3 1761 09374906 7

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/diephilosophiede01zell

Philos. H
Z51p

438-331

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

Dr. EDUARD ZELLER.

ERSTER THEIL.

ALLGEMEINE EINLEITUNG. VORSOKRATISCHE PHILOSOPHIE.

DRITTE AUFLAGE.

SEMINARIVM PHILOLOGICVM ARGENTORAT.
DUBLETTE

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1869.

Alle Rechte vorbehalten.

No 837a

12044
13/1/91
4 Bde I. II.(1), III.(1), III.(2).
C

DRUCK VON L. FR. FUES IN TÜBINGEN.

Vorwort.

Der letzte Band dieses Werkes war in seiner zweiten Auflage noch nicht vollendet, als mich mein Verleger mit der Nachricht überraschte, dass von dem ersten eine dritte nöthig sei. Zur Vorbereitung derselben war mir nur eine beschränkte Frist verstattet: theils weil es wünschenswerth war, ihr Erscheinen nicht zu verzögern, theils weil eine andere, längst übernommene, Arbeit mich drängte. Doch machte ich mir die möglichste Ergänzung und Verbesserung meiner früheren Darstellung zur Pflicht; und ich fand hiezu um so mehr Veranlassung, da die verschiedenen, zum Theil umfangreichen Schriften, welche sich seit ihrem Erscheinen mit vorsokratischer Philosophie beschäftigt haben, an vielen Punkten zu erneuerter Prüfung und eingehenderer Erläuterung aufforderten. In Folge davon bringt nun der vorliegende Band in der neuen Auflage an mehreren hundert Stellen grössere oder kleinere Veränderungen und Zusätze; die erheblicheren unter denselben finden sich S. 10 f. 20 f. 25. 35. 37 f. 49 f. 72 ff. 113 ff. 165 ff. 194 f. 240 ff. 252 f. 255 ff. 267 f. 269. 338. 346 f. 351. 357. 361 f. 363 f. 368 f. 375. 382. 385. 409. 434 ff. 448. 523 f. 538 f. 551 f. 562. 565 ff. 580 f. 588. 591 ff. 669 f. 777 ff. 783 ff. 810. 812 f. 841. 879. 886 ff. 904. 924. 938 f. 951. Zunächst von diesen neuen Zuthaten, nur zum kleineren Theil von dem etwas weiteren Druck des Textes, rührt es her, dass der Umfang dieses Bandes gegen früher um volle neun Bogen zugenommen hat. Um den Gebrauch der gegenwärtigen Auflage zu erleichtern, wurde auf jeder Seite die entsprechende Seitenzahl der zweiten angemerkt.

Ueber die Gesichtspunkte, von denen ich bei meiner Darstellung ausgegangen bin, spricht sich das Vorwort zu der vorigen Auflage folgendermaassen aus:

„In der Behandlung meines Gegenstands habe ich fortwährend an der Aufgabe festgehalten, welche ich mir schon bei der ersten Bearbeitung desselben gestellt hatte, zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln, die Thatsachen nicht blos empirisch zu sammeln, aber auch nicht von oben herab zu construiren, sondern aus der gegebenen Ueberlieferung selbst durch kritische Sichtung und geschichtliche Verknüpfung die Einsicht in ihre Bedeutung und ihren Zusammenhang zu gewinnen. Diese Aufgabe ist aber freilich gerade bei der vorsokratischen Philosophie durch die Beschaffenheit unserer Quellen und durch die Verschiedenheit der neueren Auffassungen erschwert, und sollte sie gründlich gelöst werden, so waren zahlreiche und tief in's einzelne eingehende kritische Erörterungen nicht zu vermeiden. Um dabei doch der Geschichtsdarstellung selbst ihre Durchsichtigkeit zu erhalten, wurden diese Untersuchungen, so viel als möglich, in die Anmerkungen verwiesen, und ebendaselbst fanden auch die Quellenbelege Raum, welche bei der Menge und theilweisen Seltenheit der Schriften, denen sie entnommen sind, gleichfalls in grösserer Vollständigkeit mitgetheilt werden mussten, wenn es dem Leser möglich sein sollte, die Urkundlichkeit unserer Darstellung ohne unverhältnissmässigen Zeitaufwand zu prüfen. Dadurch sind nun allerdings die Anmerkungen, und in Folge dessen der ganze Band, zu einem ziemlichen Umfang angewachsen, ich hoffe aber doch das richtige gewählt zu haben, wenn ich das wissenschaftliche Bedürfniss des Lesers vor allem in's Auge fasste, und im Zweifelsfall mit seiner Zeit mehr geizte, als mit dem Papier des Buchdruckers."

Vor dreizehen Jahren habe ich das vorliegende Werk meinem Schwiegervater, Dr. F. Chr. Baur in Tübingen, gewidmet. In der gegenwärtigen Ausgabe musste ich diese Widmung unterdrücken, weil derjenige, an den sie gerichtet war, nicht mehr unter uns ist. Aber das kann ich mir nicht versagen, auch an diesem Orte in dankbarer Liebe des Mannes zu gedenken, welcher mir nicht blos in allen persönlichen Beziehungen ein Freund und ein Vater gewesen ist, sondern auch für meine wissenschaftlichen Arbeiten mir, wie allen seinen Schülern, stets als ein leuchtendes Muster von unbestechlicher Wahrheitsliebe, rastlosem Forschungstrieb, eisernem Fleiss, von tiefdringender Kritik und gross angelegter organischer Geschichtsbehandlung vor Augen stehen wird.

Heidelberg, 14. Juni 1869.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite
Einleitung . . . . 1—143

Erster Abschnitt.

Ueber die Aufgabe, den Umfang und die Methode der vorliegenden Darstellung . . . . 1—19

Die Philosophie, ihr Name und ihr Begriff — 1. Zeitgrenzen der griechischen Philosophie — 7. Aufgabe und Methode der Geschichtschreibung: keine Construction der Geschichte — 8, aber Darstellung ihres gesetzmässigen Zusammenhangs — 11. Die Philosophie und die Geschichte der Philosophie — 17.

Zweiter Abschnitt.

Vom Ursprung der griechischen Philosophie . . . 20—101

1. Die Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation 20

Aeltere Ansichten hierüber — 20. Feststellung des Fragepunkts — 23. Die äusseren Zeugnisse — 25. Die inneren Gründe — 27 (Gladisch — 27 vgl. S. 602. 669. 841; Röth — 31). Positive Gründe gegen den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie — 34.

2. Die einheimischen Quellen der griechischen Philosophie. Die Religion 40

a) Die öffentliche Religion: ihre Verwandtschaft mit der griech. Philosophie — 41; die Freiheit der Wissenschaft ihr gegenüber — 44. b) Die Mysterien — 47; ihr angeblicher Monotheismus — 50; die Seelenwanderung — 53.

3. Fortsetzung. Das sittliche Leben, die bürgerlichen und staatlichen Zustände 61

Allgemeiner Charakter der Sittlichkeit und des Staatslebens bei den Griechen — 61. Die Staatsverfassungen — 64. Die Kolonieen — 65.

Seite

4. Fortsetzung. Die Kosmologie 67
Allgemeines — 67. Hesiod — 68. Pherecydes — 71. Epimenides, Akusilaus u. a. — 78. Die Orphiker — 79.

5. Die ethische Reflexion. Die Theologie und die Anthropologie in ihrem Zusammenhang mit der sittlichen Lebensansicht 86
Verhältniss der ethischen Reflexion zur kosmologischen — 86. Homer — 87. Hesiod — 89. Die Dichter des 7ten Jahrhunderts — 90. Die Gnomiker — 91; Solon, Phocylides, Theognis — 92. Die sieben Weisen — 94. Die Entwicklung der theologischen Ideen — 96. Die Anthropologie — 98.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Charakter der griechischen Philosophie . . 102—128

Sinn der Aufgabe, Abweisung einiger ungenügenden Bestimmungen — 102. Die griechische Philosophie in ihrem Verhältniss zu der orientalischen und mittelalterlichen — 105. Die griechische und die moderne Philosophie — 108. Der Unterschied des griechischen und des modernen Geistes — 109. Nachweisung dieses Unterschieds an der griechischen Philosophie im ganzen (— 113) und ihren verschiedenen Entwicklungsformen (— 118). Schlussergebniss — 126.

Vierter Abschnitt.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie . 128—143

Werth und Bedeutung der Periodeneintheilung — 128. Die erste Periode — 130. (Gegen Ast, Rixner und Braniss — 130; gegen Hegel — 132.) Die zweite Periode — 136. Die dritte Periode — 137.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

Einleitung. Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode . . . . 144—164

1. Die bisherigen Ansichten — 144: physikalische, ethische und dialektische (— 145), realistische und idealistische (— 146), jonische und dorische (— 150) Philosophie. Die Eintheilung von Braniss — 151; Petersen — 153; Steinhart — 154. 2. Positive Bestimmung: Charakter der vorsokratischen Philosophie — 155. Entwicklung derselben: die drei ältesten Schulen — 158; die Physiker des 5ten Jahrhunderts — 160; die Sophistik — 164.

Seite

Erster Abschnitt.

Die älteren Jonier, die Pythagoreer und die Eleaten . . 165—522

I. Die ältere jonische Physik . . . . 165—235

1. Thales 165

Sein Leben — 165. Seine Philosophie — 169. Das Wasser als Urstoff — 171. Die weltbildende Kraft — 173. Entstehung der Dinge aus dem Wasser — 176. Sonstige Annahmen — 177.

2. Anaximander 179

Leben — 179. Das Unendliche — 180. Das Unendliche kein mechanisches Gemenge (— 182) und kein bestimmter Stoff (— 187). Ewigkeit und Lebendigkeit des Urstoffs — 193. Entstehung und Einrichtung der Welt — 194. Einheit der Welt, Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung — 199. Verhältniss Anaximander's zu Thales — 202.

3. Anaximenes 205

Leben — 205. Die Luft als Urstoff — 205. Verdünnung und Verdichtung — 209. Weltbildung, Weltgebäude, Weltperioden — 210. Verhältniss des Anaximenes zu seinen Vorgängern — 212.

4. Die späteren Anhänger der jonischen Schule. Diogenes von Apollonia 214

Hippo — 214. Idäus — 217. Annahmen, welche zwischen Anaximenes und Thales oder Heraklit in der Mitte stehen — 217. Diogenes, Leben und Schrift — 218. Das Urwesen — 219. Verdünnung und Verdichtung — 223. Weltbildung, Weltgebäude — 224. Die lebenden Wesen — 227. Weltbildung und Weltzerstörung — 229. Widersprüche in der Lehre des Diogenes — 229. Seine geschichtliche Stellung — 230.

II. Die Pythagoreer . . . . 235—431

1. Unsere Quellen für die Kenntniss der pythagoreïschen Philosophie 235

Die mittelbaren Quellen — 236. Unmittelbare Quellen — 239 (Philolaus — 242; Archytas u. a. 247).

2. Pythagoras und die Pythagoreer 251

Herkunft, Zeitalter, Jugendgeschichte des Pyth. — 251. Reisen — 255. Pyth. in Samos — 262; in Italien — 265. Pythagoreïsche Schule — 268 (die Berichte — 268; Kritik derselben — 277). Tod des Pyth. und Auflösung des pythag. Bundes — 281. Der Pythagoreïsmus ausserhalb Italiens, die jüngeren Pythagoreer — 285.

3. Die pythagoreïsche Philosophie. Die Grundbegriffe derselben, die Zahl und ihre Elemente 291

Seite

Einleitung: Pythagoreïsmus und pyth. Philosophie — 291. Die Zahl das Wesen der Dinge — 292; angebliche Verschiedenheit der Ansichten darüber — 294; Ergebniss — 297. Das Ungerade und Gerade, Begrenzte und Unbegrenzte — 299; die ursprünglichen Gegensätze — 300. Die Harmonie — 304. Prüfung abweichender Annahmen (— 306): 1) die Einheit und Zweiheit, Gott und die Materie — 307 (Angaben der Alten — 307; Kritik derselben — 312; Entwicklung Gottes in der Welt — 322). 2) Die Zurückführung der pythagoreïschen Principien auf räumliche Verhältnisse — 324. 3) Der ursprüngliche Ausgangspunkt des Systems — 332.

4. Fortsetzung. Die systematische Ausführung der Zahlenlehre und ihre Anwendung auf die Physik 334

Die Zahlenlehre in ihrer Anwendung auf die Erscheinungen — 334. Das Zahlensystem — 340. Das harmonische System — 345. Die Figuren — 348. Die Elemente — 350. Die Weltbildung — 352. Das Weltgebäude — 356. (Zehen himmlische Körper — 356. Centralfeuer und Weltseele — 357. Erde und Gegenerde — 360. Gestirne — 365. Sphärenharmonie — 370. Das Feuer des Umkreises und das Leere — 374. Das Oben und Unten, die Weltregionen — 378.) Weltperioden — 381. Die Stufenreihe der irdischen Wesen — 382. Der Mensch und die Seele — 383.

5. Die religiösen und ethischen Lehren der Pythagoreer . . 388

Die Seelenwanderung — 388. Die Dämonen — 393. Die Götter — 395. Die Ethik: nach den älteren Quellen — 396; nach Aristoxenus und Späteren — 398.

6. Rückblick. Charakter, Ursprung und Alter der pythagoreïschen Philosophie 401

Die pythag. Philosophie als solche ist weder von der Ethik (— 401), noch von der Dialektik (— 406), sondern von der Physik ausgegangen — 410. Allmählichkeit ihrer Entstehung, Antheil des Pythagoras an derselben — 411. Gegen orientalischen Ursprung — 415. Griechische Quellen des Pythagoreïsmus — 417; ob altitalisches darin? — 418.

7. Der Pythagoreïsmus in Verbindung mit andern Richtungen. Alkmäon, Hippasus, Ekphantus, Epicharmus . . . 421

Alkmäon — 421. Hippasus — 425. Ekphantus — 426. Epicharmus — 428.

III. Die Eleaten . . . . 432—522

1. Die Quellen: die Schrift über Melissus, Xenophanes und Gorgias 432

Seite

Der erste Abschnitt dieser Schrift — 432. Der zweite Abschnitt handelt von Xenophanes, nicht von Zeno — 434; er stellt aber die Lehre des Xenophanes nicht getreu dar — 439. Unächtheit der Schrift — 447. Ursprung derselben — 448.

2. Xenophanes 450

Leben und Schriften — 450. Bestreitung des Polytheismus — 452. Einheit alles Seins — 454. Nähere Bestimmung desselben, keine Läugnung des Werdens — 457. Physikalische Annahmen — 459. Ethisches — 464. Angebliche Skepsis — 464. Rückblick — 466.

3. Parmenides 467

Leben und Schriften — 467. Verhältniss zu Xenophanes — 467. Das Seiende — 470; Körperlichkeit desselben — 475. Die Vernunfterkenntniss und die Meinung — 476. Das Gebiet der Meinung, die Physik — 477. Das Seiende und das Nichtseiende, das Lichte und das Dunkle — 477. Kosmologie — 482. Anthropologisches — 485. Bedeutung der parmenideïschen Physik — 489.

4. Zeno 492

Leben und Schriften — 492. Verhältniss zu Parmenides — 492. Angebliche Physik — 495. Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellung, Dialektik — 496. Beweise gegen die Vielheit — 497; gegen die Bewegung — 502. Bedeutung dieser Beweise — 507.

5. Melissus 509

Leben und Schriften, Verhältniss zu Parmenides und Zeno — 509. Das Seiende — 510. Gegen die sinnliche Erkenntniss — 517. Physikalische und theologische Sätze — 517.

6. Die geschichtliche Stellung und der Charakter der eleatischen Schule 519

Zweiter Abschnitt.

Heraklit, Empedokles, die Atomistik, Anaxagoras . . 523—850

I. Heraklit . . . . 523—603

1. Der allgemeine Standpunkt und die Grundbestimmungen der heraklitischen Lehre 523

Heraklit's Leben — 523. Seine Schrift — 526. Seine Lehre: Unwissenheit der Menschen — 526. Fluss aller Dinge — 530. Das Urfeuer — 536. Die Umwandlung des Feuers 542. Der Streit — 545. Die Weltordnung und die Gottheit — 550.

2. Die Kosmologie 556

Die Wandlungsformen des Feuers, der Weg nach oben und unten — 556. Die specielle Physik — 560. Sonne und

Seite

Gestirne — 561. Weltgebäude — 564. Ewigkeit der Welt — 564. Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung — 565. (Zeugnisse dafür — 566; angeblich entgegenstehende Aussagen — 569; Entscheidung — 572.) Das Weltjahr — 574.

3. Der Mensch, sein Erkennen und sein Thun 575

Die Seele und der Leib — 575. Präexistenz und Unsterblichkeit — 579. Das Erkennen — 583. Das sittliche Handeln, der Staat — 589. Heraklit's Verhältniss zur Volksreligion — 591.

4. Heraklit's geschichtliche Stellung und Bedeutung. Die Herakliteer 595

Heraklit's geschichtliche Stellung — 595. Die Herakliteer, Kratylus — 600. Heraklit und Zoroaster — 602.

II. Empedokles und die Atomistik . . . . 604—782

A. Empedokles . . . . 604—683

1. Die allgemeinen Grundlagen der empedokleïschen Physik: das Entstehen und Vergehen, die Grundstoffe und die bewegenden Kräfte 604

Leben und Schriften des Empedokles; allgemeine Richtung seiner Lehre — 604. Entstehen und Vergehen, Verbindung und Trennung der Stoffe — 608. Die Elemente — 611. Mischung der Stoffe, Poren und Ausflüsse — 616. Die bewegenden Kräfte, Liebe und Hass — 621. Naturgesetz und Zufall — 626.

2. Die Welt und ihre Theile 629

Die wechselnden Weltzustände — 629. Der Sphairos — 631. Die Weltbildung — 634. Das Weltgebäude — 637. Die organischen Wesen: die Pflanzen — 642. Menschen und Thiere: ihre Entstehung und körperliche Beschaffenheit — 643. Das Athmen, die Wahrnehmung — 647. Das Denken — 649. Sinnliche und Vernunfterkenntniss — 651. Gefühl und Begierde — 653.

3. Die religiösen Lehren des Empedokles 653

Die Seelenwanderung, das Leben nach dem Tode, die Schonung des Thierlebens — 654. Das goldene Zeitalter — 658. Theologische Ansichten — 659.

4. Der wissenschaftliche Charakter und die geschichtliche Stellung der empedokleïschen Lehre 664

Bisherige Ansichten — 664. Die angeblichen Lehren des Empedokles — 666. Sein Verhältniss zum Pythagoreïsmus — 671; zur eleatischen Schule — 674; zu Heraklit — 679. Gesammtergebniss — 681.

B. Die Atomistik . . . . 684—782

1. Die physikalischen Grundlehren: die Atome und das Leere 684

Seite

Leucipp und Demokrit — 684. Das atomistische Princip und seine Begründung — 687. Die Atome — 695; die Unterschiede unter denselben — 697. Das Leere — 702. Die Veränderung, die Wechselwirkung und die Eigenschaften der Dinge — 704. Die Elemente — 708.

2. Die Bewegung der Atome; die Weltbildung und das Weltgebäude; die unorganische Natur 709

Die Atomenbewegung als Folge der Schwere; kein Zufall — 709. Der Zusammenstoss der Atome, die Wirbelbewegung — 714. Die Welten — 716. Weltbildung — 719. Weltgebäude — 721. Die unorganische Natur — 724.

3. Die organische Natur, der Mensch, sein Erkennen und sein Handeln 725

Pflanzen und Thiere — 725. Der menschliche Leib — 727. Die Seele — 728. Verhältniss der Seele zum Leibe — 732. Beseeltheit aller Dinge — 734. Das Erkennen: die Wahrnehmung — 736; Gesicht und Gehör — 738. Das Denken — 740. Sinnliche und Vernunfterkenntniss — 741. Angebliche Skepsis — 743. Demokrit's Ethik — 747. Seine Religionsansicht — 754. Vorbedeutung, Magie, Begeisterung — 758.

4. Die atomistische Lehre als Ganzes, ihre geschichtliche Stellung und Bedeutung, die späteren Anhänger dieser Schule 759

Charakter der Atomistik: Stand der Frage — 759. Die Atomistik keine Sophistik — 761. Ihr Verhältniss zu früheren und gleichzeitigen Lehren — 769. (Die Eleaten — 770; Heraklit — 771; Empedokles — 773; die älteren Jonier — 775). Demokrit's Schule: Metrodorus — 776; Anaxarchus und seine Schüler — 779.

III. Anaxagoras . . . . 783—850

1. Die Principien des Systems: der Stoff und der Geist . . 783

Zeitalter, Leben und Schrift des Anaxagoras — 783. Charakter seines Systems — 792. Entstehen und Vergehen, Verbindung und Trennung der Stoffe — 792. Die Urstoffe (Homöomerieen) — 794. Ursprüngliche Mischung der Stoffe — 799. Der Geist: sein Wesen — 803; seine Wirksamkeit — 810.

2. Die Weltentstehung und das Weltgebäude 814

Die Weltbildung — 814. Kein Weltende und keine Mehrheit von Welten — 818. Das Weltgebäude — 819.

3. Die organischen Wesen, der Mensch 822

Die Seele — 822. Pflanzen und Thiere — 824. Der Mensch — 825; die sinnliche Wahrnehmung — 826; sinnliche und Vernunfterkenntniss — 828. Ethische Ansichten — 829. Verhältniss zur Religion — 830.

Seite

4. Anaxagoras im Verhältniss zu seinen Vorgängern. Charakter und Entstehung seiner Lehre. Die anaxagorische Schule; Archelaus 831
Verhältniss des Anaxagoras zu den älteren Joniern — 832; den Eleaten — ebd.; Empedokles und den Atomikern — 833. Eigenthümlichkeit und Zusammenhang seines Systems — 839. Angeblicher Zusammenhang des Anax. mit orientalischen Lehren und Hermotimus — 840. Anaxagoreer; Archelaus — 844.

Dritter Abschnitt.

Die Sophisten . . . . 851—953

1. Entstehungsgründe der Sophistik 851
Das bisherige Verhältniss der Philosophie zum praktischen Leben — 851. Bedürfniss einer wissenschaftlichen Vorbildung für's Leben — 851. Auflösung der älteren Philosophie — 854. Der Umschwung in der Denkweise der Griechen, die Aufklärungsperiode — 856. Anknüpfungspunkte in den bisherigen Systemen — 859.

2. Die äussere Geschichte der Sophistik 862
Protagoras — 862. Gorgias — 867. Prodikus — 870. Hippias — 875. Thrasymachus, Euthydemus u. a. — 877.

3. Die Sophistik ihrem allgemeinen Charakter nach betrachtet 882
Ansichten der Alten über das Wesen des Sophisten — 882. Die Sophisten als Lehrstand — 886. Der Gelderwerb der Sophisten — 888. Wissenschaftlicher Charakter der Sophistik — 894.

4. Die sophistische Erkenntnisstheorie und die Eristik . . . 895
1. Die Erkenntnisstheorie — 895: Protagoras — 896. Gorgias — 900. Xeniades — 904. Euthydemus — 905. — 2. Die Eristik. Verdrängung der Naturforschung durch eristische Dialektik — 906. Schilderung der sophistischen Eristik — 909.

5. Die Ansichten der Sophisten über Tugend und Recht, Staat und Religion. Die sophistische Rhetorik 916
1. Die Ethik. Die älteren Sophisten — 916. Die moralischen Consequenzen der Sophistik — 920. Allmähliches Hervortreten derselben, die Ansichten der jüngeren Sophisten über das Recht — 921. Das Verhältniss der Sophisten zur Religion — 925. — Die sophistische Rhetorik — 927.

6. Der Werth und die geschichtliche Bedeutung der Sophistik. Die verschiedenen Richtungen innerhalb derselben . . . 938
Ueber die geschichtliche Bedeutung und den Charakter der Sophistik — 938. Die Unterscheidung bestimmter sophistischer Schulen — 946.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Ueber die Aufgabe, den Umfang und die Methode der vorliegenden Darstellung.

Der Name der Philosophie ist von den Griechen in sehr verschiedenem Sinn und Umfang gebraucht worden[1]. Ursprünglich bezeichnete er alle Geistesbildung und alles Streben nach Bildung[2]; eine engere Bedeutung scheint er zuerst in der sophistischen Periode erhalten zu haben, als es gewöhnlich wurde, neben den herkömmlichen Erziehungsmitteln und der unmethodischen Uebung des praktischen Lebens ein weiteres Wissen auf dem Weg eines besonderen, kunstmässigen Unterrichts zu suchen[3]. Unter Philosophie versteht man jetzt eine solche Beschäftigung mit geistigen Dingen, welche nicht blos nebenher, als Sache der Unterhaltung, sondern selbständig und berufsmässig betrieben wird; der Umfang dieses Begriffs ist aber noch nicht auf die philosophische Wissenschaft, in der jetzigen Bedeutung des Wortes, und überhaupt nicht auf die Wissenschaft | beschränkt, für die vielmehr andere Benennungen gebräuchlicher sind: philosophiren heisst so viel als studiren, irgend eine theoretische Thätigkeit treiben [1]), die Philosophen im engeren Sinne dagegen werden bis auf Sokrates herab in der Regel als Weise oder Sophisten [2]), und näher als Naturforscher [3]) bezeichnet. Ein bestimmterer Sprachgebrauch findet sich erst bei Plato. Er nennt denjenigen einen Philosophen, welcher sich in seinem Denken und Thun auf das Wesen und nicht auf den Schein richtet, die Philosophie ist ihm Erhebung des Geistes zu dem wahrhaft Wirklichen, wissenschaftliche Erkenntniss und sittliche Darstellung der Idee. Aristoteles endlich begrenzt das Gebiet der Philosophie durch Ausschliessung der praktischen Thätigkeit noch genauer; doch schwankt auch er zwischen einer weiteren und einer engeren Bedeutung; nach jener wird es für jede wissenschaftliche Untersuchung und Erkenntniss, nach dieser nur für die Untersuchungen über die letzten Gründe, die sogenannte „erste Philosophie“, gesetzt. Kaum ist aber hiemit der Anfang zu einer schärferen Begriffsbestimmung gemacht, so wird sie auch sofort wieder verlassen, indem die Philosophie in den nacharistotelischen Schulen theils einseitig praktisch als Uebung der Weisheit, als Mittel zur Glückseligkeit, als Lebensweisheit definirt, theils auch von den empirischen Wissenschaften zu wenig unterschieden, und wohl auch geradezu mit der Gelehrsamkeit verwechselt wird. Neben der gelehrten Richtung der peripatetischen Schule und des ganzen alexandrinischen Zeitalters begünstigte besonders der Stoicis|mus diese Verwechslung, nachdem er seit Chrysippus Fächer, wie die Grammatik, die Musik u. s. w. in den Kreis seiner Untersuchungen aufgenommen hatte; schon seine Definition der Philosophie als der Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen musste eine schärfere Abgrenzung ihres Umfanges erschweren [1]). Seit vollends jene Vermengung der Wissenschaft mit Mythologie und theologischer Poësie um sich griff, durch welche die Grenzen dieser Gebiete in immer steigendem Maasse verrückt wurden, verlor der Begriff der Philosophie bald alle Bestimmtheit; und wenn die Neuplatoniker in einem Linus und Orpheus die ältesten Philosophen, in den chaldäischen Orakeln die Urkunde der höchsten Weisheit, in den Weihen, in der Ascese, in dem theurgischen Aberglauben ihrer Schule die wahre Philosophie zu finden wussten, so mochten christliche Theologen mit demselben Rechte das Mönchsleben als die christliche Philosophie preisen, und den mancherlei Mönchssekten, bis auf die Heerden weidender Βοσκοὶ herab, einen Namen beilegen, den Plato und Aristoteles für die höchste Thätigkeit des denkenden Geistes ausgeprägt hatten [2]).

---

[1] M. vgl. zum folgenden die dankenswerthen Nachweisungen von Haym in Ersch und Gruber's Allgem. Encykl. Sect. III, B. 24, S. 3 ff.

[2] So sagt b. Herod. I, 30 Krösus zu Solon, er habe gehört, ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας, und Thuc. II, 40 Perikles in der Grabrede: φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. Derselbe unbestimmtere Sprachgebrauch findet sich noch lange auch bei solchen, denen der strengere Begriff der Philosophie nicht unbekannt ist.

[3] Nach einer bekannten Anekdote soll sich zwar schon Pythagoras den Namen eines Philosophen beigelegt haben (s. u.); aber theils ist die Sache sehr unsicher, theils bleibt auch hiebei die unbestimmte Bedeutung des Wortes, wonach es überhaupt alles Streben nach Weisheit bezeichnet.

---

[1]) Diesen Sinn hat der Ausdruck z. B. bei Xenophon Mem. IV, 2, 23, denn die „Philosophie“ des Euthydem besteht nach §. 1 darin, dass er Schriften der Dichter und Sophisten studirt, ähnlich Conv. 1, 5, wo Sokrates sich selbst als αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας mit Kallias, dem Schüler der Sophisten, vergleicht; auch Cyrop. VI, 1, 41 heisst φιλοσοφεῖν allgemein: grübeln, studiren. Den gleichen Sprachgebrauch treffen wir bei Isokrates, wenn er seine eigene Thätigkeit τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν (Paneg. c. 1), oder auch schlechtweg φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν (Panath. c. 4. 5. 8) nennt. Selbst Plato gebraucht das Wort in dieser weiteren Bedeutung Gorg. 484, C. 485, A ff. Prot. 335, D. Lys. 213, D vgl. Menex. Anf.

[2]) Dieser Name wird z. B. den sieben Weisen, dem Solon, Pythagoras, Sokrates, auch den vorsokratischen Naturphilosophen beigelegt, wie ich diess in dem Abschnitt über die Sophisten (dritter Abschn. dieses Theils, Kap. 3, Anf.) nachweisen werde.

[3]) Φυσικοὶ, φυσιολόγοι, bekanntlich der stehende Name, besonders für die Philosophen der jonischen und der verwandten Schulen.

Es ist aber nicht blos der Name, der uns eine scharfe Begrenzung und eine feste Gleichmässigkeit seiner Bedeutung vermissen lässt; wie vielmehr die Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs immer auf eine Unsicherheit in der Sache zurückweist, so finden wir es auch hier. Der Name der Philosophie fixirt sich nur allmählich, aber auch die Philosophie selbst ist nur allmählich

---

1) Unter Berufung auf diese Definition erklärt z. B. Strabo am Anfang seines Werks die Geographie für einen wesentlichen Bestandtheil der Philosophie, denn die Polymathie sei Sache des Philosophen. Die weiteren Belege für das obige werden im Verlauf dieser Schrift gegeben werden; vgl. das Register unter „Philosophie“.

2) Φιλοσοφεῖν und φιλοσοφία ist in dieser Zeit die gewöhnliche Bezeichnung des ascetischen Lebens und seiner verschiedenen Formen, so dass z. B. in dem oben berührten Fall Sozomenus h. eccl. VI, 33 seinen Bericht über die Boskoi mit den Worten schliesst: καὶ οἱ μὲν ὧδε ἐφιλοσόφουν. Auch das Christenthum überhaupt heisst nicht selten φιλοσοφία: so nennt z. B. Melito b. Euseb. K.G. IV, 26, 7 die jüdisch-christliche Religion ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία. Aehnlich bezeichnet Philo qu. omn. pr. lib. 877, C. D. vit. contemplat. 893, D die essenisch-therapeutische Theologie und Schrifterklärung als φιλοσοφεῖν, πάτριος φιλοσοφία.

als eine besondere Form des geistigen Lebens hervorgetreten; jener Name schwankt zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung, aber in demselben Grade schwankt auch die Philosophie zwischen der Beschränkung auf ein bestimmtes wissenschaftliches Gebiet und der Vermischung mit mancherlei fremdartigen Bestandtheilen. Die vorsokratische Philosophie ist noch theilweise mit mythologischen Anschauungen verwachsen, selbst für Plato ist der Mythus noch Bedürfniss, und seit dem Auftreten des Neupythagoreismus hat die polytheistische Theologie einen solchen Einfluss auf die Philosophie gewonnen, dass diese am Ende kaum noch etwas anderes sein will, als die Auslegerin der theologischen Ueberlieferungen. Mit der wissenschaftlichen Untersuchung haben sich ferner bei den Pythagoreern, bei den Sophisten, bei Sokrates, bei den Cynikern und den Cyrenaikern praktische Bestrebungen verknüpft, die jene Männer selbst von ihrer Wissenschaft nicht unterscheiden; Plato rechnet das sittliche Handeln ebensosehr zur Philosophie, wie das Wissen, und in der nacharistotelischen Zeit wird die Philosophie sogar einseitig unter den praktischen Gesichtspunkt gestellt, und aus diesem Grunde mit der sittlichen Bildung und der wahren Religion identificirt. Endlich haben sich auch die übrigen wissenschaftlichen Fächer bei den Griechen nur allmählich und immer nur unvollständig von der Philosophie geschieden; diese ist nicht blos der Einheitspunkt, in dem alle wissenschaftliche Bestrebungen zusammenlaufen, sondern sie ist ursprünglich das Ganze, das sie alle in sich begreift; der eigenthümliche Formsinn des Griechen lässt ihn bei der vereinzelten Betrachtung der Dinge nicht stehen bleiben, zugleich sind auch seine Kenntnisse ursprünglich so dürftig, dass sie ihn ungleich weniger, als uns, beim besonderen festhalten; so richtet sich denn sein Blick von Anfang an auf die Gesammtheit der Dinge, und erst nach und nach haben sich aus dieser Gesammtwissenschaft die besonderen Wissenschaften abgezweigt. Noch Plato kennt neben den praktischen und mechanischen Künsten als Wissenschaften im eigentlichen Sinn nur die Philosophie und die verschiedenen Zweige der Mathematik, und für diese selbst verlangt er eine Behandlung, wodurch sie zu einem Theil der Philosophie würden, und Aristoteles rechnet seine naturwissenschaftlichen Untersuchungen, so tief sie in die umfassendste Einzelbeobachtung eingehen, und ebenso die Mathematik mit zur Philosophie. Erst in der alexandrinischen Periode sind die besonderen Wissenschaften zu selbständiger Ausbildung gelangt; aber doch sehen wir nicht blos in der peripatetischen, sondern auch in der stoischen Schule eine grosse Masse von gelehrten Kenntnissen und empirischen Wahrnehmungen auf eine oft störende Weise in die philosophischen Untersuchungen verflochten. Noch unentbehrlicher war dieses gelehrte Element dem Eklekticismus der römischen Zeit, und wenn sich der Stifter des Neuplatonismus strenger auf die eigentlich philosophischen Fragen beschränkte, so liess sich dagegen seine Schule durch ihre Anlehnung an die Auktoritäten der Vorzeit zu einer förmlichen Ueberladung der philosophischen Darstellung mit gelehrtem Ballast verleiten.

Wollten wir nun alles, was bei den Griechen Philosophie genannt wird, oder in philosophischen Schriften vorkommt, in die Geschichte der griechischen Philosophie aufnehmen, alles dagegen, was nicht ausdrücklich jenen Namen führt, von ihr ausschliessen, so würden wir die Grenzen unserer Darstellung offenbar theils zu eng, theils und besonders viel zu weit ziehen. Soll umgekehrt das philosophische, gleichviel, ob es so heisst, oder nicht, für sich dargestellt werden, so fragt es sich nach den Merkmalen, woran es zu erkennen, und von dem nichtphilosophischen zu unterscheiden ist. Es liegt am Tage, dass diese Merkmale nur im Begriff der Philosophie gesucht werden können. Nun ändert sich freilich dieser Begriff zugleich mit dem philosophischen Standpunkt der Einzelnen und ganzer Zeiten, und in demselben Maass scheint sich auch der Umfang dessen, was die Geschichte der Philosophie in ihren Kreis zieht, verändern zu müssen. Diess liegt jedoch in der Natur der Sache, und lässt sich in keinem Fall vermeiden, am wenigsten dadurch, dass man statt fester Begriffe von unklaren Eindrücken und unbestimmten, vielleicht widersprechenden Vorstellungen ausgeht, dass man es einem dunkeln historischen Takt überlässt, wie viel jeder in seine Darstellung aufnehmen oder von ihr ausschliessen will; denn wenn die philosophischen Begriffe wechseln, so wechseln die subjektiven Eindrücke noch viel mehr, und was bei einem so unsichern Verfahren am Ende allein noch übrig bleibt, sich an das gelehrte Herkommen zu halten, damit ist wissenschaftlich nichts gebessert. Aus jenem Einwurf folgt daher nur so viel, dass wir unserer Darstellung eine möglichst richtige und erschöpfende Ansicht vom Wesen der Philosophie zu Grunde legen sollen. Dass diess in der Hauptsache gelingen, und dass sich eine gewisse Uebereinstimmung über diesen Gegenstand erreichen lasse, ist desshalb zu hoffen, weil es sich hier nicht um die materiellen Bestimmungen eines philosophischen Systems, sondern nur um den allgemeinen, formalen Begriff der Philosophie handelt, wie er jedem System ausdrücklich oder stillschweigend zur Voraussetzung dient. Sofern aber auch hierüber immerhin noch ver|schiedene Ansichten möglich sind, befinden wir uns nur in dem gleichen Fall, wie mit allem unserem Wissen überhaupt, dass jeder nach Kräften das richtige suche, und das gefundene, wenn es nöthig ist, zu verbessern der fortschreitenden Wissenschaft überlasse.

Wie nun jener Begriff zu bestimmen sei, lässt sich nur innerhalb der philosophischen Wissenschaft selbst untersuchen. Hier muss ich mich auf die Angabe der Resultate, soweit diese für die vorliegende Aufgabe nöthig ist, beschränken. Ich betrachte demnach die Philosophie zunächst als eine rein theoretische Thätigkeit, d. h. als eine solche, bei der es sich nur um das Erkennen des Wirklichen handelt, und ich schliesse aus diesem Gesichtspunkt alle praktischen oder künstlerischen Bestrebungen als solche, und abgesehen von ihrem Zusammenhang mit einer bestimmten theoretischen Weltansicht, von dem Begriff und der Geschichte der Philosophie aus. Ich bestimme sie sodann näher als Wissenschaft, ich sehe in ihr nicht blos überhaupt ein Denken, sondern genauer ein methodisches, auf die Erkenntniss der Dinge in ihrem Zusammenhang mit Bewusstsein gerichtetes Denken, und ich unterscheide sie durch dieses Merkmal ebenso von der unwissenschaftlichen Reflexion des täglichen Lebens, wie von der religiösen und dichterischen Weltbetrachtung. Ich finde endlich ihren Unterschied von den andern Wissenschaften darin, dass diese alle auf die Erforschung eines besonderen Gebietes ausgehen, wogegen die Philosophie die Gesammtheit des Seienden als Ganzes in's Auge fasst, das einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen und aus den Gesetzen des Ganzen zu erkennen, und so einen Zusammenhang alles Wissens zu gewinnen strebt. So weit daher dieses Bestreben nachzuweisen ist, so weit und nicht weiter glaube ich die Grenzen ausdehnen zu sollen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat. Dass dasselbe nicht gleich von Anfang an rein auftrat, und dass es vielfach mit anderweitigen Elementen vermischt war, ist bereits bemerkt worden und kann nicht befremden. Diess wird uns aber nicht abhalten dürfen, aus dem Ganzen des griechischen Geisteslebens das, was den Charakter der Philosophie trägt, herauszuheben, und für sich in seiner geschichtlichen Erscheinung zu betrachten. Nur dann kämen wir in Gefahr, durch eine solche Beschränkung den wirklichen geschichtlichen Zusammenhang zu zerreissen, wenn wir die theilweise Verschlingung des philosophischen mit nichtphilosophischem, die All|mählichkeit der Entwicklung, wodurch sich die Wissenschaft zu selbständigem Dasein herausarbeitete, die Eigenthümlichkeit des späteren Synkretismus, die Bedeutung der Philosophie für die allgemeine Bildung und ihre Abhängigkeit von den allgemeinen Zuständen ausser Acht liessen. Wird dagegen unter Berücksichtigung dieser Umstände zwischen dem philosophischen Gehalt und dem Beiwerk der Systeme unterschieden, und die Bedeutung des einzelnen für die Entwicklung des philosophischen Gedankens an dem strengen Begriff der Philosophie gemessen, so wird diess den Anforderungen der geschichtlichen Vollständigkeit und der wissenschaftlichen Genauigkeit gleichsehr entsprechen.

Ist hiemit der Gegenstand unserer Darstellung nach der einen Seite bezeichnet, und die Philosophie der Griechen von den mit ihr verwandten und zusammenhängenden Erscheinungen unterschieden, so fragt es sich weiter, wie weit wir den Begriff der griechischen Philosophie ausdehnen, ob wir das griechische nur bei den Mitgliedern des hellenischen Volks oder ob wir es in dem ganzen hellenischen Bildungsgebiet suchen, und wie wir die Grenzen des letzteren bestimmen sollen. Diess ist nun allerdings mehr oder weniger willkührlich, und man könnte es an sich nicht für unzulässig erklären, die Geschichte der griechischen Wissenschaft bei ihrem Uebergang in die römische und in die orientalische Welt abzubrechen, oder andererseits ihre Nachwirkung bis auf unsere Zeit herab zu verfolgen. Aber das natürlichste scheint doch, die Philosophie so lang eine griechische zu nennen, als das hellenische in ihr über das fremde im Uebergewicht ist, sobald sich dagegen dieses Verhältniss umkehrt, auf jenen Namen zu verzichten. Und da nun das erstere nicht allein in der römisch-griechischen Philosophie, sondern auch bei den Neuplatonikern und ihren Vorgängern noch der Fall ist, da selbst die jüdisch-alexandrinische Schule mit der gleichzeitigen griechischen Philosophie noch in einer viel näheren Verwandtschaft steht, und viel stärker in ihre Entwicklung eingegriffen hat, als irgend eine Erscheinung aus der christlichen Welt, so nehme ich diese noch in den Kreis der gegenwärtigen Darstellung auf; dagegen schliesse ich die christliche Speculation der ersten Jahrhunderte von ihr aus; denn in dieser sehen wir die hellenische Wissenschaft von einem neuen Princip überwältigt, an das sie fortan ihre selbständige Bedeutung verloren hat.

Die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Geschichtstoffs hat natürlich denselben Gesetzen zu folgen, wie die Geschichtschreibung überhaupt. Unsere Aufgabe ist die Ausmittlung und Darstellung dessen, | was geschehen ist, seine philosophische Construction wäre nicht Sache des Geschichtschreibers, selbst wenn sie an sich möglich wäre. Sie ist aber auch nicht möglich, aus einem doppelten Grunde. Denn einmal wird niemand jemals einen so erschöpfenden Begriff der Menschheit besitzen, und alle Bedingungen ihrer geschichtlichen Entwicklung so genau kennen, dass sich das besondere ihrer empirischen Zustände und die zeitliche Veränderung dieser Zustände daraus ableiten liesse; und sodann ist der geschichtliche Verlauf an sich selbst nicht so beschaffen, dass er Gegenstand einer apriorischen Construction sein könnte. Denn die Geschichte ist wesentlich das Ergebniss aus der freien Thätigkeit der Einzelnen, und so gewiss auch in dieser Thätigkeit selbst ein allgemeines Gesetz waltet und sich durch sie vollbringt, so ist doch keines von ihren Werken, und auch die bedeutendsten Erscheinungen der Geschichte sind nicht vollständig, nach allen ihren einzelnen Zügen, aus einer apriorischen Nothwendigkeit zu erklären; die Individuen wirken zunächst mit all der Zufälligkeit, welche das Erbtheil des endlichen Willens und Verstandes ist, und wenn sich aus dem Zusammentreffen, dem Kampf und der Reibung dieser Einzelwirkungen am Ende allerdings ein gesetzmässiger Gesammtverlauf herstellt, so ist doch nicht blos das einzelne dieses Verlaufes, sondern auch das ganze, auf keinem Punkt schlechthin nothwendig, sondern nothwendig ist alles nur, soweit es zu dem allgemeinen Gange, gleichsam dem logischen Gerippe der Geschichte gehört, in seiner zeitlichen Erscheinung dagegen ist alles mehr oder weniger zufällig. Selbst in der Betrachtung lässt sich beides nie völlig sondern, so eng ist es in einander verwachsen: das nothwendige vollzieht sich durch eine Menge von Vermittlungen, deren jede auch anders gedacht werden könnte, andererseits kann aber in den scheinbar zufälligsten Vorstellungen und Handlungen der geübtere Blick den rothen Faden der geschichtlichen Nothwendigkeit erkennen, und aus dem willkührlichen Thun derer, welche vor hundert oder vor tausend Jahren lebten, können sich Zustände entwickelt haben, die auf uns mit der Macht einer geschichtlichen Nothwendigkeit wirken 1). Das Gebiet der Geschichte ist daher seiner Natur nach von dem der Philosophie verschieden. | Die Philosophie soll das Wesen der Dinge und die allgemeinen Gesetze des Geschehens erforschen, die Geschichte soll bestimmte, in einer gewissen Zeit gegebene Erscheinungen darstellen und aus ihren empirischen Bedingungen erklären. Jede von beiden bedarf der andern, aber keine kann durch die andere verdrängt oder ersetzt werden, und auch die Geschichte der Philosophie kann von einem Verfahren, das nur innerhalb des philosophischen Systems anwendbar ist, keinen Gebrauch machen. Wird gar behauptet, die geschichtliche Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme sei dieselbe, wie die logische Aufeinanderfolge der Begriffe, die ihre Grundbestimmung ausmachen 2), so sind hiebei zwei sehr verschiedene Dinge ver-

---

1) Eine genauere Erörterung dieser Fragen findet sich in meiner Abhandlung: über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung. Theol. Jahrb. V. VI. (1846 und 1847), vgl. besonders VI, 220 ff. 253 ff.

2) Hegel Gesch. d. Phil. I, 43. Gegen diese Behauptung wurden von mir schon in den Jahrbüchern der Gegenwart 1843, S. 209 f., und ebenso von Schwegler in seiner Gesch. der Philos. S. 2 f. Einwürfe erhoben, welche ich in der zweiten Auflage dieser Schrift an der vorliegenden Stelle wiederholte. Diess veranlasste Herrn Prof. Monrad in Christiania, in einem an mich gerichteten Sendschreiben *De vi logicae rationis in describenda philosophiae historia* (Christian. 1860) sich des hegel'schen Satzes anzunehmen. Mit Rücksicht auf diese Abhandlung, der ich im übrigen hier nicht weiter in's einzelne

wechselt. Die Logik, so wie ihr Begriff von Hegel gefasst wird, hat die reinen Gedankenbestimmungen als solche darzustellen, die Geschichte der Philosophie die zeitliche Entwicklung des menschlichen Denkens. Sollte der Gang der einen mit dem der anderen zusammenfallen, so würde diess voraussetzen, dass logische, oder genauer ontologische Bestimmungen den wesentlichen Inhalt aller philosophischen Systeme bilden, und dass diese Bestimmungen im Laufe der Geschichte von demselben Ausgangspunkt aus und in derselben Reihenfolge gewonnen werden, wie in der logischen Construction der reinen Begriffe. Allein diess ist nicht der Fall. Die Philosophie ist nicht blos Logik oder Ontologie, sondern ihren Gegenstand bildet das Wirkliche überhaupt. Die philosophischen Systeme zeigen uns die Gesammtheit der bis jetzt angestellten Versuche, eine wissenschaftliche Weltansicht zu gewinnen; ihr Inhalt lässt sich daher nicht auf blos logische Kategorieen zurückführen, ohne ihn seiner Eigenthümlichkeit zu entkleiden, und in's allgemeine zu verflüchtigen. Während ferner die spekulative Logik mit den abstraktesten Begriffen anfängt, um von hier aus zu konkreteren Bestimmungen zu gelangen, beginnt die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Denkens mit der Betrachtung des konkreteren, zunächst der äusseren Natur, weiterhin auch des Menschen, und sie führt nur allmählich zu den logischen und metaphysischen Abstraktionen. Auch das Gesetz der Entwicklung ist aber in der Logik ein anderes, als in der Geschichte. Dort handelt es sich blos um das innere Verhältniss der Begriffe, an ein Zeitverhältniss ist dabei gar nicht zu denken, hier um die im Laufe der Zeit sich vollziehenden Veränderungen in den Vorstellungen der Menschen. Der Fortgang von dem früheren zum späteren richtet sich daher dort ausschliesslich nach logischen Gesichtspunkten: an jede Bestimmung schliesst sich zunächst diejenige an, welche sich durch richtiges Denken aus ihr ableiten lässt. Hier dagegen richtet er sich nach psychologischen Motiven: jeder Philosoph macht aus der von seinen Vorgängern ererbten, jede Zeit aus der ihr überlieferten Lehre, was sie nach ihrem Verständniss derselben, nach ihrer Denkweise, ihren Bedürfnissen und wissen-

---

folgen kann, habe ich in der nachstehenden Ausführung einige formelle Aenderungen und Erweiterungen vorgenommen.

schaftlichen Hülfsmitteln daraus zu machen wissen; diess kann aber möglicherweise etwas ganz anderes sein, als was wir auf unserem Standpunkt daraus machen würden. Die logische Consequenz kann den geschichtlichen Fortschritt der Philosophie doch immer nur in dem Maasse beherrschen, in dem sie von den Philosophen erkannt, und die Nothwendigkeit, ihr zu folgen, anerkannt wird; wie es sich aber damit verhält, diess hängt von allen den Umständen ab, durch welche die wissenschaftlichen Ueberzeugungen bedingt sind: neben dem, was sich aus der früheren Philosophie direct oder indirect, auf dem Wege der Folgerung oder auf dem der Bestreitung, ableiten lässt, üben auch die Zustände und Bedürfnisse des praktischen Lebens, die religiösen Interessen, der Stand des empirischen Wissens und der allgemeinen Bildung hier einen nicht selten entscheidenden Einfluss aus. Weit entfernt daher, dem hegel'schen Satz beizutreten, müssen wir vielmehr behaupten, kein philosophisches System sei so beschaffen, dass sich sein Princip durch einen rein logischen Begriff ausdrücken liesse, und keines habe sich nur nach dem Gesetze des logischen Fortschritts aus dem früheren herausgebildet. Und der Augenschein zeigt ja auch, dass es ganz unmöglich ist, die Reihenfolge der hegel'schen, oder irgend einer andern spekulativen Logik in derjenigen der philosophischen Systeme auch nur annäherungsweise aufzuzeigen, wenn man nicht aus den letzteren etwas ganz anderes machen will, als sie in Wirklichkeit sind. Dieser Versuch ist daher im Grundsatz wie in der Ausführung verfehlt, und das berechtigte an demselben ist nur die allgemeine Ueberzeugung von der inneren Gesetzmässigkeit der geschichtlichen Entwicklung.

| Auf diese braucht nämlich die Geschichte der Philosophie desshalb nicht zu verzichten, und wir brauchen uns nicht auf die gelehrte Sammlung und die kritische Sichtung der Ueberlieferungen, oder auf jenen unzureichenden Pragmatismus zu beschränken, der das einzelne aus einzelnen Persönlichkeiten, Umständen und Einflüssen erklärt, das Ganze als solches dagegen unerklärt lässt. Die Grundlage unserer Darstellung muss allerdings die geschichtliche Ueberlieferung bilden, und alles, was in sie aufgenommen werden soll, muss entweder unmittelbar in der Ueberlieferung enthalten, oder durch sichere Schlüsse aus ihr abgeleitet sein. Aber schon die Feststellung der Thatsachen ist nicht mög-

lich, so lange wir sie vereinzelt betrachten. Die Ueberlieferung ist nicht die Thatsache selbst; ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen, ihre Widersprüche zu lösen, ihre Lücken zu ergänzen wird uns nicht gelingen, wenn wir nicht den Zusammenhang der einzelnen Thatsachen, die Verkettung der Ursachen und Wirkungen, die Stellung des einzelnen im Ganzen in's Auge fassen. Noch weniger ist es möglich, die Thatsachen ausser diesem Zusammenhang zu verstehen, ihr Wesen und ihre geschichtliche Bedeutung zu erkennen. Wo vollends wissenschaftliche Systeme, nicht blos einzelne Meinungen oder Ereignisse den Stoff der Darstellung bilden, da ist die Zusammenfassung des einzelnen zum Ganzen durch die Natur des Gegenstandes noch unverkennbarer, als in anderen Fällen, gefordert, und diese Forderung wiederholt sich so lange, bis alles einzelne, was uns durch die Ueberlieferung bekannt ist, oder aus ihr erschlossen wird, in Einen grossen Zusammenhang eingereiht ist.

Den ersten Einheitspunkt bilden die Individuen. Jede philosophische Ansicht ist zunächst der Gedanke dieses bestimmten Menschen, sie ist aus diesem Grunde zunächst aus seiner Denkweise und | aus den Umständen, unter denen sich diese gebildet hat, zu begreifen. Unsere erste Aufgabe wird daher nach dieser Seite hin die sein, die Ansichten jedes Philosophen zu einem Gesammtbild zu verknüpfen, ihren Zusammenhang mit seiner philosophischen Eigenthümlichkeit nachzuweisen, die Ursachen und Einflüsse, durch die ihre Entstehung bedingt war, aufzusuchen. D. h. es soll das Princip jedes Systems ausgemittelt und genetisch erklärt, und das System selbst soll in seinem Hervorgang aus dem Princip begriffen werden; denn das Princip eines Systems ist der Gedanke, welcher die philosophische Eigenthümlichkeit seines Urhebers am schärfsten und ursprünglichsten darstellt. Dass sich nicht alles einzelne in einem System aus seinem Princip erklären lässt, dass zufällige Einflüsse, willkührliche Einfälle, Irrthümer und Denkfehler in jedem mitunterlaufen, dass die Lückenhaftigkeit der Urkunden und Berichte häufig nicht gestattet, den ursprünglichen Zusammenhang einer Lehre mit voller Sicherheit zu bestimmen, diess liegt in der Natur der Sache, aber unsere Aufgabe ist wenigstens so weit festzuhalten, als die Mittel zu ihrer Lösung gegeben sind.

Der Einzelne steht aber mit seiner Vorstellungsweise nicht allein, sondern andere schliessen sich an ihn an, und er schliesst sich an andere an, andere treten ihm, und er tritt andern entgegen, es bilden sich philosophische Schulen, die in verschiedenartigen Verhältnissen der Abhängigkeit, der Uebereinstimmung und des Widerspruchs stehen. Indem die Geschichte der Philosophie diese Verhältnisse verfolgt, vertheilen sich ihr die Gestalten, mit denen sie es zu thun hat, in grössere Gruppen; es zeigt sich, dass der Einzelne nur in diesem bestimmten Zusammenhang mit andern das geworden ist und gewirkt hat, was er war und wirkte, und es entsteht die Aufgabe, seine Eigenthümlichkeit und Bedeutung eben hieraus zu erklären. Auch diese Erklärung wird nicht in jeder Beziehung ausreichen, weil eben jeder neben dem gemeinsamen auch viel eigenthümliches hat. Aber je bedeutender eine Persönlichkeit war, und je weiter ihre geschichtliche Wirkung sich erstreckt hat, um so mehr wird ihre individuelle Besonderheit hinter die allgemeine geschichtliche Nothwendigkeit zurücktreten; denn die geschichtliche Bedeutung des Einzelnen beruht eben darauf, dass er das leistet, was durch ein allgemeineres Bedürfniss gefordert ist, und nur soweit diess der Fall ist, geht sein Werk in den allgemeinen Besitz über. | Das blos individuelle am Menschen ist auch das vergängliche, eine bleibende und in's grosse gehende Wirkung hat der Einzelne nur dann, wenn er sich mit seiner Persönlichkeit in den Dienst des Allgemeinen begiebt, und mit seiner besonderen Thätigkeit einen Theil der gemeinsamen Arbeit verrichtet.

Gilt diess aber nur vom Verhältniss der Einzelnen zu den Kreisen, denen sie zunächst angehören, und nicht ebenso auch vom Verhältniss der letztern zu den grösseren Ganzen, von denen sie ihrerseits umfasst sind? Jedem Volk und überhaupt jedem geschichtlich zusammengehörigen Theil der Menschheit ist die Richtung und das Maass seines geistigen Lebens theils durch die ursprünglichen Eigenthümlichkeiten seiner Mitglieder, theils durch die physischen und geschichtlichen Verhältnisse vorgezeichnet, die seine Entwicklung bestimmen. Kein Einzelner kann sich diesem gemeinsamen Charakter entziehen, auch wenn er es wollte, und wer zu einem geschichtlich bedeutenden Wirken berufen ist, der wird es nicht wollen; denn nur an dem Ganzen, dessen Glied er ist, hat er den Boden für seine Wirksamkeit, und nur aus diesem Ganzen fliesst ihm durch zahllose Kanäle, meist unbemerkt, der Nahrungsstoff zu, durch dessen freie Verarbeitung seine eigene geistige Persönlichkeit sich bildet und erhält. Aus demselben Grunde sind aber auch alle von der Vergangenheit abhängig. Jeder ist ein Kind seiner Zeit so gut wie seines Volkes, und so wenig er in's grosse wirken wird, wenn er nicht im Geist seines Volkes [1]) wirkt, ebensowenig wird er es, wenn er nicht auf dem Grunde der bisherigen geschichtlichen Errungenschaft steht. Wenn daher der geistige Besitz der Menschheit als das Werk freithätiger Wesen einer beständigen Veränderung unterworfen ist, so ist diese Veränderung nothwendig eine stetige, und das gleiche Gesetz der geschichtlichen Stetigkeit gilt auch von jedem kleineren Kreise, soweit er nicht durch äussere Einflüsse in seiner natürlichen Entwicklung gestört wird. Und da nun hiebei jeder Zeit die Bildung und Erfahrung der früheren zugutekommt, so wird die geschichtliche Entwicklung der Menschheit im ganzen und grossen eine Entwicklung zu immer höherer Bildung, ein Fortschritt sein; einzelne Völker jedoch und ganze Völkermassen können trotzdem durch äussere Stürme oder durch innere Erschöpfung in niedrigere | Bildungszustände zurückgeworfen werden, wichtige Seiten der menschlichen Bildung können lange Zeit brach liegen, der Fortschritt selbst kann sich zunächst auf indirektem Wege, durch die Auflösung einer unvollkommeneren Bildungsweise, vollziehen. Das Gesetz des geschichtlichen Fortschritts ist daher in seiner Anwendung auf das besondere dahin zu bestimmen, dass unter dem Fortschritt überhaupt nur die folgerichtige Entwicklung der Eigenschaften und Zustände verstanden wird, die in der Eigenthümlichkeit und den Verhältnissen eines Volks oder Bildungskreises ursprünglich angelegt sind; diese Entwicklung ist aber im einzelnen Fall nicht nothwendig eine Verbesserung, sondern es können auch Störungen und Zeiten des Verfalls kommen, in denen eine Nation oder eine Bildungsform sich auslebt, und andere Gestalten als Träger der Geschichte, vielleicht mühsam und mit langen Umwegen, sich durcharbeiten.

---

1) Oder überhaupt des Ganzen, dem er angehört, seiner Kirche, Schule u. s. w.

Eine Regel herrscht auch in diesem Fall in der geschichtlichen Entwicklung, sofern ihr Gang im ganzen durch die Natur der Sache bestimmt ist, nur ist jene Regel nicht so einfach, und dieser Gang nicht so geradlinig, wie es uns vielleicht zusagte. Und so wenig die Aufeinanderfolge und der Charakter der geschichtlichen Entwicklungsperioden zufällig ist, ebensowenig ist es die Anzahl und die Beschaffenheit der Entwicklungsreihen, die nebeneinander hergehen. Nicht als ob sie sich a priori, aus dem allgemeinen Begriff des Gebietes, um das es sich handelt, des Staats, der Religion, der Philosophie u. s. f. construiren liesse. Aber für jedes geschichtliche Ganze und für jede seiner Entwicklungsperioden sind durch seinen ursprünglichen Charakter, durch seine Verhältnisse und seine geschichtliche Stellung die Wege bezeichnet, die sich auf diesem Boden und unter diesen bestimmten Voraussetzungen betreten lassen; dass sie dann im Verlauf auch wirklich mit verhältnissmässiger Vollständigkeit betreten werden, darüber kann man sich so wenig verwundern, als über das Eintreffen irgend einer andern Wahrscheinlichkeitsrechnung. Denn so zufällige Umstände auch oft der Thätigkeit des Einzelnen ihren Anstoss und ihre Richtung geben, so natürlich und nothwendig ist es, dass unter einer grösseren Anzahl von Menschen eine Mannigfaltigkeit der Anlagen, des Bildungsganges, des Charakters, der Thätigkeiten und Lebensverhältnisse stattfindet, die gross genug ist, um Vertreter der verschiedenen unter den gegebenen Umständen möglichen Richtungen zu erzeugen, dass jede ge|schichtliche Erscheinung durch Anziehung oder durch Abstossung andere, die ihr zur Ergänzung dienen, hervorruft, dass die mancherlei Anlagen und Kräfte in Thätigkeit gesetzt werden, dass die verschiedenen möglichen Auffassungen einer Frage geltend gemacht, die verschiedenen Wege zur Lösung gegebener Aufgaben versucht werden. Der regelmässige Gang und die organische Gliederung der Geschichte ist, mit Einem Wort, kein apriorisches Postulat, sondern die Natur der geschichtlichen Verhältnisse und die Einrichtung des menschlichen Geistes bringt es mit sich, dass seine Entwicklung, bei aller Zufälligkeit des einzelnen, doch im grossen und ganzen einem festen Gesetz folgt, und wir brauchen den Boden der Thatsachen nicht zu verlassen, sondern wir dürfen den Thatsachen nur auf den Grund gehen, wir dürfen nur die Schlüsse ziehen, zu denen sie die Prämissen enthalten, um diese Gesetzmässigkeit in einem gegebenen Fall zu erkennen.

Was wir verlangen, ist demnach nur die vollständige Durchführung eines rein historischen Verfahrens, wir wollen die Geschichte nicht von oben herab construirt, sondern von unten herauf aus dem gegebenen Material aufgebaut wissen; dazu gehört aber allerdings auch, dass dieses Material nicht im Rohzustand belassen, dass durch eine eindringende geschichtliche Analyse das Wesen und der innere Zusammenhang der Erscheinungen erforscht werde.

Diese Fassung unserer Aufgabe wird nun, wie ich hoffe, den Bedenken nicht unterliegen, zu welchen die hegel'sche Geschichtsconstruction Anlass gegeben hat. Wenn sie wenigstens richtig verstanden wird, kann sie nie dazu führen, dass den Thatsachen Gewalt angethan, und die freie Bewegung der Geschichte einem abstrakten Formalismus geopfert wird; denn nur die geschichtlichen Ueberlieferungen und Thatsachen selbst sind es, aus denen wir auf den Zusammenhang des geschehenen schliessen, nur in dem frei erzeugten soll die geschichtliche Nothwendigkeit aufgesucht werden. Hält man dieses für unmöglich und widersprechend, so kann zunächst schon an die allgemeine Ueberzeugung von dem Walten einer göttlichen Vorsehung erinnert werden, worin doch wohl vor allem das liegt, dass der Gang der Geschichte nicht zufällig, sondern durch eine höhere Nothwendigkeit bestimmt sei. Wollen wir uns aber, wie billig, mit dem blossen Glauben nicht begnügen, so dürfen wir nur den Begriff der Freiheit genauer untersuchen, um uns | zu überzeugen, dass die Freiheit etwas anderes ist, als Willkühr und Zufall, dass die freie Thätigkeit des Menschen an dem ursprünglichen Wesen des Geistes und den Gesetzen der menschlichen Natur ihr angeborenes Maass hat, und dass vermöge dieser ihrer innern Gesetzmässigkeit auch das wirklich zufällige der einzelnen That im grossen des geschichtlichen Verlaufs sich zur Nothwendigkeit aufhebt [1]). Diesen Gang im einzelnen zu verfolgen, diess gerade ist die Hauptaufgabe der Geschichte.

---

[1]) Für die weitere Ausführung dieses Gedankens sei es mir erlaubt ausser dem früher bemerkten nochmals auf die obenangeführte Abhandlung der Theol. Jahrbücher zu verweisen.

Ob nun hiefür, sofern es sich um Geschichte der Philosophie handelt, eine eigene philosophische Ueberzeugung nothwendig oder auch nur vortheilhaft sei, diess würde man wohl kaum gefragt haben, wenn man sich nicht durch die Furcht vor einer philosophischen Geschichtsconstruction zum Verkennen dessen hätte verleiten lassen, was zunächst liegt. Sonst wenigstens wird kaum jemand behaupten, dass die Rechtsgeschichte z. B. von dem am richtigsten dargestellt werde, der keine juristische Ansicht, die Staatengeschichte von dem am besten, der für seine Person keinen politischen Standpunkt hat. Es ist schwer zu begreifen, warum es sich mit der Geschichte der Philosophie anders verhalten sollte; wie der Geschichtschreiber die Lehren der Philosophen auch nur verstehen, nach welchem Maasstab er ihre Bedeutung beurtheilen, wie er in den innern Zusammenhang der Systeme eindringen, wie er sich ein Urtheil über ihr gegenseitiges Verhältniss bilden soll, wenn ihn nicht feste philosophische Begriffe bei diesem Geschäft leiten. Je entwickelter aber und je übereinstimmender diese Begriffe sind, um so mehr müssen wir ihm auch ein bestimmtes System zuschreiben; und da nun doch deutlich entwickelte und widerspruchslose Begriffe dem Geschichtschreiber unstreitig zu wünschen sind, so können wir uns der Folgerung nicht entziehen, dass es nöthig und gut sei, wenn er ein eigenes philosophisches System zur Betrachtung der früheren Philosophie mitbringe. Möglich freilich, dass dieses System zu beschränkt ist, um ihm das Verständniss seiner Vorgänger durchaus zu erschliessen; möglich, dass er es auf die Geschichte in verkehrter Weise anwendet, dass er seine eigene Meinung in die Lehren der Früheren hineinträgt, dass er aus dem System construirt, was | er nur mit Hülfe desselben zu verstehen sich bemühen sollte. Nur mache man für diese Fehler der Einzelnen nicht den allgemeinen Grundsatz verantwortlich, und noch weniger hoffe man ihnen dadurch zu entgehen, dass man ohne eine eigene philosophische Ueberzeugung an die Geschichte der Philosophie geht, oder dass man, wie diess auch verlangt wurde [1], erst in und mit der Geschichte sich sein System bildet. Der menschliche Geist ist nun einmal nicht wie eine unbeschriebene Tafel, und die geschichtlichen Thatsachen spiegeln sich nicht einfach in ihm ab, wie das Lichtbild in der Metallplatte, sondern jede Auffassung eines gegebenen ist durch selbstthätige Beobachtung, Verknüpfung und Beurtheilung der Thatsachen vermittelt. Die geschichtliche Voraussetzungslosigkeit besteht daher nicht darin, dass man gar keine, sondern darin, dass man die richtigen Voraussetzungen zur Betrachtung des geschehenen mitbringt. Wer keinen philosophischen Standpunkt hat, ist desshalb doch nicht überhaupt ohne Standpunkt, wer sich über philosophische Fragen keine wissenschaftliche Ueberzeugung gebildet hat, der hat darüber eine unwissenschaftliche Meinung; sollen wir zur Geschichte der Philosophie keine eigene Philosophie mitbringen, so heisst diess, wir sollen für ihre Behandlung den unwissenschaftlichen Vorstellungen vor wissenschaftlichen Begriffen den Vorzug geben. Und nichts anderes ergiebt sich auch, wenn gesagt wird, der Geschichtschreiber solle sich in und mit der Geschichte sein System bilden, er solle sich durch die Geschichte von einem vorausgesetzten System emancipiren lassen, um dann erst durch sie das wahre, universelle zu gewinnen. Aus welchem Standpunkt soll er denn die Geschichte selbst betrachten, damit sie ihm diesen Dienst leistet? Aus dem beschränkten, unwahren, von dem er befreit werden muss, damit er die Geschichte richtig auffasst, oder aus dem universellen, zu dem ihm die Geschichte erst verhelfen soll? Jenes ist offenbar so unthunlich, wie dieses, und so bleiben wir schliesslich in dem Kreise, dass nur der die Geschichte der Philosophie ganz versteht, der die vollendete Philosophie besitzt, und nur der zur wahren Philosophie kommt, den das Verständniss der Geschichte zu ihr hinführt. Dieser Kreis ist auch nie ganz zu durchbrechen: die Geschichte der Philosophie ist | die Probe für die Wahrheit der Systeme und ein philosophisches System ist die Bedingung für das Verständniss der Geschichte; je wahrer und umfassender eine Philosophie ist, um so vollständiger wird sie uns die Bedeutung der früheren erkennen lehren, und je unverständlicher uns die Geschichte der Philosophie bleibt, um so mehr Grund haben wir, an der Wahrheit unserer eigenen philosophischen Begriffe zu zweifeln. Was aber hieraus folgt, ist nur dieses, dass wir die wissenschaftliche Arbeit auf dem geschichtlichen so wenig, als auf dem philosophischen Gebiete, jemals für beendigt halten dürfen. Wie vielmehr überhaupt Philosophie und Erfahrungswissenschaft sich gegenseitig fördern und bedingen, so verhält es sich auch hier; jeder Fortschritt der philosophischen Erkenntniss eröffnet der geschichtlichen Betrachtung neue Gesichtspunkte, erleichtert ihr das Verständniss der früheren Systeme, ihres Zusammenhangs und ihres Verhältnisses, umgekehrt belehrt aber auch jede neugewonnene Einsicht in die Art, wie die Aufgaben der philosophischen Forschung von andern gefasst und gelöst worden sind, in die Gründe, den inneren Zusammenhang und die Consequenzen ihrer Annahmen, uns selbst über die Fragen, deren Beantwortung der Philosophie obliegt, über die verschiedenen Wege, welche sie hiefür einschlagen kann, und über die Erfolge, die sie von jedem derselben zu erwarten hat.

---

[1] Wirth, in den Jahrbüchern der Gegenwart 1844, 709 f.

Doch es ist Zeit, unserem Gegenstand selbst näher zu treten.

Zweiter Abschnitt.

Vom Ursprung der griechischen Philosophie.

1. Die Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation.

Soll die griechische Philosophie aus ihren Entstehungsgründen erklärt werden, so wird es sich zunächst fragen, welches überhaupt der geschichtliche Zusammenhang war, aus dem sie entsprungen ist; ob sie sich als ein einheimisches Erzeugniss aus dem Geist und den Bildungszuständen des griechischen Volkes entwickelt hat, oder ob sie aus der Fremde auf den hellenischen Boden verpflanzt und unter fremden Einflüssen grossgenährt wurde. Die Griechen selbst waren bekanntlich schon frühe geneigt, den orientalischen Völkern, den einzigen, deren Bildung der ihrigen vorangieng, einen Antheil an der Entstehung ihrer Philosophie zuzuschreiben; doch sind es in der älteren Zeit immer nur einzelne Lehren, die in dieser Weise aus dem Orient hergeleitet werden [1]). Dass die griechische Philosophie im ganzen ebendaher stamme, diess wurde zuerst, so viel uns bekannt ist, nicht von Griechen, sondern von Orientalen behauptet. Die griechisch gebildeten Juden der alexandrinischen Schule suchten durch diese Behauptung die angebliche Uebereinstimmung ihrer Religionsschriften mit den Lehren der Hellenen ihrem Standpunkt und Interesse gemäss zu erklären [2]); und in ähnlicher Weise rühmten sich die ägyptischen Priester, nachdem sie unter den Ptolemäern mit der griechischen Philosophie bekannt geworden waren, der Weisheit, welche nicht blos Propheten und Dichter, sondern auch Philosophen, bei ihnen geholt haben sollten [3]).

---

[1]) M. vgl. in dieser Beziehung tiefer unten die Abschnitte über Pythagoras und Plato.

[2]) Das nähere hierüber in dem Abschnitt über die jüdisch-alexandrinische Philosophie.

[3]) Bei Herodot findet sich noch nichts von einer ägyptischen Abkunft der

Etwas später fand diese Annahme bei den Griechen selbst | Eingang: als die griechische Philosophie, an der eigenen Kraft verzweifelnd, von höheren Offenbarungen das Heil zu erwarten, und in den religiösen Ueberlieferungen solche Offenbarungen aufzusuchen begann, da war es natürlich, dass auch für die Lehren der alten Denker der gleiche Ursprung vorausgesetzt wurde; und je weniger sich nun diese Lehren aus der einheimischen Tradition der Griechen erklären liessen, um so eher vermuthete man ihre Quelle bei Völkern, die längst als die Lehrer der Hellenen gepriesen wurden, und von deren Weisheit man sich schon desshalb die höchste Vorstellung bildete, weil alles, was man nicht kennt,

---

griechischen Philosophie; dagegen behauptet er allerdings nicht blos von einzelnen griechischen Kulten und Lehren, wie namentlich der Dionysosverehrung und dem Seelenwanderungsglauben (II, 49. 123), dass sie aus Aegypten nach Griechenland verpflanzt seien, sondern er sagt II, 52 auch ganz allgemein: die Pelasger haben anfangs die Götter nur unter diesem allgemeinen Namen verehrt, erst später haben sie die Namen ihrer Götter (mit wenigen, c. 50 aufgezählten Ausnahmen) aus Aegypten erhalten. Dass sich nun diese Behauptung zunächst auf die Aussage der ägyptischen Priester stützt, wird schon durch c. 50 wahrscheinlich; noch bestimmter erhellt es aus c. 54, wo Herodot aus dem Munde dieser Priester eine Erzählung über zwei Frauen mittheilt, die von Phöniciern aus dem ägyptischen Theben entführt, die eine in Hellas, die andere in Libyen die ersten Orakel gestiftet haben — eine offenbar aus der dodonäischen Legende von den zwei Tauben (ebd. c. 55) durch rationalistische Umdeutung gebildete Geschichte, welche aber von den Priestern dem glaubensbereiten Fremdling durch die Versicherung empfohlen wird, was sie ihm über das Schicksal jener Frauen mittheilen, haben sie durch viele Nachforschungen erkundet. Wie nun hier die Aegyptier sich für die Stammväter der griechischen Religion ausgeben, so behaupten sie das gleiche später in Betreff der griechischen Philosophie. So berichtet schon Krantor bei Prokl. in Tim. 24, B, mit Bezug auf den platonischen Mythus von den Athenern und Atlantiden: μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ προφῆται τῶν Αἰγυπτίων ἐν στήλαις ταῖς ἔτι σωζομέναις ταῦτα γεγράφθαι λέγοντες, und er giebt uns damit zugleich einen höchst schätzbaren Fingerzeig für die Würdigung derartiger Aussagen; und Diodor bezeugt I, 96: die ägyptischen Priester erzählen ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις, dass Orpheus, Musäus, Homer, Lykurg, Solon u. s. w. zu ihnen gekommen seien; ferner Plato, Pythagoras, Eudoxus, Demokritus, Oenopides aus Chios; wie denn auch Reliquien dieser Männer bei ihnen gezeigt werden. Von den Aegyptern haben dieselben die Lehren, Künste und Einrichtungen entlehnt, welche durch sie zu den Hellenen gekommen seien; so namentlich Pythagoras seine Geometrie, seine Zahlenlehre und den Glauben an Seelenwanderung, Demokrit sein astronomisches Wissen, Lykurg, Plato und Solon ihre Gesetze.

die Einbildungskraft zu reizen, und in dem geheimnissvollen Nebel, durch den es gesehen wird, sich weit grösser auszunehmen pflegt, als es in der Wirklichkeit ist. So verbreitete sich seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus, hauptsächlich von Alexandria aus, der Glaube, dass die bedeutendsten unter den alten Philosophen den Unterricht orientalischer Priester und Weisen benützt, und ihre eigenthümlichsten Lehren aus dieser Quelle geschöpft haben. Diese Meinung wurde in den folgenden Jahrhunderten immer allgemeiner, und die späteren Neuplatoniker insbesondere trieben sie so auf die Spitze, dass die Philosophen, wie sie sich die Sache vorstellten, kaum noch etwas anderes gewesen wären, als die Verbreiter von Lehren, die in den Ueberlieferungen der asiatischen Völker schon längst fertig vorlagen. Kein Wunder, dass die christlichen Gelehrten bis über die Reformation herab in denselben Ton einstimmten, und weder die jüdischen Behauptungen über die Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der alttestamentlichen Religion, noch die Erzählungen in Zweifel zogen, die den alten Philosophen Phönicier und Aegypter, Babylonier, Perser und Inder zu Lehrern gaben 1). Die neuere Wissenschaft hat die Fabeln der Juden vom Verkehr griechischer Weisen mit Moses und den Propheten längst einstimmig beseitigt; dagegen konnte die Annahme, dass die griechische Philosophie ganz oder theilweise aus dem heidnischen Orient stamme, theils sachlich mehr für sich anführen, theils kam ihr die hohe Meinung von der Weisheit der orientalischen Völker zu statten, welche seit dem allmählichen Bekanntwerden chinesischer, persischer und indischer Religionsurkunden und seit der Erforschung des ägyptischen Alterthums aufkam, und welche auch durch philosophische Spekulationen über eine Uroffenbarung und ein goldenes Weltalter unterstützt wurde. | Eine nüchternere Philosophie freilich wusste sich von der Wahrheit dieser Spekulationen nicht zu überzeugen, und besonnene Geschichtsforscher

---

1) Unter ihnen giengen wieder die Alexandriner allen andern voran. Clemens besonders führt dieses Thema in seinen Stromata mit Vorliebe aus; ihm ist z. B. Plato einfach ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος (Strom. I, 274, B), und die hellenischen Philosophen im allgemeinen haben Theile der Wahrheit von den ebräischen Propheten entlehnt und für ihr Eigenthum ausgegeben (ebd. 312, C. 320, A).

suchten vergebens die Spuren der hohen Bildung, welche die Urzeit unseres Geschlechts geschmückt haben sollte. So ist denn auch die Bewunderung jener orientalischen Philosophie, von welcher den Griechen, nach der Meinung ihrer enthusiastischen Verehrer, nur Bruchstücke zugekommen wären, bedeutend herabgestimmt worden, seit wir über ihre wahre Beschaffenheit besser unterrichtet sind; und indem man zugleich von der früheren unkritischen Vermengung verschiedenartiger Denkweisen zurückkam, und jede Vorstellung in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit und in ihrem Zusammenhang mit der Eigenthümlichkeit und den Zuständen der Völker zu betrachten sich gewöhnte, so war es natürlich, dass von den Kennern des klassischen Alterthums der Unterschied des griechischen vom orientalischen und die Selbständigkeit der griechischen Bildung wieder stärker betont wurde. Doch hat es auch in der neuesten Zeit nicht an solchen gefehlt, die einen entscheidenden Einfluss des Orients auf die älteste griechische Philosophie behauptet haben, und die ganze Frage scheint überhaupt noch nicht so völlig erledigt, dass sich die Geschichte der Philosophie ihrer wiederholten Erörterung entziehen dürfte.

Dabei ist aber ein Punkt zu bemerken, dessen Nichtbeachtung nicht selten Verwirrung in diese Untersuchung gebracht hat. Einen Einfluss orientalischer Anschauungen auf die griechische Philosophie kann in gewissem Sinn auch der annehmen, welcher dieselbe für ein rein griechisches Erzeugniss hält. Die Griechen stammen mit den übrigen indogermanischen Völkern aus Asien, und sie müssen aus dieser ihrer ältesten Heimat schon ursprünglich, zugleich mit ihrer Sprache, die allgemeinen Grundlagen ihrer Religion und Sitte mitgebracht haben. Nachdem sie sodann ihre späteren Wohnsitze erreicht hatten, waren sie fortwährend den Einwirkungen ausgesetzt, die von orientalischen Völkern ausgehend, theils über Thracien und den Bosporus, theils über das ägäische Meer und seine Inseln an sie gelangten; denn dass solche Einwirkungen stattfanden, ist unbestreitbar, wenn auch über ihren Umfang und über die geschichtlichen Verhältnisse, wodurch sie herbeigeführt wurden, verschiedene Ansichten möglich sind. Die griechische Eigenthümlichkeit steht daher schon in ihrer Entstehung unter dem Einfluss des orien|talischen Geistes, und die griechische Religion insbesondere lässt sich nur unter der Voraussetzung begreifen, dass zu dem Glauben der griechischen Urzeit, und in geringerer Ausdehnung selbst zu dem des homerischen Zeitalters, von Nord- und Südosten her fremde Kulte und Religionsideen hinzukamen; den jüngsten von diesen eingewanderten Göttern, wie Dionysos, Cybele und der phönicische Herakles, lässt sich ihr auswärtiger Ursprung jetzt noch sicher genug nachweisen, wogegen wir uns bei andern, so weit die Untersuchung bis jetzt vorgerückt ist, mit unbestimmteren Vermuthungen begnügen müssen. Sofern es sich jedoch um den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie handelt, können nur diejenigen orientalischen Einflüsse in Betracht kommen, welche nicht erst durch die griechische Volksreligion oder überhaupt durch das griechische Wesen in seiner eigenthümlichen Ausbildung vermittelt sind; denn soweit dieses der Fall ist, haben wir die Philosophie der Griechen jedenfalls zunächst als ein Erzeugniss des griechischen Geistes zu betrachten, wie aber dieser selbst sich gebildet hat, diess hat nicht die Geschichte der Philosophie zu untersuchen. Nur soweit sich das orientalische in seiner Besonderheit neben dem griechischen erhalten hat, gehört es hieher, und nur wenn wahr wäre, was RÖTH behauptet [1]), dass die Philosophie nicht aus den Kulturzuständen und dem geistigen Leben der griechischen Völker entsprungen, sondern als etwas ausländisches zu ihnen verpflanzt sei, dass der ganze ihr zu Grunde liegende Vorstellungskreis schon ganz fertig aus der Fremde gekommen sei, nur dann könnten wir diese Philosophie schlechtweg aus dem Orient herleiten. Ist sie dagegen zunächst aus dem eigenen Nachdenken der griechischen Philosophen hervorgegangen, so ist sie der Hauptsache nach einheimischen Ursprungs, und die Frage kann bereits nicht mehr die sein, ob sie als Ganzes aus dem Orient kam, sondern es handelt sich nur noch darum, ob überhaupt orientalische Lehren zu ihrer Entstehung mitgewirkt haben, wie weit sich dieser fremde Einfluss erstreckt, und inwiefern sich das eigenthümlich orientalische, in seinem Unterschied vom hellenischen, in ihr noch erkennen lässt. Diese verschiedenen Fälle wurden bisher nicht immer deutlich genug auseinandergehalten, und namentlich die Vertheidiger orientalischer Einflüsse haben es | nicht selten versäumt, sich darüber zu erklären, ob das orientalische unmittelbar oder durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie kam. Zwischen beidem ist aber kein geringer Unterschied, und nur der erstere Fall ist es, der uns hier beschäftigt.

---

[1]) Geschichte unserer abendländischen Philosophie I, 74. 241.

Die Behauptung, dass die griechische Philosophie ursprünglich aus dem Orient stamme, gründet sich theils auf die Angaben der Alten, theils auf die innere Verwandtschaft, die man zwischen griechischen und orientalischen Lehren zu bemerken glaubte. Der erste von diesen Beweisen ist jedoch sehr unzureichend. Die Späteren allerdings, namentlich die Anhänger der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule, wissen viel von der Weisheit zu sagen, die einem Thales, Pherecydes und Pythagoras, einem Demokrit und Plato, aus dem Unterricht der ägyptischen Priester, der Chaldäer, der Magier, selbst der Brahmanen zugeflossen sein soll. Allein dieses Zeugniss hätte doch nur dann einen Werth für uns, wenn wir annehmen dürften, dass es sich auf eine zuverlässige, in die Zeit jener Philosophen selbst hinaufreichende Ueberlieferung gründe. Aber wer giebt uns dafür eine Bürgschaft? Die Angaben jener jüngeren Schriftsteller über die alten Philosophen lassen sich selbst dann nur mit Behutsamkeit gebrauchen, wenn sie ihre Gewährsmänner nennen; denn ihr geschichtlicher Sinn und ihr kritischer Blick ist fast ausnahmslos so stumpf, und die dogmatischen Voraussetzungen der späteren Philosophie drängen sich bei ihnen so massenhaft in die Geschichte ein, dass wir nur den wenigsten von ihnen eine treue Berichterstattung aus ihren Quellen, keinem einzigen ein richtiges Urtheil über den Werth und Ursprung dieser Quellen, eine sichere Unterscheidung des ächten und unächten, des fabelhaften und des geschichtlichen zutrauen können. Wo vollends von ihnen ohne bestimmte Nachweisung der Zeugen über Plato oder Pythagoras oder sonst einen der alten Philosophen etwas erzählt wird, was nicht von sonsther bekannt ist, da dürfen wir unbedingt überzeugt sein, dass dieser Erzählung weit in den meisten Fällen weder eine Thatsache noch eine achtungswerthe Ueberlieferung, sondern höchstens ein unverbürgtes Gerücht, noch öfter vielleicht ein Missverständniss, eine pragmatische Vermuthung, eine dogmatische Voraussetzung oder auch eine absichtliche Erdichtung zu Grunde liegt; und es gilt diess ganz besonders von der Frage über das Verhältniss jener Philosophen zum Orient, da einerseits die Orientalen die stärksten Motive der Eitelkeit und des Vortheils hatten, um eine orientalische Abkunft der griechischen Wissenschaft und Bildung zu erdichten, andererseits die Griechen nur zu geneigt waren, diesen Anspruch sich gefallen zu lassen. Gerade im vorliegenden Fall haben wir es aber nur mit solchen Angaben zu thun, deren Herkunft nicht näher nachgewiesen wird, und diese Angaben stehen in einem so verdächtigen Zusammenhang mit dem eigenen Stand|punkt der Schriftsteller, dass es sehr voreilig wäre, weitgreifende geschichtliche Annahmen auf einen so unsicheren Grund zu bauen. Lassen wir aber diese unzuverlässigen Zeugnisse bei Seite, um uns an die älteren Berichterstatter zu halten, so führen uns diese theils lange nicht so weit, wie die späteren, theils beruhen auch ihre Aussagen oft mehr auf Vermuthung, als auf geschichtlichem Wissen. Dass Pythagoras in Aegypten gewesen sei und seine ganze Philosophie dort her habe, sagt zuerst Isokrates in einer Stelle, die der rednerischen Erdichtung mehr als verdächtig ist; Herodot weiss noch nichts von seiner Anwesenheit in Aegypten, und lässt ihm von dort nur wenige Lehren und Gebräuche aus dritter Hand zukommen. Zuverlässiger sind Demokrit's weite Reisen bezeugt, aber was er auf denselben von Barbaren gelernt hat, darüber ist uns nichts sicheres überliefert, denn das Mährchen von dem phönicischen Atomiker Mochus verdient keinen Glauben [1]). Auch Plato's ägyptische Reise scheint geschichtlich, und ist jedenfalls ungleich besser beglaubigt, als die späten und unwahrscheinlichen Angaben über seine Bekanntschaft mit Phöniciern, Juden, Chaldäern und Persern; aber so viel auch jüngere Schriftsteller über die Früchte dieser Reise zu sagen, oder richtiger zu rathen wissen, Plato selbst spricht seine Meinung von der Weisheit der Aegypter deutlich genug aus, wenn er den Hellenen den Sinn für Wissenschaft, den Aegyptern ebenso, wie den Phöniciern, die Liebe zum Erwerb als unterscheidende Eigenthümlichkeit beilegt [2]). Wirklich sind es auch nur technische Fertigkeiten und staatliche Einrichtungen, nicht philosophische Entdeckungen, die er an verschiedenen Orten von ihnen zu rühmen weiss [1]); dass er philosophisches von ihnen gelernt hätte, davon findet sich weder bei ihm selbst noch in der glaubwürdigen Ueberlieferung eine Spur. So schrumpfen also die Nachrichten über eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von den Orientalen, sobald wir das ganz unsichere beseitigen, und das übrige seinem wirklichen Sinn gemäss auffassen, auf wenige Angaben zusammen, diese selbst sind nicht über allen Zweifel erhaben, und auch im besten Fall können sie nur beweisen, dass die Griechen vom Orient her vereinzelte Anregungen, nicht aber, dass sie eine umfassende wissenschaftliche Einwirkung erfuhren.

---

[1]) Das nähere über diese und die verwandten Behauptungen tiefer unten.

[2]) Rep. IV, 435, E, eine Stelle, auf die Ritter in seiner umsichtigen Untersuchung über den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie (Gesch. der Philos. I, 153 ff.) mit Recht das grösste Gewicht legt.

Ein bedeutenderes Ergebniss glaubt man aus der inneren Verwandtschaft der griechischen Systeme mit orientalischen Lehren zu gewinnen. Wie es sich aber freilich näher damit verhalte, darüber sind auch die zwei neuesten Vertheidiger dieser Ansicht keineswegs einig. Während es Gladisch [2]) augenscheinlich findet, dass sich in den bedeutendsten unter den vorsokratischen Systemen die Weltansicht der fünf orientalischen Hauptvölker ohne eine erhebliche Veränderung ihres Inhalts wiederholt habe, im pythagoreischen die chinesische, im heraklitischen die persische, im eleatischen die indische, im empedokleischen die ägyptische, im anaxagorischen die jüdische, so erklärt Röth [3]) nicht minder bestimmt, die ältere griechische Spekulation sei aus der ägyptischen Glaubenslehre entstanden; in der ganzen älteren Zeit bis auf Plato einschliesslich sei der ägyptische Ideenkreis überwiegend, dem ägyptischen seien aber auch noch zoroastrische Vorstellungen beigemischt, doch in grösserem Maass nur bei einzelnen Denkern, wie Demokrit und Plato; erst in Aristoteles mache sich das griechische Denken frei von diesen Einflüssen, aber im Neuplatonismus trete die ägyptische Spekulation nochmals in verjüngter Gestalt auf, während gleichzeitig aus dem zoroastrischen Ideenkreis, doch nicht ohne Einwirkung des ägyptischen Wesens, das Christenthum hervorgehe.

---

[1]) Phädr. 274, C. Phileb. 18, B. Gess. VII, 819, A. II, 656, D. VII, 799, A. Tim. 21, E vgl. Epin. 986, E. S. Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil. I, 143.

[2]) Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte, 2 Th. 1841. 1844. Das Mysterium der ägypt. Pyramiden und Obelisken 1846. Ueber Heraklit. Zeitschr. f. Alterthums-Wissensch. 1846, Nr. 121 f. 1848, Nr. 28 ff. Die verschleierte Isis 1849. Empedokles und die Aegypter 1858. Herakleitos und Zoroaster 1859. Anaxagoras und die Israeliten 1864. Die Hyperboreer und die alten Schinesen 1866. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtl. Entwicklung 1852. Ich halte mich im folgenden zunächst an diese letztere Schrift.

[3]) Gesch. uns. abendl. Phil. I, 74 ff. 228 f. 459 f. Später, im zweiten Theil dieser Schrift, lässt er die zoroastrische Lehre schon in die pythagoreische Schule eindringen; näheres hierüber in dem Abschnitt über die Pythagoreer.

Bei unbefangener Prüfung der geschichtlichen Thatsachen werden wir weder der einen noch der anderen von diesen Annahmen beitreten, und den wesentlich orientalischen Ursprung und Charakter | der griechischen Philosophie überhaupt nicht wahrscheinlich finden können. Die Beobachtung, welche GLADISCH gemacht zu haben glaubt, liesse sich, wenn sie Grund hätte, auf eine doppelte Weise erklären: man könnte entweder eine wirkliche Abhängigkeit der pythagoreischen Philosophie von chinesischen, der eleatischen von indischen Lehren u. s. f. annehmen, oder man könnte ihr Zusammentreffen mit diesen Lehren für etwas ansehen, was sich ohne einen äusseren Zusammenhang beider vermöge der Universalität des griechischen Geistes von selbst gemacht habe. Aber im letzteren Fall erhielten wir aus dieser Erscheinung keinen Aufschluss über die Entstehung der griechischen Philosophie, und so auffallend die Thatsache auch wäre, zum geschichtlichen Verständniss der griechischen Wissenschaft würde sie kaum etwas beitragen. Soll dagegen ein äusserer, geschichtlicher Zusammenhang zwischen den genannten griechischen Systemen und ihren orientalischen Vorbildern stattfinden, so müsste doch die Möglichkeit einer solchen Verbindung irgendwie nachgewiesen, es müsste aus der Betrachtung der geschichtlichen Verhältnisse wahrscheinlich gemacht werden, dass einem Pythagoras und Parmenides diese genaue Kunde von chinesischen und indischen Lehren zukommen konnte, es müsste endlich die unbegreifliche Erscheinung erklärt werden, dass die verschiedenen orientalischen Ideen auf dem Wege nach Griechenland und in Griechenland selbst sich nicht vermischt hätten, sondern gesondert neben einander hergegangen wären, um ebenso viele griechische Systeme, und zwar genau in der Aufeinanderfolge zu erzeugen, die der geographischen und geschichtlichen Stellung jener Völker entspräche. Aber es verhält sich mit dem Thatbestand selbst ganz anders, als GLADISCH behauptet. Die vorsokratischen Systeme, weit entfernt „ganz dieselben“ zu sein, wie die Lehren der orientalischen Völker, die GLADISCH mit ihnen zusammenstellt, zeigen, genauer betrachtet, nur eine so unbestimmte oder vereinzelte Aehnlichkeit mit denselben, dass wir einen tieferen Zusammenhang beider zu vermuthen durchaus kein Recht haben. Die pythagoreische Zahlenlehre und die pythagoreische Lebensordnung soll mit „der chinesischen“ identisch sein. Wie es jedoch mit den Angaben bestellt ist, welche zur Begründung dieser Behauptung aus chinesischen Schriften und aus europäischen Werken über China beigebracht werden, in wie weit uns das chinesische in jedem einzelnen Fall authentisch über|liefert ist, welcher Zeit und welcher Schule jede von den benützten chinesischen Schriften angehört, welchen Sinn jeder Ausspruch durch den Zusammenhang erhält, diess hat GLADISCH nicht näher untersucht, und auch mir ist eine Untersuchung dieser entscheidenden Vorfragen nicht möglich. Aber wollte man auch seine Darstellung in dieser Beziehung als richtig anerkennen, so wäre doch die Uebereinstimmung des pythagoreischen mit chinesischem weit nicht so gross, wie er glaubt. Gerade die Grundbestimmung des pythagoreischen Systems, dass die Zahlen die Substanz der Dinge selbst seien, suchen wir bei den Chinesen vergebens, andererseits fehlt der pythagoreischen Lehre die Gleichstellung des ungeraden mit dem himmlischen, des geraden mit dem irdischen, und wenn wir die späteren Berichte von den ächt pythagoreischen Sätzen unterscheiden, die Gleichstellung des Eins mit der Gottheit; die Grundanschauung der chinesischen Reichsreligion ohnedem, dass der Himmel der höchste Gott sei, findet keine Analogie im Pythagoreismus. Mögen daher auch beide Systeme die Weltordnung auf Zahlenverhältnisse zurückführen, an den Zahlen das ungerade und das gerade als vollkommenes und unvollkommenes unterscheiden, das dekadische System als arithmetisches Grundverhältniss betrachten, die Entfernungen der Töne nach der Zwei- und Dreizahl und ihren Potenzen berechnen: diess beweist nur, dass die gleichen, in der Natur der Sache begründeten, Beobachtungen von verschiedenen auf entsprechende Weise gemacht werden können, für eine Identität der chinesischen Weltansicht mit der pythagoreischen reicht dieser Beweis nicht entfernt aus. Fällt doch auch das astronomische System der Pythagoreer, eine ihrer hervortretendsten Eigenthümlichkeiten, mit dem, was uns von der chinesischen Astronomie berichtet wird, durchaus nicht zusammen, und noch weniger lässt sich die hellenische Schönheit, das sittliche Maass und die freie Ordnung des pythagoreischen Lebens mit der mechanischen Regelmässigkeit des chinesischen, oder der pythagoreische Bund, diese politische, auf freier Vereinigung und aristokratischem Bürgerthum beruhende Schöpfung, mit dem versteinerten chinesischen Familienstaat vergleichen. Nicht anders steht es auch mit den andern Zusammenhängen, die GLADISCH entdeckt haben will. Heraklit soll die zoroastrische Lehre wiederholen. Und doch kennt weder jener den ursprünglichen Gegensatz eines guten und eines bösen | Gottes, noch kennt diese die heraklitische Grundlehre vom Fluss aller Dinge, ihre Entstehung aus Einem Urstoff, die von Heraklit so stark betonte Einheit und Harmonie alles Seins, in welcher der Gegensatz des Guten und Bösen verschwindet, und die ganze physikalische Naturerklärung des ephesischen Philosophen [1]). Ebensowenig kann die eleatische Lehre auf Eine Linie mit der „indischen“ Theologie gestellt werden. Nicht einmal die Wedantaphilosophie, an die GLADISCH allein denkt, trägt diesen Charakter, denn mag dieses System auch alle Erscheinung für eine Täuschung und die Gottheit allein für das Wirkliche erklären, so ist es doch weit entfernt, die Vielheit und das Werden mit der strengen Consequenz eines Parmenides ganz zu läugnen, sondern eben jenes unwirkliche ist ihm zugleich die Gestalt, in die Brahm sich verwandelt. Es steht daher im ganzen dem Neuplatonismus ungleich näher, als der eleatischen Lehre vom Seienden. Aber die Wedanta ist ja nur Eine von den vielen indischen Schulen, und nur ein Erzeugniss der späteren Reflexion, die ursprüngliche „indische“ Lehre, die alte Dogmatik der brahmanischen Religion, lautet ganz anders, ihr Naturpantheismus steht noch nicht in diesem negativen Verhältniss zur Erscheinungswelt. Wenn weiter Empedokles zum Aegypter

---

1) Weiteres in dem Abschnitt über Heraklit.

gemacht wird, und wenn zum Beweis hiefür auch solches angeführt wird, das er augenscheinlich theils von den Pythagoreern, theils von Parmenides entlehnt hat, so ist nicht abzusehen, warum das gleiche bei jenem ägyptisch, bei diesen indisch oder chinesisch sein soll. Zudem ist aber das Bild, welches GLADISCH von der ägyptischen Lehre entwirft [1]), von geschichtlicher Urkundlichkeit weit entfernt [2]), und auch seine Darstellung des empedokleischen Systems ist nicht durchaus richtig. Davon nicht zu reden, dass man ebensoviel persisches, als ägyptisches, bei Empedokles finden könnte, z. B. in dem Gegensatz der Liebe und des Hasses und in der Lehre von den wechselnden Weltzuständen. Noch augenfälliger ist der Unterschied zwischen der anaxagorischen, aus rein wissenschaftlichen Beweggründen entsprungenen, rein physikalisch gehaltenen Theorie und der jüdischen Theologie, der es um ganz andere Dinge zu thun ist; und auch die mosaische Lehre von der Weltschöpfung wird gründ|lich verkannt, wenn man ihr den Satz von der chaotischen Einheit aller Stoffe und ihrer Scheidung durch den unendlichen reinen Geist unterschiebt. Wie kann man endlich überhaupt in Systemen, die sich im unläugbarsten geschichtlichen Zusammenhang aus einander entwickelt haben, nur eine Wiederholung von Vorstellungen suchen, welche ausser diesem Zusammenhang schon gegeben waren, und mit welchem Recht kann man unter den vorsokratischen Lehren so wichtige Erscheinungen, wie die älteste jonische Physik und die Atomistik, übergehen? Schon diese Lücken sind für eine Geschichtsconstruction, wie sie uns hier geboten wird, mehr als bedenklich.

Was RÖTH betrifft, so hätte sich seine Ansicht erst an der Untersuchung der einzelnen griechischen Systeme bewähren müssen. So weit er sie aber ausgeführt hat, kann ich ihr schon desshalb nicht beistimmen, weil ich in seiner Darstellung der ägyptischen Theologie gleichfalls kein treues geschichtliches Bild zu

---

1) Vier unveränderliche Grundstoffe, eine kugelgestaltige, in der Folge durch den Streit zerrissene, Urwelt, ein weltbildender Geist u. s. w.

2) Denn Manetho und Diodor sind so wenig, als andere Griechen dieser späteren Zeit, unverdächtige Zeugen, sie sagen aber auch nur theilweise das, was GLADISCH bei ihnen findet.

erkennen vermag. Ich kann hier allerdings nicht auf religionsphilosophische Erörterungen eingehen, so viel auch von hier aus gegen die Annahme [1]) zu erinnern wäre, dass nicht Vorstellungen von persönlichen Wesen, sondern abstrakte Begriffe, wie die des Geistes, der Materie, der Zeit und des Raumes, den ursprünglichen Inhalt des ägyptischen, oder irgend eines andern alten Religionsglaubens gebildet haben. Auch die Prüfung der Ergebnisse, die Röth aus orientalischen Schriften und hieroglyphischen Denkmälern ableitet, muss ich kundigeren überlassen. Für den Zweck der vorliegenden Untersuchung genügt jedoch die Bemerkung, dass sich diejenige Verwandtschaft der ägyptischen und persischen Lehren mit griechischen Mythen und Philosophemen, welche Röth annimmt [2]), selbst unter Voraussetzung seiner Erklärungen nicht erweisen lässt, sobald man nicht unzuverlässigen Gewährsmännern, unsicheren Vermuthungen und bodenlosen Etymologieen ein ganz ungebührliches Vertrauen schenkt. Wäre freilich jede Uebertragung griechischer Götternamen auf ausländische Gottheiten ein vollgültiger Beweis für die Identität der Götter, so würde sich die griechische Religion von der ägyptischen kaum unterscheiden; wäre es erlaubt, auch da nach barbarischen Etymologieen zu suchen, wo die griechische Bedeutung | eines Wortes auf der Hand liegt [3]), so möchten wir mit den Namen vielleicht auch die ganze Göttersage aus dem Orient nach Griechenland einwandern lassen [4]); wären Jamblich und Hermes Trismegi-

---

1) A. a. O. S. 50 f. 228. 131 ff.

2) z. B. S. 131 ff. 278 ff.

3) Wie wenn Röth z. B. Pan aus dem ägyptischen erklärt, *Deus egressus*, der emanirte Schöpfergeist (a. a. O. 140. 284), und Persephone (S. 162) gleichfalls aus dem ägyptischen, die Tödterin des Perses, d. h. des Bore = Seth oder Typhon, so augenfällig auch für Πὰν die Wurzel πάω, jon. πατέομαι, lat. *pasco*, bei Περσεφόνη sammt Πέρσης und Περσεὺς die Abstammung von πέρθω ist, so wenig endlich die griechische Mythologie von einem Schöpfergeist Pan oder einem Perses, in der Bedeutung Typhon's (mag auch ein hesiodischer Titane so genannt werden), oder gar von einer Tödtung dieses Perses durch Persephone weiss.

4) Auch dann aber freilich wohl kaum so leicht weg, wie Röth, der auf die eben angeführte Etymologie hin den ganzen Mythus vom Raub der Persephone und den Wanderungen der Demeter, ohne einen einzigen Quellenbeleg, in die ägyptische Mythologie überträgt, um dann zu behaupten, er sei erst von hier aus zu den Griechen gekommen, a. a. O. S. 162.

stus klassische Zeugen über das ägyptische Alterthum, so möchten wir uns der uralten Urkunden, mit denen sie uns bekannt machen [1], und der griechischen Philosopheme, die sie in altägyptischen Schriften gefunden haben wollen [2], erfreuen; wäre die Atomenlehre des Phöniciers Mochus eine geschichtliche Thatsache, so möchten wir uns mit Röth [3]) abmühen, in dem Urschlamm der phönicischen Kosmologie die Quelle einer Lehre zu suchen, deren philosophischer Ursprung aus der eleatischen Metaphysik bisher keinem Zweifel zu unterliegen schien. Soll dagegen auf diesem Gebiet auch ferner der Grundsatz der Kritik gelten, dass die Geschichte nichts für wahr annehmen darf, dessen Wahrheit nicht durch glaubwürdige Zeugen oder durch richtige Schlüsse aus glaubwürdig bezeugtem gesichert ist, so wird uns auch dieser Versuch nur zeigen, dass es mit aller Mühe und Anstrengung nicht gelingen will, für ein so ächt ein|heimisches Erzeugniss, wie die griechische Wissenschaft, im grossen und ganzen einen auswärtigen Ursprung nachzuweisen [4].

Ein derartiger Nachweis ist überhaupt sehr schwierig, so lang er sich nur auf innere Gründe stützen soll. Es können nicht blos einzelne Vorstellungen und Gebräuche, sondern ganze Reihen derselben in getrennten Bildungsgebieten sich ähnlich sehen, es können Grundanschauungen sich scheinbar wiederholen, ohne dass man desshalb wirklich auf einen geschichtlichen Zusammenhang schliessen dürfte. Denn unter analogen Entwicklungsbedingungen werden sich immer, und zumal zwischen Völkern, die von Hause aus verwandt sind, viele Berührungspunkte er-

---

1) Wie das Buch des Bitys, welches Röth S. 211 ff., auf Grund einer höchst verdächtigen Stelle in der pseudojamblichischen Schrift von den Mysterien, in's 18te Jahrhundert vor Christus verlegt; in der Wirklichkeit ist es, wenn es überhaupt existirt hat, wohl ein spätes Machwerk aus der Zeit des alexandrinischen Synkretismus, und als ägyptische Geschichtsquelle ungefähr so viel werth, wie das Buch des Mormon als jüdische.

2) Z. B. die Unterscheidung von νοῦς und ψυχή, bei Röth S. 220 f. der Anmerkungen.

3) A. a. O. 274 ff.

4) Zu einer genaueren Prüfung der Röth'schen Hypothesen wird der Abschnitt über die Pythagoreer Gelegenheit geben; gerade durch Pythagoras soll ja ihm zufolge die gesammte ägyptische Wissenschaft und Dogmatik nach Griechenland verpflanzt worden sein.

geben, auch wenn diese Völker in gar keinen wirklichen Verkehr mit einander getreten sind; im einzelnen wird auch das Spiel des Zufalls nicht selten überraschende Aehnlichkeiten hervorbringen, und so werden sich kaum zwei höher gebildete Völker auffinden lassen, zwischen denen nicht manche, oft auffallende Vergleichungen möglich wären; aber so natürlich es in diesem Fall sein mag, einen äusseren Zusammenhang zu vermuthen: dass ein solcher wirklich stattgefunden habe, ist nur dann wahrscheinlich, wenn die Aehnlichkeiten so gross sind, dass sie sich aus jenen allgemeinen Ursachen nicht wohl erklären lassen. So mochte es für die Begleiter Alexander's überraschend genug sein, wenn sie bei den Brahmanen nicht blos ihren Dionysos und Herakles, sondern auch ihre hellenische Philosophie wiederfanden, wenn da von einer Weltentstehung aus dem Wasser gesprochen wurde, wie bei Thales, von der alles durchdringenden Gottheit, wie bei Heraklit, von einer Seelenwanderung, wie bei Pythagoras und Plato, von fünf Elementen, wie bei Aristoteles, von der Unzulässigkeit des Fleischessens, wie bei Empedokles und den Orphikern [1]), so mochten auch Herodot und seine Nachfolger sehr leicht dazu kommen, griechische Lehren und Gebräuche aus Aegypten abzuleiten: für uns ist damit noch nicht bewiesen, dass Heraklit und Plato, Thales und Aristoteles ihre Sätze wirklich von den Indern oder den Aegyptern entlehnt haben. |

Es ist aber nicht blos der Mangel an geschichtlichen Beweisen, der uns verhindert, an die orientalische Herkunft der griechischen Philosophie zu glauben, sondern es fehlt auch nicht an Gründen, die dieser Annahme positiv im Weg stehen. Einer der entscheidendsten liegt in dem ganzen Charakter der griechischen Philosophie. Die Lehren der ältesten griechischen Philosophen sind nach Ritter's treffender Bemerkung [2]) so einfach und selbständig, dass sie durchaus wie erste Versuche aussehen, und ebenso verläuft ihre weitere Ausbildung so stetig, dass wir nirgends auf fremde Einflüsse zurückzugehen genöthigt sind. Es ist hier kein Kampf des ursprünglich hellenischen mit fremden

---

1) Man vgl. die Berichte des Megasthenes und Onesikritus bei Strabo XV, 1, 58 ff. S. 712 ff.

2) Gesch. d. Phil. I, 172.

Elementen, keine Anwendung unverstandener Formeln und Begriffe, kein Zurückgehen auf die wissenschaftlichen Ueberlieferungen der Vorzeit, überhaupt keine von jenen Erscheinungen zu bemerken, wodurch sich z. B. im Mittelalter die Abhängigkeit der Philosophie von fremden Quellen ankündigt. Alles entwickelt sich ganz natürlich aus den Voraussetzungen des griechischen Volkslebens, und wir werden finden, dass auch solche Systeme, für die man einen tiefer gehenden Einfluss auswärtiger Lehren vermuthet hat, sich in allen wesentlichen Beziehungen aus den einheimischen Bildungszuständen und dem geistigen Gesichtskreis der Hellenen erklären. Diese Beschaffenheit der griechischen Philosophie wäre gar nicht zu begreifen, wenn sie wirklich dem Ausland so viel zu verdanken gehabt hätte, wie diess Aeltere und Neuere geglaubt haben. Auffallend und unerklärlich wäre aber unter dieser Voraussetzung auch der Umstand, dass ihr der theologische Charakter der orientalischen Spekulation von Hause aus fremd ist. Was sich in Aegypten, Babylon oder Persien von Wissenschaft fand, das war im Besitz der Priesterkaste, mit den religiösen Lehren und Einrichtungen verwachsen; dass es von diesem seinem religiösen Grund abgelöst und für sich in die Fremde verpflanzt wurde, können wir uns wohl etwa in Betreff mathematischer und astronomischer Sätze als möglich denken; dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, dass jene Priester auch über die Urbestandtheile und die Entstehung der Welt Theorieen hatten, welche ausser Zusammenhang mit ihrer Götterlehre und Mythologie mitgetheilt und aufgenommen werden konnten. In der ältesten griechischen Philosophie findet sich aber nicht allein von ägyptischer, persischer oder chaldäischer Mythologie keine Spur, sondern auch ihr Zusammenhang mit den einheimischen Mythen ist ein sehr loser. Selbst die Pythagoreer und Empedokles haben der Mysterienlehre nur solches entnommen, was mit ihrer Philosophie, dem Versuch einer wissenschaftlichen Naturerklärung, in keiner engeren Verbindung steht; die pythagoreische Zahlenlehre dagegen, die pythagoreische und empedokleische Kosmologie weisen auf keine mythologische Ueberlieferung als ihre Quelle hin. Die übrige vorsokratische Philosophie ohnedem erinnert zwar in einzelnen Vorstellungen an die mythische Kosmogonie; in der Hauptsache jedoch hat sie sich theils ganz unabhängig von dem religiösen Glauben, theils im ausdrücklichen Widerspruch gegen denselben entwickelt. Wie wäre diess möglich, wenn wir in dieser ganzen Wissenschaft nur einen Ableger orientalischer Priesterweisheit zu sehen hätten?

Weiter müssen wir fragen, ob die Griechen in der Zeit ihrer ersten philosophischen Versuche auch nur im Fall waren, auf diesem Gebiet etwas erhebliches von den Orientalen lernen zu können. Von keinem der asiatischen Völker, mit denen sie bis dahin in Berührung gekommen waren, ist geschichtlich erwiesen, oder auch nur wahrscheinlich, dass es eine philosophische Wissenschaft gehabt hat. Wir hören zwar von theologischen und kosmologischen Vorstellungen, aber diese alle, so weit sie wirklich in's Alterthum hinaufzureichen scheinen, sind so roh und phantastisch, dass den Griechen von daher kaum irgend eine Anregung zum philosophischen Denken kommen konnte, die ihnen ihre einheimischen Mythen nicht ebensogut gewährt hätten; auch Aegypten hatte wohl seine heiligen Bücher, allein | diese Bücher enthielten schwerlich etwas anderes, als Kultusvorschriften, priesterliche und bürgerliche Gesetze, vielleicht untermischt mit Mythen, von der wissenschaftlichen Glaubenslehre, welche Neuere darin gesucht haben [1]), findet sich in den dürftigen Mittheilungen über ihren Inhalt keine Spur. Die ägyptischen Priester selbst scheinen noch zu Herodot's Zeit an einen ägyptischen Ursprung der griechischen Philosophie nicht gedacht zu haben, so eifrig sie sich auch schon damals bemühten, griechische Mythen, Gottesdienste und Gesetze aus Aegypten abzuleiten, und so wenig sie für diesen Zweck die augenscheinlichsten Erdichtungen scheuten [1]; denn was sie von wissenschaftlichen Entdeckungen an die Griechen abgegeben zu haben behaupten [2], das beschränkt sich auf astronomische Zeitbestimmungen; dass die Lehre von der Seelenwanderung aus Aegypten stamme, ist Herodot's eigene Vermuthung [3], und selbst von der Messkunst sagt er (II, 109) nicht, wie Diodor, nach ägyptischen Angaben, sondern nach eigener Schätzung, die Griechen scheinen sie von den Aegyptern gelernt zu haben. Diess berechtigt zu der Annahme, man habe sich in Aegypten noch im fünften Jahrhundert um die griechische Philosophie, und überhaupt um die Philosophie, nicht viel bekümmert. Auch Plato kann nach seiner früher angeführten Aeusserung im vierten Buch der Republik weder von phönicischer noch | von ägyptischer Philosophie gewusst haben. Ebensowenig scheint dem Aristoteles von philosophischen Bestrebungen der Aegypter bekannt gewesen zu sein, so bereitwillig er sie auch in der Mathematik und Astronomie als Vorgänger der Hellenen anerkennt [4]; Demokrit versichert, er selbst habe es auch an geometrischem Wissen den ägyptischen Gelehrten, die er kennen lernte, vollkommen gleichgethan [1]). Selbst noch bei Diodor, als die griechische Wissenschaft in Aegypten längst eingebürgert war, und die Aegypter in Folge dessen sich der Besuche von Plato, Pythagoras und Demokrit rühmten [2]), beschränkt sich doch das, was aus Aegypten zu den Griechen gekommen sein soll, auf mathematisches und technisches Wissen, bürgerliche Gesetze, religiöse Einrichtungen und Mythen [3]); und nur hierauf bezieht sich auch die Behauptung der Thebäer (I, 50), „bei ihnen zuerst sei die Philosophie und die genaue Kenntniss der Gestirne erfunden worden“; unter der „Philosophie“ haben wir hier die Sternkunde zu verstehen. Mögen daher auch die ägyptischen Mythologen, welche Diodor benützt hat, den Göttervorstellungen physikalische Deutungen im Geschmack der stoischen Schule aufdrängen [4]), mögen spätere Synkretisten (wie der Verfasser der Schrift von den Geheimnissen der Aegypter, und die von Damascius [5]) gebrauchten Theologen) den ägyptischen Mythen ihre Spekulationen unterschieben, mag es zur Zeit des Posidonius eine angeblich uralte phönicische Schrift unter dem Namen des Philosophen Moschus oder Mochus gegeben haben [6]), mag Philo von Byblus, in der Maske Sanchuniathon's, aus phönicischen und griechischen Mythen, aus der mo-

---

[1] Röth a. a. O. S. 112 ff. 122, unter Berufung auf Clemens Strom. VI, 633, B ff. Sylb., wo bei Erwähnung der hermetischen Bücher u. a. gesagt wird: es seien 10 Bücher τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα· οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, εὐχῶν, πομπῶν, ἑορτῶν καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων, und andere zehen περί τε νόμων καὶ θεῶν καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερέων. Dass jedoch diese Bücher auch nur theilweise wissenschaftlichen Inhalts waren, lässt sich aus den Worten des Clemens nicht abnehmen, auch die zehn letztgenannten handelten wohl schwerlich vom Wesen der Götter, sondern von der Gottesverehrung, und vielleicht in Verbindung damit von der Göttersage; wenn Clemens sagt, jene Schriften haben die gesammte „Philosophie“ der Aegypter umfasst, so haben wir dieses Wort hier in dem unbestimmteren Sinn zu nehmen, von dem S. 1 f. gesprochen wurde.

---

[1] So soll II, 177 Solon eines seiner Gesetze von Amasis entlehnt haben, dessen Regierungsantritt um 20 Jahre später fällt, als die solonische Gesetzgebung, und c. 118 versichern die Priester den Geschichtschreiber, was sie ihm von Helena erzählten, wisse man aus dem eigenen Munde des Menelaus. Weitere Beispiele dieses Verfahrens sind uns schon S. 20, 3 vorgekommen.

[2] Herod. II, 4.

[3] II, 123.

[4] Auf astronomische Beobachtungen der Aegypter (über Conjunctionen der Planeten mit einander und mit Fixsternen) beruft er sich Meteorol. I, 6. 343, b, 28, und Metaph. I, 1. 981, b, 23 sagt er: διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος. Dagegen macht es eben diese Stelle sehr wahrscheinlich, dass Aristoteles von philosophischer Forschung, die in Aegypten betrieben worden wäre, nichts bekannt war. Er führt nämlich a. a. O. aus, ein Wissen stehe höher, wenn es nur dem Zweck des Erkennens, als wenn es dem praktischen Bedürfniss diene, und er knüpft daran die Bemerkung: desshalb seien die rein theoretischen Wissenschaften zuerst an solchen Orten entstanden, wo man von der Sorge für die Lebensbedürfnisse frei genug gewesen sei, um sich ihnen widmen zu können. Diesem Satz sollen die obenangeführten Worte zum Beleg dienen. Hätte Arist. ausser der Mathematik auch die Philosophie für ein ägyptisches Erzeugniss gehalten, so würde er sie in diesem Zusammenhang wohl um so weniger unerwähnt gelassen haben, da es gerade die Philosophie ist, von der er hier zeigen will, dass sie als eine rein theoretische Wissenschaft über allem blos technischen Wissen stehe. — Dass die Anfänge der Astronomie von den

---

Barbaren, und näher aus Syrien und Aegypten, zu den Hellenen gekommen seien, sagt auch die platonische Epinomis 986, E f. 987, D f. Ebenso schreibt Strabo XVII, 1, 3. S. 787 die Erfindung der Geometrie den Aegyptern, die der Arithmetik den Phöniciern zu, und das gleiche hatte vielleicht schon Eudemus gethan, falls nämlich Prokl. in Euclid. 19, o. diese Angabe ihm entnommen hat.

[1] In dem Bruchstück bei Clemens Strom. I, 304, A, wo er nach Erwähnung seiner weiten Reisen von sich sagt: καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐσήκουσα καὶ γραμμέων ξυνθέσιος μετὰ ἀποδέξιος οὐδείς κώ με παρήλλαξε, οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἁρπεδονάπται. Die Erklärung des letzteren Wortes ist streitig; aber es muss damit jedenfalls der Theil der ägyptischen Gelehrten gemeint sein, bei welchem die meisten geometrischen Kenntnisse zu finden waren.

[2] I, 96. 98.

[3] Man vgl. c. 16. 69. 81. 96 ff.

[4] Bei Diod. I, 11 f.

[5] De princ. c. 125. Damascius nennt dieselben ausdrücklich οἱ Αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες, für das ägyptische Alterthum sind sie also natürlich die unzuverlässigste Quelle.

[6] S. u. in dem Abschnitt über Demokrit.

saischen Schöpfungsgeschichte und aus verworrenen philosophischen Erinnerungen eine rohe Kosmologie zusammenschweissen, für das wirkliche Dasein einer ägyptischen und phönicischen Philosophie können so verdächtige Zeugen nicht das geringste beweisen.

Gesetzt aber auch, es hätten sich bei diesen Völkern, als die Griechen mit ihnen bekannt wurden, philosophische Lehren gefunden, so war doch ihre Uebertragung nach Griechenland gar nicht so leicht, als man sich vielleicht vorstellt. Wenn man bedenkt, wie eng die philosophischen Begriffe, namentlich im Kindesalter der Philosophie, mit dem sprachlichen Ausdruck verwachsen sind; wenn man sich erinnert, wie selten die Kenntniss fremder Sprachen bei | den Griechen zu finden war, wie wenig andererseits die Hermeneuten, in der Regel wohl nur auf den Geschäftsverkehr und das Erklären von Merkwürdigkeiten eingerichtet, zum Verständniss eines philosophischen Unterrichts führen konnten; wenn man dazu nimmt, dass uns von der Benützung orientalischer Schriften durch die griechischen Philosophen oder gar von Uebersetzungen solcher Schriften, nicht das mindeste, was Glauben verdiente, gesagt wird; wenn man sich fragt, durch welche Vermittlungen vollends die Lehren der Inder und anderer Ostasiaten vor Alexander nach Griechenland hätten gelangen können, so wird man die Schwierigkeiten der Sache gross genug finden. Alle solche Bedenken müssten allerdings gutbezeugten Thatsachen gegenüber verstummen; aber anders verhält es sich, wo wir es nicht mit geschichtlichen Thatsachen, sondern vorerst nur mit Vermuthungen zu thun haben. Wäre der orientalische Ursprung der griechischen Philosophie durch glaubwürdige Zeugnisse oder durch ihre innere Beschaffenheit zu erhärten, so müsste sich unsere Vorstellung von den wissenschaftlichen Zuständen der orientalischen Völker und vom Verhältniss der Griechen zu denselben nach dieser Thatsache richten; ist dagegen die Thatsache als solche weder erweislich noch wahrscheinlich, so wird diese Unwahrscheinlichkeit allerdings noch dadurch vermehrt, dass sie mit dem, was wir in beiden Beziehungen sonst wissen, nicht übereinstimmt.

2. Die einheimischen Quellen der griechischen Philosophie. Die Religion.

Wir brauchen indessen gar nicht nach fremden Quellen zu suchen: die philosophische Wissenschaft der Griechen erklärt sich vollkommen aus dem Geiste, den Hülfsmitteln und den Bildungszuständen der hellenischen Stämme. Wenn es je ein Volk gegeben hat, das seine Wissenschaft selbst zu erzeugen geeignet war, so sind diess die Griechen. Schon in der ältesten Urkunde der griechischen Bildung, in den homerischen Gesängen, tritt uns jene Freiheit und Klarheit des Geistes, jener besonnene maassvolle Sinn, jenes Gefühl für das schöne und harmonische entgegen, welches diese Dichtungen von den Heldensagen aller andern Völker, ohne Ausnahme, so vortheilhaft unterscheidet. Von wissenschaftlichen Bestrebungen ist hier allerdings noch nichts zu finden, es zeigt sich durchaus kein Bedürfniss, die natürlichen Ursachen der Dinge zu erforschen, sondern man begnügt sich damit, sie in der Weise, welche dem Kindesalter der Menschheit zunächst liegt, auf persönliche Urheber, auf göttliche Mächte zurückzuführen. Auch an den Kunstfertigkeiten, welche die Wissenschaft unterstützen, fehlt es in hohem Grade, selbst die Schreibekunst ist dem homerischen Zeitalter unbekannt. Aber wenn wir die herrlichen Heldengestalten der homerischen Dichtung betrachten, wenn wir sehen, wie sich alles, jede Erscheinung der Natur und jedes Ereigniss des Menschenlebens, in ebenso wahren, als künstlersich vollendeten Bildern abspiegelt, wenn wir uns an der einfach schönen Entwicklung der zwei weltgeschichtlichen Gedichte, an dem grossartigen ihrer Anlage und der harmonischen Lösung ihrer Aufgabe erfreuen, so begreifen wir vollkommen, dass ein Volk, welches die Welt mit so offenem Auge und so unbewölktem Geist aufzufassen, das Gedränge der Erscheinungen mit diesem Formsinn zu bewältigen, im Leben so frei und sicher sich zu bewegen wusste, — dass ein solches Volk bald auch der Wissenschaft sich zuwandte, und dass es in der Wissenschaft, nicht zufrieden mit dem Sammeln von Beobachtungen und Kenntnissen, das einzelne zu einem Ganzen zu verknüpfen, das zerstreute auf einen geistigen Mittelpunkt zurückzuführen, dass es eine von klaren Begriffen getragene in sich einige Weltanschauung, eine Philosophie zu erzeugen bemüht sein musste. Wie natürlich geht alles sogar in der homerischen Götterwelt zu! In dem Wunderland der Phantasie befinden wir uns auch hier, aber wie selten werden wir durch das phantastische und ungeheure, das uns in der orientalischen und nordischen Mythologie so oft stört, daran erinnert, dass es dieser vorgestellten Welt an den Bedingungen der Wirklichkeit fehlt, wie deutlich erkennen wir selbst in der Dichtung jenen gesunden Realismus, jenen feinen Sinn für das übereinstimmende und naturgemässe, dem später freilich, nach genauerer Erforschung der Welt und des Menschen, die gleiche Götterwelt zum grössten Anstoss gereichen musste. So weit daher auch die Bildung der homerischen Zeit von der Periode der beginnenden Philosophie noch entfernt ist, die geistige Eigenthümlichkeit, aus der diese hervorgieng, können wir schon in ihr wahrnehmen. |

In der weiteren Entwicklung dieser Eigenthümlichkeit, wie sie sich auf dem Gebiete der Religion, des sittlichen und bürgerlichen Lebens, der allgemeinen Geschmacks- und Verstandesbildung vollzogen hat, liegt die geschichtliche Vorbereitung der griechischen Philosophie.

Die Religion der Griechen steht, wie jede positive Religion, zur Philosophie dieses Volkes theils in verwandtschaftlicher theils in gegensätzlicher Beziehung. Was sie aber von den Religionen aller andern Völker unterscheidet, ist die Freiheit, welche sie der Entwicklung des philosophischen Denkens von Anfang an gelassen hat. Halten wir uns zunächst an den öffentlichen Gottesdienst und den allgemeinen Glauben der Hellenen, wie er sich uns besonders in seinen ältesten und anerkanntesten Urkunden, in den homerischen und hesiodischen Gedichten darstellt, so lässt sich seine Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie allerdings nicht verkennen. Die religiöse Vorstellung ist immer, und so auch bei den Griechen, die Form, in welcher die Zusammengehörigkeit aller Erscheinungen und das Walten unsichtbarer Kräfte und allgemeiner Gesetze zuerst zum Bewusstsein kommt. Soweit auch der Weg vom Glauben an eine göttliche Weltregierung zur wissenschaftlichen Erkenntniss und Erklärung des Weltzusammenhangs ist, das enthält dieser Glaube doch immer, selbst in der polytheistischen Gestalt, die er bei den Griechen hatte, dass das, was in der Welt ist und geschieht, von gewissen der sinnlichen Wahrnehmung verborgenen Ursachen abhänge; da sich ferner die Macht der Götter auf alle Theile der Welt erstrecken soll, und da andererseits die Vielheit derselben durch die Herrschaft des Zeus und die unabwendbare Gewalt des Fatums selbst wieder der Einheit unterworfen wird, so ist ebendamit der Zusammenhang des Weltganzen ausgesprochen, es sind alle Erscheinungen unter dieselben gemeinsamen Ursachen gestellt, und indem sich die Furcht vor der göttlichen Macht und dem unerbittlichen Schicksal allmählich zum Vertrauen auf die Güte und Weisheit der Götter läutert, so entsteht die Aufgabe für das Denken, die Spuren dieser Weisheit in den Gesetzen des Weltlaufs zu verfolgen. Bei dieser Läuterung des Volksglaubens hat freilich die Philosophie selbst mitgewirkt, aber auch schon die religiöse Vorstellung enthielt die Keime, aus denen sich später die reineren Begriffe der Philosophen entwickelten.

Auch die nähere Bestimmtheit des griechischen Glaubens ist für die griechische Philosophie nicht gleichgültig. Die griechische| Religion gehört ihrem allgemeinen Charakter nach in die Klasse der Naturreligionen, denn das Göttliche wird hier, wie diess schon die Vielheit der Götter beweist, unter einer Naturbestimmtheit, dem Endlichen wesentlich gleichartig, und nur graduell darüber erhaben vorgestellt; der Mensch braucht sich daher nicht über die ihn umgebende Welt und über seine eigene Natürlichkeit zu erheben, um mit der Gottheit in Verbindung zu treten, sondern so, wie er von Hause aus ist, fühlt er sich ihr verwandt, es ist nicht eine innere Umwandlung seiner Denkweise, ein Kampf mit seinen natürlichen Trieben und Neigungen, der von ihm verlangt wird, sondern alles menschlich natürliche gilt auch der Gottheit gegenüber für berechtigt, der göttlichste Mann ist der, welcher seine menschlichen Kräfte am tüchtigsten ausbildet, und das wesentliche der religiösen Pflichterfüllung besteht darin, dass der Mensch der Gottheit zu Ehren thue, was seiner eigenen Natur gemäss ist. Derselbe Standpunkt lässt sich auch in der philosophischen Weltansicht der Griechen, wie diess tiefer unten noch näher gezeigt werden soll, nicht verkennen; und so wenig auch die Philosophen, im ganzen genommen, ihre Lehren unmittelbar aus der religiösen Ueberlieferung geschöpft haben, so entschieden sie nicht selten gegen den Volksglauben auftreten, so klar ist doch, dass die Denkweise, an welche sich die Griechen in ihrer Religion gewöhnt hatten, ihre wissenschaftliche Richtung nicht unberührt liess. Aus der griechischen Naturreligion musste wohl zuerst eine Naturphilosophie hervorgehen.

Nun unterscheidet sich ferner die griechische Religion von allen andern Naturreligionen dadurch, dass ihr weder die äussere Natur, noch das sinnliche Wesen des Menschen als solches, sondern nur die vom Geist verklärte, schöne Menschennatur das höchste ist. Der Mensch lässt sich hier von den äusseren Eindrücken nicht so überwältigen, dass er seine Selbständigkeit an die Naturgewalten verlöre, und sich selbst nur als einen Theil der Natur fühlte, der sich dem Wechsel des Naturlaufs widerstandslos hingiebt, wie der Orientale; er sucht aber auch nicht in der ungebundenen Freiheit roher und halbwilder Völker seine Befriedigung, sondern während er im vollen Gefühl seiner Freiheit lebt und handelt, sieht er doch | ihre höchste Bethätigung darin, der allgemeinen Ordnung, als dem Gesetz seiner eigenen Natur, zu gehorchen. Wiewohl daher die Gottheit menschenähnlich gedacht wird, so ist es doch nicht die gemeine Menschennatur, die man ihr zuschreibt: nicht blos die Gestalt der Götter ist zur reinsten Schönheit idealisirt, sondern auch den Inhalt der Göttervorstellung bilden vorzugsweise, namentlich bei den eigenthümlich hellenischen Gottheiten, Ideale menschlicher Thätigkeiten; und gerade desshalb steht der Grieche zu seinen Göttern in diesem heiteren und freien Verhältniss, wie kein anderes Volk des Alterthums, weil sich sein eigenes Wesen in ihnen so ideell abspiegelt, dass er sich in ihrer Betrachtung zugleich verwandtschaftlich angezogen und über die Schranken seines Daseins hinausgehoben findet, ohne diesen Vortheil durch den Schmerz und die Mühe eines inneren Kampfes zu erkaufen. So wird hier das sinnliche und natürliche zur unmittelbaren Verkörperung des geistigen, die ganze Religion erhält einen ästhetischen Charakter, die religiöse Vorstellung wird zur Dichtung, die Gottesverehrung und der Gegenstand der Gottesverehrung zum Kunstwerk, und wiewohl wir uns im allgemeinen noch auf der Stufe der Naturreligion befinden, so gilt doch die Natur selbst nur desshalb, weil sich der Geist in ihr offenbart, für die Erscheinung der Gottheit. Diese Idealität der griechischen Religion war für die Entstehung und Ausbildung der griechischen Philosophie ohne Zweifel von der höchsten Bedeutung. Die Thätigkeit der Phantasie, durch welche dem sinnlich einzelnen allgemeine Bedeutung gegeben wird, ist die nächste Vorstufe für die Thätigkeit des Verstandes, der von dem einzelnen als solchen abstrahirend zum allgemeinen Wesen und den allgemeinen Gründen der Erscheinungen vorzudringen sucht. Indem daher die griechische Religion auf einer ästhetisch idealen Weltansicht beruhte, und alle Aufforderungen zur künstlerischen Darstellung dieser Weltansicht in sich trug, musste sie mittelbar auch auf das Denken anregend und befreiend einwirken, und der wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge vorarbeiten. Materiell hat besonders die Ethik durch diese schon in der Religion angelegte Richtung auf's ideale gewonnen, aber ihr formaler Einfluss erstreckt sich auf alle Theile der Philosophie, sofern sie überhaupt das Bestreben voraussetzt und fördert, das sinnliche als Erscheinung des Geistes zu behandeln, und auf geistige Ursachen zurückzuführen. Ob nicht manche der griechischen Philo|sophen in dieser Beziehung zu rasch verfuhren und zu weit giengen, soll hier nicht untersucht werden; gerade wenn wir zugeben, dass ihre Lehren auf uns nicht selten mehr den Eindruck einer kühnen philosophischen Dichtung, als der strengen Wissenschaft machen, werden wir den Zusammenhang derselben mit dem künstlerischen Sinn des griechischen Volks und dem ästhetischen Charakter seiner Religion nur um so weniger verkennen.

So viel aber auch die griechische Philosophie der Religion zu verdanken haben mag: von noch grösserer Wichtigkeit ist der Umstand, dass ihre Abhängigkeit von derselben nicht so weit gieng, um die freie Bewegung der Wissenschaft unmöglich zu machen oder wesentlich zu beschränken. Die Griechen hatten keine Hierarchie und keine unantastbare Dogmatik. Die gottesdienstlichen Verrichtungen waren bei ihnen nicht das ausschliessliche Eigenthum eines Standes, die Priester nicht die alleinigen Vermittler zwischen dem Menschen und der Gottheit, sondern jeder Einzelne und jedes Gemeinwesen war von sich aus zur Darbringung von Opfern und Gebeten berechtigt; bei Homer opfern die Könige und Heerführer für ihre Untergebenen, die Hausväter für die Familie, jeder Einzelne für sich selbst, ohne Dazwischenkunft der Priester; auch als der zunehmende Tempelkultus den letzteren grössere Bedeutung verschaffte, blieben sie doch immer auf gewisse Opfer und gottesdienstliche Thätigkeiten in ihrem örtlichen Bereiche beschränkt; daneben finden sich aber fortwährend nichtpriesterliche Opfer und Gebete, und eine ganze Reihe von gottesdienstlichen Handlungen ist andern als priesterlichen Geschlechtern, öffentlichen Beamten, die durch Wahl oder durch's Loos bestimmt wurden, zum Theil in Verbindung mit Gemeinde- und Staatsämtern, den Einzelnen und den Familienhäuptern überlassen. Die Priesterschaft konnte daher hier nie einen Einfluss gewinnen, der ihrer Stellung bei den orientalischen Völkern auch nur entfernt zu vergleichen gewesen wäre [1]); und so gross auch die Bedeutung war, welche die Priester einzelner Tempel durch die mit denselben verknüpften Orakel erlangten: im ganzen verlieh das | Priesterthum ungleich mehr Ehre als Macht, es war ein politisches Ehrenamt, bei dem desshalb mehr auf Ansehen und äusserliche Vorzüge, als auf besondere geistige Befähigung gesehen wurde, und es ist den griechischen Zuständen durchaus gemäss, wenn Plato [2]) die Priester, trotz der Würde, die sie umgiebt, doch nur für Diener des Gemeinwesens gelten lässt [3]). Wo aber keine Hierarchie ist, da ist eine Dogmatik als allgemeines Glaubensgesetz zum voraus unmöglich, denn es sind keine Organe zu ihrer Ausbildung und Behauptung vorhanden. Auch an sich selbst aber widersprach eine solche dem Wesen der griechischen Religion. Diese Religion ist nicht von Einem Punkt aus zum geschlossenen System erwachsen; sondern von den einzelnen Völkerschaften, Gemeinden und Geschlechtern wurden die Anschauungen und Ueberlieferungen, welche die griechischen Stämme aus ihren ursprünglichen Wohn-

---

1) Und es ist diess, beiläufig bemerkt, einer von den schlagendsten Gründen gegen die Hypothese von einer umfassenden Uebertragung orientalischer Gottesdienste und Mythen nach Griechenland; denn diese orientalischen Kulte sind mit der hierarchischen Verfassung so eng verflochten, dass sie nur mit ihr zu den Griechen verpflanzt werden konnten, wäre diess aber irgend einmal geschehen, so müsste sich die Bedeutung der Priester um so grösser zeigen, je weiter wir in das Alterthum hinaufgehen, während in der Wirklichkeit gerade das Gegentheil der Fall ist.

2) Polit. 290, C.

3) Die näheren Nachweisungen zu der obigen Darstellung s. bei HERMANN Lehrb. d. griech. Antiquitäten II, 158 ff. 44 f.

sitzen mitgebracht hatten, in den verschiedenartigsten Umgebungen und unter sehr ungleichen äusseren Einflüssen, zu einer ausserordentlichen Mannigfaltigkeit örtlicher Sagen und Gebräuche gestaltet, und hieraus hat sich ein gemeinsam hellenischer Glaube nur allmählich, nicht durch theologische Systematik, sondern auf dem Weg des freien Einverständnisses entwickelt, dessen hauptsächlichste Vermittlerin, neben dem persönlichen Verkehr und den Kultushandlungen der nationalen Festspiele, die Kunst und vor allem die Poësie war. Hieraus erklärt es sich, dass es in Griechenland eigentlich nie eine allgemein anerkannte Religionslehre, sondern immer nur eine Mythologie gegeben hat, dass der Begriff der Orthodoxie hier unbekannt blieb. Achtung der Staatsgötter wurde allerdings von jedem verlangt, und gegen solche, welche ihnen die herkömmliche Verehrung zu verweigern oder zum Abfall von der Staatsreligion aufzufordern beschuldigt waren, erfolgte nicht selten die schwerste Strafe; aber so hart auch die Philosophie selbst in einigen ihrer Vertreter hievon betroffen wurde, im ganzen war doch das Verhältniss der Einzelnen zum Glauben der Gesammtheit ein ungleich freieres, als bei den Völkern, die eine bestimmt ausge|sprochene, von einer mächtigen Priesterschaft überwachte Glaubenslehre besassen. Die Strenge gegen religiöse Neuerungen bezog sich bei den Griechen nicht unmittelbar auf die Lehre, sondern zunächst auf den Kultus, und nur sofern eine Lehre die öffentliche Gottesverehrung zu gefährden schien, wurde auch sie von derselben betroffen; was dagegen die theologischen Meinungen als solche anbelangt, so hatte der griechische Glaube, eines theologischen Lehrgebäudes und geschriebener Religionsurkunden entbehrend, in den Tempelsagen, den Darstellungen der Dichter und den Vorstellungen des Volks eine viel zu unbestimmte und flüssige Gestalt, und fast jede Ueberlieferung musste durch den Widerspruch anderer, abweichender Angaben zu viel von ihrem Ansehen verlieren, um das Denken in demselben Maasse, wie diess anderwärts der Fall war, innerlich zu beherrschen und äusserlich zu beschränken.

Wie folgenreich diese freie Stellung der griechischen Wissenschaft zur Religion war, wird man ermessen, wenn man sich die Frage vorlegt, was wohl ohne dieselbe aus der Philosophie der Griechen und mittelbar auch aus der unsrigen geworden wäre.

Alle geschichtlichen Analogieen erlauben nur die Antwort, dass es in diesem Fall bei den Griechen ebensowenig, als bei den orientalischen Völkern, zu einer selbständigen philosophischen Wissenschaft gekommen sein würde. Der spekulative Trieb würde wohl auch dann erwacht sein, aber von der Theologie eifersüchtig bewacht, an sich selbst durch religiöse Voraussetzungen gebunden, in seiner freien Bewegung gehemmt, würde das Denken kaum mehr als eine religiöse Spekulation, in der Weise der alten theologischen Kosmogonieen, erzeugt haben, und wenn es sich auch vielleicht nach langer Zeit andern Fragen zugewandt hätte, so lässt sich doch nicht annehmen, dass es jemals jene Schärfe, Frische und Unbefangenheit erreicht hätte, wodurch die griechische Philosophie die Lehrerin aller Zeiten geworden ist. Bedenken wir wenigstens, wie weit auch das spekulativste unter den orientalischen Völkern, das indische, trotz seiner uralten Bildung, in seinen philosophischen Leistungen hinter den Griechen zurücksteht, vergleichen wir die Philosophie des christlichen und muhamedanischen Mittelalters, welche die griechische doch schon vor sich hatte, mit dieser, und müssen wir in beiden Fällen in der Abhängigkeit der Wissenschaft von der positiven Dogmatik eine Hauptursache ihres unbefriedigenden Zustandes erblicken, | so können wir das Schicksal nicht genug preisen, welches die Griechen durch ihre glückliche Begabung und durch den günstigen Gang ihrer geschichtlichen Entwicklung vor jener Abhängigkeit bewahrt hat.

Einen engeren Zusammenhang hat man häufig zwischen der Philosophie und der Mysterienreligion vermuthet. In den Mysterien, glaubte man, sei den Eingeweihten eine reinere, oder doch eine spekulativere Theologie mitgetheilt worden, durch die Mysterien haben sich die Geheimlehren orientalischer Priester zu den griechischen Philosophen fortgepflanzt, und von ihnen aus seien sie dann in die allgemeine Bildung übergegangen. Indessen steht es mit dieser Annahme in Betreff der Mysterien um nichts besser, als in Betreff der bereits oben besprochenen orientalischen Wissenschaft. Die neueren gründlichen Untersuchungen über diesen Gegenstand [1]) erheben es zur Gewissheit, dass philosophische

---

[1]) Unter denen für das folgende ausser Lobeck's grundlegendem Werke

Lehren in Verbindung mit diesen gottesdienstlichen Handlungen theils gar nicht, theils erst unter dem Einfluss der wissenschaftlichen Forschungen mitgetheilt wurden, dass mithin die Philosophie weit eher die Lehrerin, als die Schülerin der Mysterien zu nennen ist. Die Mysterien waren ursprünglich, wie wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, gottesdienstliche Feierlichkeiten, die sich in ihrem religiösen Inhalt und Charakter von der öffentlichen Gottesverehrung nicht unterschieden, und die nur desshalb im geheimen begangen wurden, weil sie für gewisse Gemeinschaften, Geschlechter und Stände, mit Ausschluss dritter, bestimmt waren, oder weil die Natur der Gottheiten, denen sie gewidmet waren, diese Form des Kultus verlangte. Das erstere gilt z. B. von den Mysterien des idäischen Zeus und der argivischen Here, das andere von den Eleusinien und überhaupt von den Geheimdiensten der chthonischen Gottheiten. In einen gewissen Gegensatz zur öffentlichen Religion kamen die Mysterien erst dadurch, | dass theils ältere Kulte und Kultusformen, die aus jener allmählich verschwanden, in diesen sich erhielten, theils auswärtige Götterdienste, wie der des thracischen Dionysos und der phrygischen Cybele, als Privatkulte in der Form von Mysterien auftraten, und mit der Zeit auch mit älteren Geheimdiensten mehr oder weniger verschmolzen. Aber weder in dem einen noch in dem andern Fall kann es sich um philosophische Sätze oder um die Lehren einer reineren, über den Volksglauben wesentlich hinausgehenden Theologie gehandelt haben [1]. Schon der Eine Umstand würde diess beweisen, dass gerade die gefeiertsten Mysterien allen Griechen zugänglich waren; denn was hätten die Priester einer so gemischten Masse von höherer Weisheit mittheilen können, wenn sie auch selbst eine solche besessen hätten, und was soll man sich unter einer philosophischen Geheimlehre denken, in die ein ganzes Volk eingeweiht sein konnte, ohne durch längeren Unterricht dazu vor-

---

(Aglaophamus. 1829), und der kurzen aber gründlichen Darstellung bei Hermann Griech. Antiquitt. II, 149 ff., namentlich Preller's Demeter u. Persephone, desselben Arbeiten in Pauly's Realencyklopädie d. klass. Alterth. (u. d. W. Mythologie, Mysteria, Eleusinia, Orpheus), nebst seiner griechischen Mythologie benützt sind. Ueber die Mysterien im allgemeinen ist auch Hegel Phil. d. Gesch 301 f. Aesthetik II, 57 f. Phil. d. Rel. II, 150 ff. zu vergleichen.

[1] Wie diess Lobeck a. a. O. I, 6 ff. erschöpfend gezeigt hat.

bereitet, oder im Glauben an seine überlieferte Mythologie dadurch gestört zu werden? Aber es liegt überhaupt nicht in der Weise des Alterthums, die gottesdienstlichen Handlungen zur Belehrung durch Religionsvorträge zu benützen. Ein Julian mochte in Nachahmung christlicher Sitte dazu den Versuch machen, aus der klassischen Zeit selbst ist uns kein Beispiel hievon überliefert. Auch von den Mysterien sagt kein glaubwürdiger Zeuge, dass sie zur Belehrung der Theilnehmer bestimmt waren; als ihr eigentlicher Zweck erscheinen vielmehr die heiligen Handlungen, deren Anschauung das Vorrecht der Geweihten (Epopten) ist, was dagegen von Mittheilung durch's Wort mit diesen Handlungen verknüpft war, das scheint sich auf kurze liturgische Formeln, auf Anweisungen zur Verrichtung der heiligen Gebräuche, und auf heilige Ueberlieferungen (ἱεροὶ λόγοι) derselben Art beschränkt zu haben, wie sie auch sonst in Verbindung mit bestimmten Gottesdiensten vorkommen: Erzählungen über die Stiftung der Kulte und Kultusstätten, über die Namen, die Abkunft und die Geschichte der Gottheiten, denen diese Verehrung geweiht war, mit Einem Wort, mythologische Erklärungen des Kultus, welche Wissbegierigen von den Priestern oder auch von anderen mitgetheilt wurden. Sind aber auch diese liturgischen und mythologischen Bestandtheile in der späteren Zeit benützt worden, um | philosophisch-theologische Lehren an die Mysterien anzuknüpfen, so lässt sich doch nicht annehmen, dass diess auch schon ursprünglich geschehen sei; denn an zuverlässigen Spuren davon fehlt es durchaus, und aus allgemeinen Gründen ist es nicht wahrscheinlich, dass die mythenbildende Phantasie von philosophischen Gesichtspunkten beherrscht war, oder dass in der Folgezeit ein Inhalt, den das wissenschaftliche Denken der Griechen noch nicht gewonnen hatte, in die mystischen Ueberlieferungen und Gebräuche hineingelegt werden konnte. Selbst nachdem die Mysterien mit der zunehmenden Vertiefung des sittlichen Bewusstseins allmählich eine höhere Bedeutung gewonnen hatten, und nachdem seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert, oder noch etwas früher, jene Schule der Orphiker entstanden war, deren Lehre der griechischen Philosophie von Anfang an zur Seite geht [1]), scheint der Einfluss der Philosophen auf diese mystische Theologie ungleich grösser gewesen zu sein, als die Rückwirkung der Theologen auf die Philosophie, und wenn wir genauer in's einzelne eingehen, so wird es sehr zweifelhaft, ob die Philosophie überhaupt etwas erhebliches von den Mysterien und der Mysterienlehre entlehnt hat.

---

[1]) Die erste sichere Spur von orphischen Schriften und orphisch-diony-

Es sind hauptsächlich zwei Punkte, bei denen man eine tiefergehende Einwirkung der Mysterien auf die Philosophie ver-

---

sischen Weihen liegt in der gut beglaubigten Thatsache (worüber Lobeck a. a. O. I, 331 ff. 397 ff. 692 ff. vgl. Gerhard „über Orpheus und die Orphiker", Abh. d. Berl. Akad. 1861. Hist.-phil. Kl. S. 22. 75 ff.), dass Onomakritus (ein Gelehrter am Hofe des Pissitratus und seiner Söhne, welcher mit zwei oder drei andern die Sammlung der homerischen Gedichte besorgte) unter dem Namen des Orpheus und Musäus Orakelsprüche und Weihelieder (τελεταὶ) herausgab, die er selbst verfasst hatte. Diese Unterschiebung fällt etwa zwischen 540 und 520 v. Chr. Wahrscheinlich waren aber schon vorher nicht blos überhaupt orphische Lieder und Orakel im Umlauf, sondern es hatte sich auch schon seit längerer Zeit die Verbindung des dionysischen Mysterienwesens mit der orphischen Poësie vollzogen; zwei bis drei Menschenalter später werden die Namen der Orphiker und Bakchiker von Herodot (II, 81) als gleichbedeutend gebraucht, und der Glaube an eine Seelenwanderung wird von Philolaus (s. u. S. 327 der 2. Aufl.) durch die Aussprüche der alten Theologen und Wahrsager gestützt, bei denen wir zunächst gleichfalls an Orpheus und die übrigen Auktoritäten der orphischen Mystik zu denken haben. Das Zeugniss des Aristoteles freilich kann man für das höhere Alter der orphischen Theologie nicht geltend machen. Zwar bemerkt Philop. De an. F, 5, o. zu Arist. De an. I, 5. 410, b, 28: Aristoteles nenne die orphischen Gedichte „sogenannte", ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει. αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα. ταῦτα δέ φησιν ὄνομα κρεῖττον ἐνέπεσε κατατεῖναι [l. Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι καταθεῖναι]. Allein die Worte: αὐτοῦ-δόγματα geben sich schon ihrer Form nach nicht als Bericht aus Aristoteles, sondern als eigene Bemerkung des Philoponus, und dieser wiederholt hierin ohne Zweifel nur eine neuplatonische Ausrede, durch welche die aristotelische Kritik der orphischen Gedichte unschädlich gemacht werden sollte; dass sich Aristoteles nicht so geäussert haben kann, erhellt aus Cic. N. D. I, 38, 107, der wahrscheinlich aus der gleichen Schrift desselben berichtet: *Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse.* — Die orphische Theogonie oder Theologie, die auch ἱερὸς λόγος heisst, wird (wie Gerhard S. 74. 76. mit Recht erinnert) nicht Onomakritus, sondern dem Pythagoreer Cerkops, von andern Theognet, zugeschrieben; andere orphische Schriften sollten ausser Cerkops noch Brontinus, Zopyrus von Heraklea (der gleiche, welcher mit Onomakritus an der Ausgabe Homers arbeitete), Prodikus von Samos und andere verfasst haben (Suid. Ὀρφ. Clemens Strom. I, 333, A).

muthet hat: der Monotheismus und die Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode; denn anderes, was wohl auch spekulativ gedeutet wurde, ist von der Art, dass wir keinen Gedanken darin finden können, der nicht jedem zur Hand läge [1]). Aber in keiner von beiden Beziehungen erscheint dieser Einfluss so gesichert oder so bedeutend, wie man häufig geglaubt hat. Was zunächst die Einheit Gottes betrifft, so dürfen wir den theistischen Gottesbegriff, an welchen man früher zu denken pflegte, in der mystischen so wenig als in der populären Theologie suchen. Dass die Einheit Gottes, im Sinn der jüdischen und der christlichen Religion [2]), bei den Festen der eleusischen Gottheiten, oder der Kabiren, oder des Dionysos gelehrt worden wäre, ist ganz undenkbar. Anders verhält es sich allerdings mit jenem Pantheismus, welchen ein Bruchstück der orphischen Theogonie [3]) vorträgt, wenn es Zeus als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge, als die Wurzel der Erde und des Himmels, als den Inbegriff der Luft und des Feuers, als Sonne und Mond, Mann und Weib u. s. f. beschreibt, wenn der Himmel sein Haupt, Mond und Sonne seine Augen, die Luft seine Brust, die Erde sein Leib, die Unterwelt sein Fuss, der Aether sein untrüglicher, allwissender, königlicher Verstand genannt wird. Ein solcher Pantheismus wäre mit dem Polytheismus, dessen Boden die Mysterien nie verlassen haben, nicht unverträglich. Da die Götter des Polytheismus in Wahrheit nur die Theile und Kräfte der Welt, die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens zum Inhalt haben, so ist es natürlich, dass auch der Zusammenhang dieser besonderen Sphären und das Uebergreifen der einen über die andern an ihnen zum Vorschein kommt; und so sehen wir denn wirklich in allen reicher entwickelten Naturreligionen verwandte Gottheiten verschmelzen, und die gesammte polytheistische Götterwelt in die allgemeine Vorstellung des allumfassenden göttlichen Wesens (θεῖον) zusammengehen. Aber gerade die griechische Religion gehört durch ihren plastischen Charakter zu denen, welche dieser Auflösung der bestimmten Göttergestalten am meisten widerstreben. Hier ist daher der Gedanke an die Einheit des Göttlichen ursprünglich weit weniger auf dem Wege des Synkretismus, als auf dem der Kritik, nicht durch Verschmelzung der vielen Götter zu Einem, sondern durch grundsätzliche Bekämpfung des Polytheismus durchgeführt worden: erst die Stoiker und ihre Nachfolger suchten den Polytheismus durch synkretistische Umdeutung mit ihrem philo|sophischen Pantheismus zu vereinigen, dagegen tritt der ältere Pantheismus eines Xenophanes der Vielheit der Götter in scharfer Polemik entgegen. Auch der Pantheismus der orphischen Gedichte ist in dieser Gestalt wahrscheinlich weit jünger, als die ersten Anfänge der orphischen Litteratur. Die Διαθῆκαι gehören jedenfalls erst in die Zeit des alexandrinischen Synkretismus, aber auch die Stelle der Theogonie stammt so, wie sie uns vorliegt, gewiss nicht aus der Zeit des Onomakritus, welcher Lobeck [1]) den Hauptkörper dieses Gedichtes zuschreibt. Denn diese Stelle stand im engsten Zusammenhang mit der Erzählung von der Verschlingung des Phanes-Erikapäus durch Zeus: Zeus ist desshalb der Inbegriff aller Dinge, weil er die erstgeschaffene Welt oder den Phanes verschlungen hat, um alles aus sich selbst zu erzeugen. Von der Verschlingung des Phanes aber wird später [2]) noch gezeigt werden, dass sie keinen ursprünglichen Bestandtheil der orphischen Theogonie bildete. Wir müssen daher jedenfalls zwischen der späteren Bearbeitung und den älteren Grundlagen der orphischen Stelle unterscheiden. Zu den letzteren scheint namentlich jener vielgebrauchte Vers[1] zu gehören, auf den sich wahrscheinlich schon Plato[2] bezieht, von dem wir es übrigens dahingestellt sein lassen müssen, ob er ursprünglich aus der Theogonie stammt[3], oder vielleicht als sprichwörtliche Gnome überliefert wurde: Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. Was jedoch dieser Vers aussagt, und was man sonst noch ähnliches in den muthmasslich alten Bestandtheilen der orphischen Gedichte finden mag, das führt nicht wesentlich über eine Anschauung hinaus, die der griechischen Religion überhaupt geläufig ist, und die im wesentlichen schon Homer ausgedrückt hat, wenn er Zeus den Vater der Götter und Menschen nennt[4]: jene Einheit des Göttlichen, die auch der Polytheismus anerkennt, wird in Zeus, als dem König der Götter, zur Anschauung gebracht, und es wird insofern alles, was ist und geschieht, in letzter Beziehung auf Zeus zurückgeführt; mag diess aber auch so ausgedrückt werden, dass Zeus Anfang, Mitte und Ende aller Dinge genannt wird, so ist doch damit noch lange nicht gesagt, dass er der Inbegriff aller Dinge selbst sei[5], und der Standpunkt der religiösen Vorstellung, welche die Götter als persönliche Wesen neben die Welt stellt, ist desshalb nicht mit dem der philosophischen Spekulation vertauscht, die in ihnen das allgemeine Wesen der Welt dargestellt sieht.

---

[1]) So z. B. der Mythus von der Ermordung des Zagreus durch die Titanen (worüber das nähere bei Lobeck I, 615 ff.), den die Neuplatoniker allerdings, und auch schon die Stoiker, philosophisch zu erklären wussten, der aber seinem ursprünglichen Sinn nach schwerlich etwas anderes ist, als eine ziemlich rohe Variation des vielbehandelten Thema's von dem Absterben des Naturlebens im Winter, an welches sich dann weiter der Gedanke an die Hinfälligkeit der Jugend und ihrer Schönheit anschliesst. Auf die ältere Philosophie hat er keinen Einfluss gehabt, selbst wenn Empedokles V. 70 (142) darauf anspielen sollte.

[2]) Wie sie angeblich orphische Fragmente (Orphica ed. Hermann Fr. 1—3. Lobeck I, 438 ff.) enthalten, von denen es theils wahrscheinlich, theils gewiss ist, dass sie von alexandrinischen Juden verfasst oder überarbeitet sind.

[3]) Bei Lobeck S. 520 ff., bei Herm. Fr. 6. Aehnlich das Bruchstück aus den Διαθῆκαι (bei Lobeck S. 440, b. Herm. Fr. 4): εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι.

---

[1]) A. a. O. 611.

[2]) Bei der Untersuchung der orphischen Kosmogonie, Kap. 4 dieses Abschnitts.

Etwas anders steht es nun allerdings mit dem zweiten der obenberührten Punkte, mit dem Unsterblichkeitsglauben. Die Lehre von der Seelenwanderung scheint wirklich aus der Mysterientheologie in die Philosophie gekommen zu sein. Doch war auch sie ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit allen, sondern nur mit den bakchischen und orphischen Mysterien verbunden. Die Eleusinien waren wohl als eine Feier der chthonischen Gottheiten, wie man annahm, von wesentlicher Bedeutung für den Zustand nach dem Tode: schon der homerische Hymnus auf Demeter weiss von dem grossen Unterschied im jenseitigen Schicksal der Geweihten und der Ungeweihten [1], und seitdem wird von den Lobrednern dieser Weihen gerühmt, dass sie nicht blos für dieses, sondern auch für das künftige Leben die seligsten Aussichten gewähren [2]. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Seelen der Geweihten wieder in's Leben zurückkehren, oder dass sie in einem anderen Sinn unsterblich sein werden, als diess der gemeine griechische Volksglaube annahm, sondern wie für dieses Leben von der Huld der Demeter | und ihrer Tochter zunächst Reichthum und Fruchtbarkeit der Felder erwartet wurde [3], so wurde den Theilnehmern an den Mysterien auch noch weiter versprochen, dass sie im Hades in der nächsten Nähe der Gottheiten wohnen würden, die sie verehrt hatten, den Ungeweihten umgekehrt wurde gedroht, sie werden in einen Sumpf geworfen werden [4]. Erhielten nun auch diese rohen Vorstellungen später und bei höher gebildeten eine geistige Deutung [5], so berechtigt uns

---

[1] Bei Prokl. in Tim. 95, F.

[2] Gess. IV, 715, E. Weitere Nachweisungen über den Gebrauch des Verses bei den Stoikern, Platonikern, Neupythagoreern u. a. giebt Lobeck S. 529 f.

[3] Für diese Annahme spricht allerdings, dass auch die Worte, welche Prokl. in Tim. 310, D. Plat. Theol. 17, 8. S. 363 m. aus Orpheus anführt: τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφείπετο, mit der platonischen Stelle zusammentreffen. Doch wäre es immerhin denkbar, dass sie erst aus dieser Stelle in die Theogonie kamen. Πολύποινος heisst die Δίκη auch bei Parmenides V. 14. Gehören die beiden Verse aber auch ursprünglich der Theogonie an, so fragt es sich doch immer, in welcher Bearbeitung dieses Gedichts sie Plato gelesen hat.

[4] M. vgl. auch Terpander (um 650) Fr. 4: Ζεῦ πάντων ἀρχὰ πάντων ἀγήτωρ.

[5] Auch der Monotheismus kennt ja Ausdrücke, wie der: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Röm. 11, 36), ohne dass die Meinung dabei die wäre, das Endliche wirklich in die Gottheit zu versetzen.

---

1) V. 480 ff. ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἔμμορος, οὔποθ' ὁμοίην
αἶσαν ἔχει, φθίμενός περ, ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

2) M. s. die Nachweisungen bei Lobeck I, 69 ff.

3) Hymn. in Cer. 486 ff.

4) Aristid. Eleusin. S. 421 Dind. Dasselbe bezeugt von den Dionysosmysterien, denen diese Darstellung vielleicht sogar ursprünglich allein angehört, Aristoph. Frösche 145 ff. Plato Phädo 69, C. Gorg. 493, A. Rep. II, 363, C. vgl. Diog. Laërt. VI, 4.

5) So Plato in den angeführten Stellen des Phädo und Gorgias, weniger rein Sophokles in den Worten (bei Plut. aud. poët. c. 4, S. 21, F. Nauck, Fragm. Trag. Nr. 753): ὡς τρισόλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δειχθέντες τέλη
μολοῦσ' ἐς ᾅδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἐστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

doch nichts zu der Annahme, dass diess auch schon ursprünglich geschehen, und dass den Mysten für's Jenseits etwas anderes verheissen worden sei, als die Gunst der unterirdischen Götter; die Volksmeinungen über den Hades wurden dadurch nicht verändert. Auch Pindar's bekannte Aussprüche führen nicht weiter. Denn wenn von den Genossen der eleusinischen Feier gesagt wird, es sei ihnen Anfang und Ende ihres Lebens bekannt [1]), so ist die Lehre von der Seelenwanderung darin noch nicht ausgesprochen [2]), und wenn anderwärts diese Lehre unzweifelhaft vorgetragen wird [3]), fragt es sich doch, ob sie der Dichter aus der eleusinischen Theologie entlehnt hat; wenn er endlich auch die eleusinischen Mythen und Symbole in diesem Sinn verwandt hätte, würde daraus nicht mit Sicherheit folgen, dass diess auch ihr ursprünglicher Sinn war [4]). In der orphischen Theologie dagegen kommt jene | Lehre allerdings vor, und überwiegende Gründe machen es wahrscheinlich, dass sie ihr nicht erst durch die Philosophen bekannt wurde. Mehrere Schriftsteller nennen zwar Pherecydes den ersten, welcher die Unsterblichkeit [5]), oder genauer die Seelenwanderung [6]), gelehrt habe; aber diese Angabe ist durch das Zeugniss eines Cicero und anderer später Gewährsmänner, bei dem Schweigen der älteren [1]), nicht bewiesen, und wenn wir auch als wahrscheinlich zugeben müssen, dass Pherecydes von der Seelenwanderung gesprochen hat, so gründet sich doch die Behauptung, dass er diess zuerst gethan habe, wohl nur auf den Umstand, dass man keine älteren Schriften kannte, die sie enthielten. Noch unsicherer ist die Annahme [2]), Pythagoras sei der erste gewesen, der sie aufbrachte. Heraklit setzt sie schon deutlich voraus (s. u.), Philolaus beruft sich für den Satz, dass die Seele zur Strafe an den Körper gefesselt und gleichsam darin begraben sei, ausdrücklich auf die alten Theologen und Wahrsager [3]), Plato [4]) leitet denselben Satz aus den Mysterien, und näher von den Orphikern her, und Pindar spricht die Vorstellung aus, einzelnen Lieblingen der Götter werde die Rückkehr auf die Oberwelt gestattet, und solche, die dreimal ein schuldloses Leben geführt haben, werden auf die Inseln der Seligen in's Reich des Kronos versetzt werden [5]). Die letztere

---

[1] Thren. Fr. 8 (114 Bergk): ὄλβιος, ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'· οἶδ μὲν βίου τελευτὰν, οἶδεν δὲ διόςδοτον ἀρχάν.

[2] Denn die Worte können recht wohl auch nur das besagen: wer die Weihen erhalten hat, der betrachtet das Leben als ein Geschenk der Gottheit und den Tod als den Uebergang zu einem glücklichen Zustand. Weniger natürlich scheint mir die Erklärung von Preller, Demeter und Pers. S. 236.

[3] Ol. II, 68 ff. Thren. Fr. 4; s. u. S. 56, 5.

[4] Die Wiederbelebung der erstorbenen Natur im Frühling wird im Demeterkult als Rückkehr der Seelen aus der Unterwelt, die Erntezeit als Niedergang der Seelen betrachtet (s. Preller Dem. und Pers. 228 ff. griech. Mythol. I, 254. 483), und es wird diess nicht blos auf die Pflanzenseelen, denen es zunächst gilt, bezogen, sondern die gleichen Zeiten sind es auch, in denen die abgeschiedenen Geister auf der Oberwelt erscheinen. Es lag nahe, diese Vorstellungen dahin zu deuten, dass die Menschenseelen aus der unsichtbaren Welt in die sichtbare eintreten, und aus dieser in jene zurückkehren. M. vgl. Plato Phädo 70, C: παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος, . . ὡς εἰσὶν [αἱ ψυχαὶ] ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.

[5] Cic. Tusc. I, 16, 38 und nach ihm Lactant. Institutt. VII, 7. 8. Augustin c. Acad. III, 37 (17). epist. 137, S. 407, B. Maur.

[6] Suidas Φερεκύδης. Hesych. *De his qui crud. clar.* S. 56. Orelli. Tatian c. Graec. c. 3. 25 (nach der einleuchtenden Verbesserung der Mauriner Aus-

---

gabe) vgl. Porph. antr. nymph. c. 31. Auf die Lehre von der Seelenwanderung bezieht Preller Rhein. Mus. IV, 388 nicht ohne Wahrscheinlichkeit auch das, was Orig. c. Cels. VI, S. 304 aus Pherecydes anführt, und Themist. Or. II, 38, a.

[1] Eines Aristoxenus, Duris und Hermippus, so weit Diog. I, 116 ff. VIII, 1 ff. dieselben ausgezogen hat.

[2] Maximus Tyr. XVI, 2. Diog. VIII, 14. Porph. V. Pyth. 19.

[3] B. Clemens Strom. III, 433, A, und schon bei Cic. Hortens. Fr. 85 (Bd. IV, b, 485 Or.). Die Stelle selbst wird, sowie die platonischen, in dem Abschnitt über die pythagoreische Metempsychose (S. 327 der 2. Ausg.) abgedruckt werden.

[4] Phädo 62, B. Krat. 400, B, vgl. Phädo 69, C. 70, C. Gess. IX, 870, D und dazu Lobeck Aglaoph. II, 795 ff.

[5] Pindar's Eschatologie folgt keinem festen Typus (vgl. Preller Demeter und Persephone S. 239): während er anderwärts die gewöhnlichen Vorstellungen vom Hades vorträgt, heisst es Thren. Fr. 2, nach dem Tode des Leibes bleibe die Seele, die allein von den Göttern stamme, lebendig, und zwei Stellen kennen eine Seelenwanderung:

Thren. Fr. 4 (110) bei Plato Meno 81, B:

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν,
ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ μέγιστοι
ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

Ol. II, 68 (nachdem im vorhergehenden der Strafen und Belohnungen im Hades erwähnt ist):

Darstellung lässt uns nun freilich jedenfalls eine Umbildung der Lehre von der Seelenwanderung erkennen, denn während die Rückkehr in's Körperleben sonst immer als eine Strafe und ein Besserungsmittel betrachtet wird, so erscheint sie bei Pindar als ein Vorzug, der nur den Besten zu Theil wird, und der ihnen Gelegenheit giebt, statt der geringeren Seligkeit im Hades die höhere auf den Inseln der Seligen sich zu erwerben. Aber diese Benützung jener Lehre setzt doch sie selbst schon voraus, und nach dem, was aus Plato und Philolaus angeführt ist, müssen wir annehmen, dass Pindar dieselbe den orphischen Mysterien verdanke. Nun wäre es allerdings immer noch denkbar, dass sie den letzteren selbst wieder von dem Pythagoreismus aus zugekommen wäre, der schon frühe mit den orphischen Kulten in Verbindung gestanden haben muss [1]. Da uns jedoch die ältesten Zeugen, und die Pythagoreer selbst, eben nur auf die Mysterien verweisen, da es sehr zweifelhaft ist, ob die pythagoreische Lehre zu Pindar's Zeit in Theben schon benützt werden konnte [2], wogegen diese Stadt als alter Sitz der bakchischen und orphischen Religion bekannt ist, da endlich auch dem Pherecydes nicht blos von den oben angeführten, sondern mittelbar von allen, die ihn zum Lehrer des Pythagoras machen [3], schon vor diesem Philosophen das Dogma von der Seelenwanderung beigelegt wird, so hat es die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese Lehre nicht erst seit Pythagoras in den orphischen Mysterien vorgetragen wurde. Den Orphikern ihrerseits wäre sie nach Herodot von Aegypten aus zugekommen [4]. Diese Annahme beruht je-

---

ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐςτρίς
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχὰν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων
νᾶσος ὠκεανίδες αὖραι περιπνέοισιν.

Thren. Fr. 3 (109), wo den Gottlosen die Unterwelt, den Frommen der Himmel zum Wohnsitz angewiesen wird, ist nicht für ächt zu halten.

[1] Eine Reihe orphischer Schriften soll von Pythagoreern unterschoben sein; s. Lobeck Aglaoph. I, 347 ff.

[2] M. vgl. was in der Geschichte der pythagoreischen Philosophie über die äussere Verbreitung des Pythagoreismus gesagt werden wird.

[3] Worüber unten S. 218 der 2. Ausg.

[4] II, 123: πρῶτον δὲ καὶ τοῦτον τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεί γινόμε-

doch ohne Zweifel entweder auf einer blossen Vermuthung Herodot's, oder auf einer noch werthloseren Behauptung ägyptischer Priester; als geschichtliches Zeugniss kann sie nicht in Betracht kommen. Ueber den wirklichen Sachverhalt fehlt uns jede geschichtliche Kunde, und was wir darüber muthmassen können, lässt sich schwerlich zu einer auch nur annähernden Gewissheit erheben. Es ist möglich, dass Herodot im allgemeinen das richtige getroffen hat, und der Glaube an eine Seelenwanderung wirklich aus Aegypten, sei es unmittelbar oder durch gewisse nicht näher nachweisbare Zwischenglieder, nach Griechenland verpflanzt wurde. Nur dürfte man die Bekanntschaft der Griechen mit demselben in diesem Fall schwerlich mit Herodot in die ersten Anfänge des griechischen Kulturlebens verlegen, noch weniger natürlich an die mythischen Gestalten des Kadmus und Melampus anknüpfen; sondern das wahrscheinlichste wäre dann, dass er nicht allzu lange vor dem Zeitpunkt, in dem wir ihm zuerst begegnen, also etwa im siebenten Jahrhundert, in Griechenland Eingang fand. Man könnte aber auch annehmen, jener Glaube, dessen Verwandtschaft mit indischen und ägyptischen Lehren allerdings auf orientalischen Ursprung hinweist, sei schon in der Urzeit des griechischen Volkes mit ihm selbst eingewandert, anfangs jedoch auf einen engeren Kreis beschränkt gewesen, und erst später zu grösserer Bedeutung und Verbreitung gelangt; und für diese Vorstellung von der Sache könnte man anführen, dass sich ähnliche Vorstellungen auch bei solchen Völkern gefunden haben sollen, bei denen sich an ägyptische Einflüsse nicht denken lässt [1]). | Es wird sich endlich auch die Möglichkeit nicht unbe-

---

νον ἐςδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐςδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τριςχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐρχήσαντο, οἳ μὲν πρότερον οἳ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωϋτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω. Vgl. c. 81: τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, οὖσι δὲ Αἰγυπτίοισι. Herodot glaubt nämlich (nach c. 49), Melampus habe den ägyptischen Dionysoskultus, von dem er durch Kadmus und dessen Begleiter Kunde gehabt habe, in Griechenland eingeführt, wogegen er c. 53 andeutet, dass er die orphischen Gedichte für jünger halte, als Homer und Hesiod.

[1]) Die thracischen Geten hatten nach Herodot IV, 94 f. den Glauben, die Gestorbenen kommen zu dem Gott Zalmoxis oder Gebeleïzin, dem sie alle fünf Jahre durch ein eigenthümliches Menschenopfer einen Boten mit Aufträgen an

dingt bestreiten lassen, dass sich ähnliche Meinungen über den Zustand nach dem Tode bei verschiedenen Völkern ohne geschichtlichen Zusammenhang gebildet haben; und selbst auf eine für uns so auffallende Annahme, wie die Seelenwanderung, könnten Verschiedene unabhängig von einander gekommen sein; denn wenn sich aus dem natürlichen Wunsch, nicht zu sterben, überhaupt der Unsterblichkeitsglaube erzeugt, so wird eine kühnere Phantasie gerade bei solchen, die von der sinnlichen Gegenwart noch nicht zu abstrahiren wissen, jenem Wunsch und diesem Glauben leicht die Gestalt geben, dass eine Rückkehr in das irdische Leben begehrt und gehofft wird [1]).

Wie es sich aber hiemit verhalten mag, so viel scheint jedenfalls sicher, dass bei den Griechen die Lehre von der Seelenwanderung nicht von den Philosophen zu den Priestern, sondern von den Priestern zu den Philosophen gekommen ist. Indessen fragt

---

ihre verstorbenen Freunde sandten; dass freilich hiemit die Annahme einer Seelenwanderung verbunden war, lässt sich aus der Behauptung hellespontscher Griechen, Zalmoxis sei ein Schüler des Pythagoras, der den Unsterblichkeitsglauben zu den Thraciern gebracht habe, nicht abnehmen. Noch weniger beweist die Sitte eines andern thracischen Stammes (Her. V, 4), die Geborenen zu bejammern, die Gestorbenen glücklich zu preisen, weil jene den Uebeln des Lebens entgegengehen, denen diese entronnen seien. Den Galliern dagegen wird nicht blos der Unsterblichkeitsglaube, sondern auch die Lehre von der Seelenwanderung zugeschrieben, Diodor V, 28, Schl.: ἐνισχύει γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν ὡρισμένων πάλιν βιοῦν, εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰςδυομένης, wesshalb manche, fügt Diodor bei, bei Bestattungen Briefe an ihre Angehörigen auf den Scheiterhaufen legen. Aehnlich Ammian. Marc. XV, 9, Schl.

1) Wenn man sich unter der Seele ein luftartiges Wesen denkt, welches im Körper wohne und ihn beim Tod wieder verlasse, wie diess die älteste Vorstellung, auch bei den Griechen, ist, so liegt die Frage sehr nahe, wo dieses Wesen herkomme und wo es hingehe; und für die Beantwortung dieser Frage beruhigt sich eine kindliche Phantasie am leichtesten bei der einfachen Vorstellung, dass es einen uns unsichtbaren Ort gebe, in dem die abgeschiedenen Seelen sich aufhalten, und aus dem die der Neugeborenen herkommen. Und wirklich ist nicht blos der Glaube an ein Todtenreich ganz allgemein, sondern auch die Vorstellung, dass die Seelen aus der Erdtiefe, oder auch aus dem Himmel auf die Erde und in ihren Leib kommen, findet sich bei den verschiedensten Völkern. Dann war aber nur noch ein kleiner Schritt zu der Annahme, es können wohl auch die gleichen Seelen, welche schon früher einen Leib bewohnt haben, später in einen neuen einziehen.

es sich, ob man ihre philosophische Bedeutung in der älteren Zeit hoch anzuschlagen hat. Sie findet sich allerdings bei Pythagoras und seiner Schule, der sich hierin Empedokles anschliesst; von einem höheren Leben nach dem Tode redet auch Heraklit. Aber keiner von diesen Philosophen hat jene Lehre mit seinen wissenschaftlichen Annahmen in eine solche Verbindung gebracht, dass sie zu einem wesentlichen Bestandtheil seines philosophischen Systems würde, sondern bei ihnen allen geht sie als für sich stehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie | her, und niemand würde in dieser ein Lücke finden, wenn sie fehlte. Erst bei Plato wird der Unsterblichkeitsglaube philosophisch begründet, von ihm wird sich aber auch schwer behaupten lassen, dass ihm dieser Glaube ohne die Mythen, die er für denselben verwendet, unmöglich gewesen wäre.

Nach allen diesen Erörterungen werden wir der Mysterienreligion kaum eine grössere Wichtigkeit für die Entstehung der griechischen Philosophie beilegen können, als der öffentlichen. Die Naturanschauungen, die in den Mysterien niedergelegt waren, mochten dem Denken eine Anregung geben, der Gedanke, dass alle Menschen der religiösen Weihe und Reinigung bedürftig seien, mochte zu tieferen Betrachtungen über die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen veranlassen; aber da eine wissenschaftliche Belehrung bei den Handlungen und Erzählungen des mystischen Kultus ursprünglich nicht beabsichtigt war, so setzte jede philosophische Auslegung derselben den philosophischen Standpunkt des Auslegers schon voraus, und da die Mysterien doch am Ende nur aus allgemeinen, jedem zugänglichen Wahrnehmungen und Erfahrungen geflossen waren, so konnten hundert andere Dinge der Philosophie im wesentlichen denselben Dienst leisten, wie jene. Der Wechsel der Naturzustände, der Uebergang vom Tod zum Leben und vom Leben zum Tode, brauchte der Wissenschaft nicht erst durch den Mythus von Kore und Demeter bekannt zu werden, er lag der täglichen Anschauung offen; die Forderung sittlicher Reinheit, die Vorzüge der Frömmigkeit und der Tugend, brauchten nicht erst aus den grellen Schilderungen der Weihepriester über das Glück der Geweihten und das Elend der Ungeweihten herausgedeutet zu werden, sie waren in dem sittlichen Bewusstsein der Griechen unmittelbar enthalten. Bedeutungslos sind die Mysterien trotzdem, wie diess auch aus unserer bisherigen Erörterung hervorgeht, für die Philosophie nicht, aber ihre Bedeutung ist nicht so gross und ihr Einfluss kein so unmittelbarer, als man häufig geglaubt hat.

3. Fortsetzung. Das sittliche Leben, die bürgerlichen und staatlichen Zustände.

Der Idealität des griechischen Glaubens entspricht die Freiheit und Schönheit des griechischen Lebens, und man kann keine von beiden Eigenthümlichkeiten strenggenommen als Grund oder als | Folge der andern betrachten, sondern beide haben sich Hand in Hand, sich gegenseitig fördernd und tragend, aus derselben Anlage und durch die gleiche Gunst der Verhältnisse entwickelt. Wie der Grieche in seinen Göttern die natürliche und sittliche Weltordnung verehrt, ohne doch darum ihnen gegenüber auf seinen eigenen Werth und seine Freiheit zu verzichten, so steht auch die griechische Sittlichkeit in der glücklichen Mitte zwischen der gesetzlosen Ungebundenheit wilder und halbwilder Stämme, und dem sklavenhaften Gehorsam, welcher die Völkermassen des Orients einem fremden Willen, einem weltlichen und geistlichen Despotismus unterwirft. Ein kräftiges Freiheitsgefühl, und dabei eine seltene Empfänglichkeit für Maass, Form und Ordnung, ein lebhafter Sinn für Gemeinsamkeit des Seins und Handelns, ein Geselligkeitstrieb, der es dem Einzelnen zum Bedürfniss macht, an andere sich anzuschliessen, dem Gemeinwillen sich unterzuordnen, der Ueberlieferung seiner Familie und seines Gemeinwesens zu folgen, — diese dem Hellenen so natürlichen Eigenschaften erzeugten in dem beschränkten Umfang der griechischen Staaten ein so reiches, freies und harmonisches Leben, wie es kein anderes Volk des Alterthums aufzuweisen hat. Selbst die Beschränktheit, in der sich seine sittlichen Anschauungen bewegten, musste dem Griechen die Erreichung dieses Ziels wesentlich erleichtern. Da sich der Einzelne hier nur als Bürger dieses Staates frei und vom Rechte geschützt weiss, und da er ebenso sein Verhältniss zu andern nach ihrem Verhältniss zu dem Staat bestimmt, dem er angehört, so ist jedem seine Aufgabe von Anfang an klar vorgezeichnet: die Behauptung und Erweiterung seiner bürgerlichen Stellung, die Erfüllung seiner Bürgerpflichten, die Arbeit für die

Freiheit und Grösse seines Volkes, der Gehorsam gegen die Gesetze, diess ist das einfache, dem Griechen bestimmt vorgesteckte Ziel, in dessen Verfolgung er um so weniger gestört wird, je weniger sein Blick und sein Streben über die Grenzen seines Staates hinausschweift, je ferner ihm der Gedanke liegt, die Norm seines Handelns anderswo zu suchen, als im Gesetz und in der Sitte seiner Stadt, je entbehrlicher ihm alle jene Reflexionen sind, durch die der moderne Mensch einerseits sein Einzelinteresse und sein natürliches Recht mit dem Vortheil und | den Gesetzen des Gemeinwesens, andererseits seinen Patriotismus mit den Anforderungen einer kosmopolitischen Religion und Moral in's Gleichgewicht zu bringen sich abmüht. Wir werden eine so beschränkte Auffassung der sittlichen Aufgaben allerdings nicht für das höchste halten können, wir werden uns nicht verbergen, wie eng die Zersplitterung Griechenlands, die verzehrende Unruhe seiner Bürgerkriege und Partheikämpfe, um von der Sklaverei und der vernachlässigten Erziehung des weiblichen Geschlechts nicht zu reden, mit dieser Beschränktheit zusammenhängt; aber wir werden unsere Augen desshalb vor der Thatsache nicht verschliessen, dass diesem Boden und diesen Voraussetzungen eine Freiheit und Bildung entsprungen ist, mit welcher das hellenische Volk einzig in der Geschichte dasteht. Wie wesentlich auch die Philosophie in der Freiheit und Ordnung des griechischen Staatslebens wurzelt, liegt am Tage. Eine unmittelbare Verbindung beider fand allerdings nicht statt. Die Philosophie war in Griechenland immer Privatsache der Einzelnen, die Staaten kümmerten sich um dieselbe nur sofern sie gegen staats- und sittengefährliche Lehren einschritten, eine positive Förderung und Unterstützung dagegen wurde ihr von Städten und Fürsten erst spät, nachdem sie den Höhepunkt ihrer Entwicklung längst überschritten hatte, zu Theil. Ebensowenig war die öffentliche Erziehung auf Philosophie, oder überhaupt auf Wissenschaft berechnet. Selbst in Athen enthielt sie noch zur Zeit des Perikles kaum die ersten Anfangsgründe von dem, was wir eine wissenschaftliche Bildung nennen. Lesen und Schreiben und nothdürftiges Rechnen, das war alles, von einem Unterricht in Sprachen, Mathematik, Naturkunde, Geschichte u. s. w. war nicht die Rede. Erst die Philosophen selbst, zunächst die Sophisten, gaben Anlass, dass einzelne einen weitergehenden Unterricht suchten, der sich aber meist einseitig auf die Redekunst beschränkte. Die herkömmliche Erziehung bestand neben jenen elementarischen Fertigkeiten nur in der Musik und Gymnastik, und auch bei der Musik handelte es sich zunächst nicht um Verstandesbildung, sondern um Kenntniss der homerischen und hesiodischen Gedichte, der beliebtesten Lieder, des Gesangs, des Saitenspiels und des Tanzes. Aber diese Erziehung bildete ganze, tüchtige Menschen, und die nachfolgende Uebung des öffentlichen Lebens erzeugte ein Selbstvertrauen und forderte eine Anspannung aller Kräfte, eine scharfe Beobachtung und verständige Beurtheilung der Personen und | der Verhältnisse, überhaupt eine Thatkraft und Lebensklugheit, die nothwendig auch für die Wissenschaft bedeutende Früchte tragen musste, sobald das wissenschaftliche Bedürfniss erwacht war. Dass es aber erwachte, diess konnte um so weniger ausbleiben, da einerseits die Ausbildung der sittlichen und politischen Reflexion bei der harmonischen Vielseitigkeit des griechischen Wesens eine entsprechende Entwicklung des theoretischen Denkens naturgemäss hervorrief, und da andererseits nicht wenige von den griechischen Städten im Gefolge der bürgerlichen Freiheit zu einem Wohlstand gelangten, der wenigstens einem Theil ihrer Bürger die Musse zu wissenschaftlicher Thätigkeit gewährte. So wenig daher auch das griechische Staatsleben und die griechische Erziehung in der alten Zeit unmittelbar der Philosophie zugewandt war, so wenig sich die älteste Philosophie ihrerseits mit ethischen und politischen Fragen beschäftigte, so wichtig war doch für ihre Entstehung die Bildung von Menschen und die Gestaltung von Zuständen, wie sie nöthig waren, um eine Philosophie zu erzeugen. Die Freiheit und Strenge des Denkens war die natürliche Frucht eines freien und gesetzlich geordneten Lebens, und jene gediegenen Charaktere, wie sie Griechenlands klassischer Boden hervorbrachte, mussten wohl auch in der Wissenschaft ihren Standpunkt mit Entschiedenheit ergreifen und mit Klarheit und Bestimmtheit, ohne Halbheit und Schwanken, durchführen [1]).

---

[1]) Dieser Zusammenhang des politischen und des philosophischen Charakters zeigt sich namentlich auch darin, dass sich gerade von den ältesten Philosophen nicht wenige als Staatsmänner, Gesetzgeber, politische Reformatoren und Feldherrn einen Namen gemacht haben. Die politische Thätigkeit des Thales und Pythagoreer ist bekannt, von Parmenides wird berichtet,

Wenn endlich ein Hauptvorzug der griechischen Bildung darin besteht, dass sie den Menschen nicht zersplittert, sondern in gleichmässiger Entwicklung aller Kräfte ein schönes Ganzes, ein sittliches Kunstwerk aus ihm zu machen strebt, so werden wir es hiemit in Verbindung bringen dürfen, dass auch die griechische Wissenschaft, besonders in ihrem Anfang, den Weg, welcher freilich dem jugendlichen Denken überhaupt zunächst liegt, den Weg von oben | nach unten gewählt hat; dass sie nicht aus der Sammlung des einzelnen eine Ansicht vom Ganzen, sondern aus der Betrachtung des Ganzen den Maasstab für das einzelne zu gewinnen, und aus den Bruchstücken der anfänglichen Weltkenntniss sofort ein Gesammtbild zu gestalten sucht, dass die Philosophie hier den besonderen Wissenschaften vorangeht.

Wollen wir die Umstände etwas genauer verfolgen, durch welche der Fortschritt der griechischen Bildung bis auf die Zeit der beginnenden Philosophie herab bedingt war, so treten zwei Erscheinungen von durchgreifendem Einfluss vor allen andern hervor: die republikanische Ordnung des Staatswesens, und die Ausbreitung der griechischen Stämme durch Kolonisation. Die Jahrhunderte, welche der ältesten griechischen Philosophie zunächst vorangiengen, und noch theilweise mit ihr zusammenfallen, sind die Zeit der Gesetzgeber und der Tyrannen, die Zeit des Uebergangs zu den Verfassungsformen, welche die Grundlage für die höchste Blüthe des griechischen Staatslebens gebildet haben. Nachdem die patriarchalische Monarchie der homerischen Zeit allenthalben, in Folge des trojanischen Kriegs und der dorischen Wanderung, durch Aussterben Vertreibung oder Beschränkung der alten Königshäuser, in Oligarchie übergegangen war, wurde diese Adelsherrschaft der Weg, um Freiheit und höhere Bildung zunächst in dem kleineren Kreise der herrschenden Geschlechter gleichmässig zu verbreiten. Als sodann der Druck und der innere Verfall derselben den Widerstand der Massen hervorrief, erhielten diese in der Regel aus der Zahl der

---

er habe seiner Vaterstadt Gesetze gegeben, von Zeno, er sei beim Versuch zur Befreiung der seinigen umgekommen, Empedokles war der Wiederhersteller der Demokratie in Agrigent, Archytas war gleich gross als Feldherr und Staatsmann, und Melissus ist wahrscheinlich derselbe, welcher die athenische Flotte besiegt hat.

bisherigen Herrscher ihre Führer, und diese Demagogen wurden fast überall in der Folge zu Tyrannen. Da aber diese Alleinherrschaft schon vermöge ihres Ursprungs ihren Hauptgegner an der Aristokratie hatte, und sich ihr gegenüber auf's Volk stützen musste, so wurde sie selbst ein Mittel, das Volk zu bilden und zur Freiheit zu erziehen. Die Höfe der Tyrannen waren Mittelpunkte der Kunst und der Bildung [1]), und als ihrer Herrschaft, meist nach einem oder zwei Menschenaltern, ein Ende gemacht ward, fiel ihr | Erbe nicht mehr an die frühere Aristokratie zurück, sondern es wurden gemässigte demokratische Verfassungen mit festen Gesetzen eingeführt. Dieser Gang der Dinge war ebenso günstig für die wissenschaftliche wie für die politische Bildung der Griechen. In den Anstrengungen und Kämpfen dieser politischen Bewegung mussten alle die Kräfte erwachen und geübt werden, die das öffentliche Leben der Wissenschaft zubrachte, und das Gefühl der jungen Freiheit musste dem Geist des griechischen Volkes einen Schwung geben, von dem die theoretische Thätigkeit nicht unberührt bleiben konnte. Wenn daher gleichzeitig mit der Umgestaltung der politischen Zustände in regem Wetteifer der Grund zu der künstlerischen und wissenschaftlichen Blüthe Griechenlands gelegt wurde, so lässt sich der Zusammenhang beider Erscheinungen nicht verkennen, vielmehr ist die Bildung gerade bei den Griechen ganz vorzugsweise, was sie in jedem gesunden Volksleben sein wird, die Frucht der Freiheit.

Dieser ganze Umschwung erfolgte aber in den Kolonieen nicht blos schneller, als im Mutterland, sondern das Dasein dieser Kolonieen war auch für denselben von der grössten Bedeutung. In den fünfhundert Jahren, welche zwischen den dorischen Eroberungen und der Entstehung der griechischen Philosophie liegen, hatten sich die griechischen Stämme auf dem Weg einer geordneten Auswanderung nach allen Seiten hin ausgedehnt. Die Inseln des Archipelagus, bis nach Kreta und Rhodus herab, die

---

[1]) Man erinnere sich z. B. an Periander, Polykrates, Pisistratus und seine Söhne. — Doch ist von einer Verbindung der Philosophen mit Tyrannen bis zum Auftreten der Sophisten ausser der Sage vom Verhältniss Perianders zu den sieben Weisen nichts überliefert.

West- und Nordküste Kleinasiens, die Gestade des schwarzen Meers und der Propontis, die Küsten von Thracien, Macedonien und Illyrien, Grossgriechenland und Sicilien, waren mit hunderten von Pflanzstädten bedeckt worden; selbst bis in's ferne Gallien, nach Cyrene und nach Aegypten waren griechische Einwanderer vorgedrungen. Die meisten von diesen Pflanzstädten gelangten nun früher zu Wohlstand, Bildung und freien Verfassungen, als die Staaten, von denen sie ausgiengen; denn wenn schon die Losreissung vom heimischen Boden eine freiere Bewegung und eine veränderte Zusammensetzung der bürgerlichen Gesellschaft herbeiführte, so waren sie auch durch ihre ganze Lage weit mehr, als die Städte des eigentlichen Griechenlands, auf Handel und Gewerbe, auf rührige Thätigkeit und vielfachen Verkehr mit Fremden verwiesen, und so war es natürlich, dass sie den älteren Staaten in vielen Beziehungen vorauseilten. Wie bedeutend dieser Unterschied, und wie wichtig das rasche Aufblühen der Kolonieen | für die Entwicklung der griechischen Philosophie war, sehen wir am besten aus dem Umstand, dass alle namhaften griechischen Philosophen vor Sokrates, mit alleiniger Ausnahme von einem oder zwei Sophisten, theils den jonischen und thracischen, theils den italisch-sicilischen Kolonieen entsprungen sind. Hier, an den Grenzen der hellenischen Welt, waren die bedeutendsten Pflanzstätten einer höheren Bildung, und wie die unsterblichen Gesänge Homer's ein Geschenk der kleinasiatischen Griechen an ihr Heimathland waren, so kam auch die Philosophie aus dem Osten und Westen in den Mittelpunkt des griechischen Lebens, um hier durch ein Zusammentreffen aller fördernden Umstände und durch eine Vereinigung aller Kräfte ihre höchste Blüthe in einer Zeit zu erreichen, als die Mehrzahl der Kolonieen die glänzendste Zeit ihrer Geschichte bereits unwiderruflich hinter sich hatte.

Wie sich nun unter diesen Verhältnissen das Denken allmählich bis zu dem Punkt entwickelte, auf welchem die ersten eigentlich wissenschaftlichen Versuche hervortreten, darüber geben uns die noch erhaltenen Urkunden der kosmologischen und der ethischen Reflexion einen Aufschluss, der in Betreff seiner Vollständigkeit freilich manches zu wünschen übrig lässt.

4. Fortsetzung. Die Kosmologie.

In einem Volke, welches mit so reichen Anlagen ausgestattet war, wie das griechische, und welches für ihre Entwicklung von den Verhältnissen in so hohem Grade begünstigt wurde, musste das Nachdenken bald erwachen, die Aufmerksamkeit musste sich den Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens zuwenden, und es mussten frühzeitig Versuche gemacht werden, nicht blos die Aussenwelt aus ihren Entstehungsgründen zu erklären, sondern auch die Thätigkeiten und Zustände der Menschen aus allgemeineren Gesichtspunkten zu betrachten. Eigentlich wissenschaftlicher Art war diese Reflexion zunächst allerdings noch nicht, weil ihr die bestimmte Richtung auf einen gesetzmässigen Zusammenhang der Dinge noch fehlte; die Kosmologie behielt bis auf Thales herab, und sofern sie sich an die Religion anschloss auch noch länger, die Form einer mythologischen Erzählung, die Ethik bis auf Sokrates und Plato die Form einer aphoristischen Reflexion: an die Stelle des Naturzusammenhangs trat dort das zufällige, oft ganz abenteuerliche Eingreifen von Phantasiewesen, statt einer einheitlichen Lebensansicht hatte man hier eine Anzahl von Sittensprüchen und Klugheitsregeln, die aus verschiedenartigen Erfahrungen abstrahirt sich nicht selten widersprachen, und die auch im besten Fall auf keine allgemeineren Grundsätze zurückgeführt, und mit keiner theoretischen Ueberzeugung über die Natur des Menschen in wissenschaftliche Verbindung gesetzt waren. So verfehlt es aber auch wäre, diesen Unterschied zu verkennen, und die mythischen Kosmologen auf der einen, die Gnomiker auf der andern Seite mit Aelteren und Neueren den Philosophen beizuzählen 1), so dürfen wir doch die

---

1) Wie diess allerdings schon in der Blüthezeit der griechischen Philosophie theils von den Sophisten, theils von den Anhängern naturphilosophischer Systeme geschah; von jenen bezeugt es Plato Prot. 316, D vgl. 338, E ff., von diesen Derselbe Krat. 402, B und Aristoteles Metaph. I, 3. 983, b, 27 (vgl. Schwegler z. d. St.). Später waren es besonders die Stoiker, welche die alten Dichter durch allegorische Auslegung zu den ältesten Philosophen machten, und bei den Neuplatonikern überschritt dieses Verfahren alle Grenzen. Der erste, welcher Thales für den Anfangspunkt der Philosophie erklärte, ist Tiedemann; m. s. seinen Geist d. spekul. Philosophie I, Vorr. S. XVIII.

Bedeutung dieser Versuche nicht zu gering anschlagen; denn sie dienten wenigstens dazu, die Aufmerksamkeit auf die Fragen zu richten, welche die Wissenschaft zunächst beschäftigen sollten, und das Denken an die Zusammenfassung des einzelnen zu gewöhnen, und damit war für den Anfang schon viel gewonnen.

Die älteste Urkunde der mythischen Kosmologie bei den Griechen ist Hesiod's Theogonie. Wie viel von dem Inhalt dieser Schrift freilich aus älterer Ueberlieferung, wie viel aus der eigenen Combination des Dichters und seiner späteren Bearbeiter stammt, lässt sich jetzt nicht mehr mit Sicherheit festsetzen, und kann hier auch nicht untersucht werden; für unsern Zweck genügt die Bemerkung, dass die Theogonie ohne Zweifel schon den ältesten Philosophen, abgesehen von wenigen späteren Einschiebseln, in ihrer jetzigen Gestalt vorlag [1]). An eine wissenschaftliche Fassung oder Beantwortung der Aufgabe ist nun bei diesem Werke noch nicht zu denken. Der Dichter legt sich die Frage vor, von der alle Kosmogonieen und Schöpfungsgeschichten ausgehen, und die wirklich auch dem ungeübtesten Denken nahe genug liegt, die Frage nach der Entstehung und den Ursachen aller Dinge. Diese Frage hat | aber hier noch nicht die Bedeutung, dass das Wesen und die Gründe der Erscheinungen auf wissenschaftlichem Weg erforscht werden sollen; sondern mit kindlicher Wissbegierde wird gefragt, wer alles gemacht hat, und wie er es gemacht hat, und die Antwort besteht einfach darin, dass man irgend etwas, das man sich nicht wegzudenken weiss, als das erste setzt, und das übrige nach irgend einer erfahrungsmässigen Analogie daraus entstehen lässt. Nun zeigt die Erfahrung überhaupt eine doppelte Weise des Entstehens. Alles, was wir werden sehen, bildet sich entweder von Natur, oder es wird von bestimmten Individuen mit Absicht gemacht. In dem ersten Falle sodann wird es entweder durch elementarische Wirkung, oder durch Wachsthum, oder durch Erzeugung hervorgebracht, in dem andern entweder mechanisch, durch Bearbeitung eines Stoffes, oder dynamisch, so wie wir auf andere Menschen einwirken, durch blosses Aussprechen des Willens. Alle diese Analogieen sind in den Kosmogonieen der verschiedenen Völker auf die Entstehung der Welt und der Götter angewandt worden, in der Regel mehrere zugleich, je nach der Natur des Gegenstandes, um dessen Erklärung es sich handelte. Den Griechen musste die Analogie der Zeugung schon desshalb am nächsten liegen, weil sie die Theile der Welt, nach der eigenthümlichen Richtung ihrer Phantasie, zu menschenähnlichen Wesen personificirt hatten, deren Entstehung man sich nicht anders vorzustellen wusste; denn an eine Naturanalogie musste man sich jedenfalls halten, da die griechische Denkweise zu naturalistisch und zu polytheistisch war, um alles mit der zoroastrischen und der jüdischen Religionslehre durch das blosse Wort eines Weltschöpfers in's Dasein rufen zu lassen: auch die Götter sind ja hier entstanden, und gerade die wirklich verehrten Volksgottheiten gehören durchaus einem jüngeren Göttergeschlecht an, es ist daher hier keine Gottheit, die als anfangslose Ursache von allem betrachtet würde, und der eine unbedingte Macht über die Natur zukäme. So ist es denn auch bei Hesiod die Erzeugung der Götter, um die sich seine ganze Kosmogonie dreht. Die meisten dieser Genealogieen und der weiteren damit zusammenhängenden Mythen sind nun nichts weiter als der Ausdruck für einfache Wahrnehmungen oder für Vorstellungen derselben Art, wie sie die Phantasie überall im Kindesalter der Naturkenntniss hervorbringt: Erebos erzeugt mit der Nyx den Aether und die Hemera, | denn der Tag mit seinem Glanze ist der Sohn der Nacht und des Dunkels; die Erde gebiert aus sich allein das Meer, aus der Verbindung mit dem Himmel die Flüsse, denn die Quellen der Ströme nähren sich vom Regen, das Meer erscheint als eine von Anbeginn her in den Tiefen der Erde lagernde Masse; Uranos wird von Kronos entmannt, denn der Sonnenbrand der Erndtezeit macht den befruchtenden Regengüssen des Himmels ein Ende; Aphrodite entsteht aus dem Samen des Uranos, denn der Regen weckt im Frühjahr die Zeugungslust der Natur; Cyklopen, Hekatonchiren und Giganten, Typhöeus und die Echidna sind Kinder der Gäa, andere Ungethüme der Nacht oder der Gewässer, theils wegen ihrer ursprünglich physikalischen Bedeutung, theils weil das ungeheure überhaupt nicht von den lichten, himmlischen Göttern, sondern nur aus der unergründlichen Tiefe und Finsterniss herstammen kann; die Söhne der Gäa, die Titanen, werden von den Olympiern besiegt, denn wie das Licht des Himmels die Nebel der Erde bewältigt, so hat die ordnende Gottheit überhaupt die wilden Naturkräfte gebändigt. Der Gedankengehalt dieser Mythen ist gering, was darin über die nächsten Wahrnehmungen hinausgeht, beruht nicht auf der Reflexion über die natürlichen Ursachen der Dinge, sondern auf einer Thätigkeit der Phantasie, hinter der wir auch da, wo sie wirklich sinnreiches hervorbringt, nicht zu viel suchen dürfen. Ebensowenig ist in der Verknüpfung dieser Mythen, die wohl vorzugsweise das Werk des Dichters ist, ein leitender Gedanke von tieferer Bedeutung zu entdecken [1]). Was in der Theogonie noch am meisten an naturphilosophische Ideen anklingt, und was auch wirklich von den alten Philosophen fast allein in diesem Sinn benützt wurde [2]), ist ihr Anfang (V. 116 ff.). Zuerst wurde das Chaos, hierauf die Erde, | (sammt der Erdtiefe, dem Tartaros) und der Eros. Aus dem Chaos entstand der Erebos und die Nacht, die Erde gebar zuerst den Himmel, die Berge und das Meer, dann mit dem Himmel sich begattend die Stammeltern der verschiedenen Göttergeschlechter, bis auf die wenigen, die vom Erebos und der Nacht herkommen. Diese Darstellung macht allerdings den Versuch, die Entstehung der Welt irgendwie zur Vorstellung zu bringen, und man kann sie insofern als den Anfang der Kosmologie bei den Griechen betrachten. Aber doch ist das ganze noch sehr roh und einfach. Der Dichter fragt sich, was wohl das erste von allem war, und da bleibt er zuletzt bei der Erde als dem unverrückbaren Grund der Welt stehen. Ausser der Erde war nichts, als finstere Nacht, denn die Leuchten des Himmels waren noch nicht vorhanden. Der Erebos und die Nacht sind daher gleich alt mit der Erde. Damit endlich aus diesem ersten ein anderes erzeugt wurde, muss von Anfang an schon der Zeugungstrieb, oder der Eros, vorhanden gewesen sein. Diess also sind die Gründe aller Dinge. Denkt man sich auch diese weg, so bleibt der Phantasie nur noch die Anschauung des unendlichen Raumes, den sie sich aber auf dieser Bildungsstufe nicht abstrakt, als leeren, mathematischen Raum, sondern konkreter, als unermessliche, wüste, formlose Masse vorstellen wird; das allererste daher ist das Chaos. So ungefähr mag diese Lehre vom Weltanfang im Geist ihres Urhebers sich erzeugt haben [1]). Ein Trieb der Forschung, ein Streben nach zusammenhängenden und anschaulichen Vorstellungen liegt ihr allerdings zu Grunde, aber das Interesse, von dem sie beherrscht wird, ist mehr das der Phantasie, als des Denkens; es wird nicht nach dem Wesen und den allgemeinen Ursachen der Dinge gefragt, sondern die Aufgabe ist nur, über das thatsächliche des Urzustandes und der weiteren Entwicklungen etwas zu erfahren, was denn natürlich nicht auf dem Wege der verständigen Reflexion, sondern auf dem der Phantasieanschauung versucht wird. Der Anfang der Theogonie ist ein für seine Zeit sinniger Mythus, aber noch keine Philosophie.

---

[1]) M. vgl. hierüber Petersen Ursprung und Alter der hesiod. Theog. (Progr. des Hamburgischen Gymn.) 1862, der mir so viel jedenfalls bewiesen zu haben scheint, wie es sich auch mit seinen übrigen Annahmen verhalten mag. Schon die Polemik des Xenophanes und Heraklit gegen Hesiod (worüber tiefer unten) und die merkwürdige Aeusserung Herodots II, 53 spricht entschieden gegen die Vermuthung, dass die Theogonie erst dem sechsten Jahrhundert angehöre, noch mehr aber der ganze Charakter ihres Vorstellungskreises und ihrer Sprache.

---

[1]) Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 75 findet nicht blos in dem Anfang der Theogonie, sondern auch in den Mythen über die Entthronung des Uranos und über den Kampf der Kroniden mit ihrem Vater und den Titanen die Lehre von einem Hervorgang des bestimmteren aus dem bestimmungslosen und von einer allmählichen Entfaltung des höheren Princips. Diese Gedanken sind aber viel zu abstrakt, um die Motive der mythenbildenden Phantasie in ihnen zu suchen. Nicht einmal bei der Zusammenstellung jener Mythen scheint den Dichter eine spekulative Idee bestimmt zu haben, sondern die drei Göttergenerationen bilden für ihn nur den Faden, an den er seine Genealogieen äusserlich anreiht.

[2]) Belege dafür giebt die Gaisford-Reiz'sche Ausgabe Hesiod's zu V. 116.

Der nächste, von dessen Kosmologie wir etwas näheres

---

1) Ob dieser Urheber der Verfasser der Theogonie selbst, oder ein älterer Dichter ist, wäre an sich, wie bemerkt, ziemlich gleichgültig. Wenn jedoch Brandis (Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 74) für die letztere Annahme bemerkt, der Dichter selbst würde schwerlich den Tartaros unter den ersten Weltprincipien, und gewiss nicht Eros als weltbildendes Princip angeführt haben, ohne im geringsten ferneren Gebrauch davon zu machen, so möchte ich diesen Umstand, abgesehen von dem zweifelhaften Ursprung des 119ten Verses, welcher des Tartaros erwähnt, der aber bei Plato (Symp. 178, B) und Aristoteles (Metaph. I, 4. 984, b, 27) fehlt, eher daraus erklären, dass die im folgenden verarbeiteten Mythen der älteren Ueberlieferung, die Anfangsverse dem Verfasser der Theogonie selbst angehören.

wissen, ist Pherecydes aus Syros 1), ein Zeitgenosse des Anaximander 2); in der späteren Sage ein ähnlicher Wundermann, wie Pythagoras 3). In einer Schrift, deren Titel verschieden angegeben wird 4), bezeichnete er als das erste, was immer war, Zeus, Chronos und Chthon 5), wobei er unter der Chthon die Erdmasse,

---

1) Ueber sein Leben, sein Zeitalter u. seine Schrift vgl. m. Sturz Pherecydis fragmenta S. 1 ff. Preller im Rhein. Mus. IV (1846) 377 ff. Allg. Encyklop. v. Ersch u. Gruber, III, 22, 240 ff. Art. Pherecydes. Zimmermann in Fichte's Zeitschr. f. Philosophie u. s. w. XXIV. B. 2 H. S. 161 ff., welcher aber dem alten Mythographen manches fremdartige leiht. Conrad De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia. Koblenz 1857.

2) Als solchen bezeichnet ihn Diog. I, 121 und Eus. Chron. zu Ol. 60, wenn jener, wohl nach Apollodor, seine Blüthe Ol. 59 (um 540 v. Chr.), dieser Ol. 60 setzt. Seine Geburt setzt Suid. Φερεκ., in einer übrigens verworrenen Stelle, Ol. 45 (600—596 v. Chr.), sein Alter giebt Ps.-Lucian. Macrob. 22 (wo er allerdings gemeint zu sein scheint) auf 85 Jahre an. Indessen ist weder die eine noch die andere von diesen Angaben für zuverlässig zu halten, wenn auch vielleicht beide der Wahrheit nahe stehen, und auch aus anderweitigen Gründen lässt sich kein so bestimmtes Ergebniss ableiten, wie das, mit welchem Conrad S. 14 seine sorgfältige Erörterung dieser Frage abschliesst: Pher. sei Ol. 45 oder kurz vorher geboren und gegen Ende von Ol. 62 „*octogenarius fere*“ (von Ol. 45, 1—62, 4 sind es aber nur 71—72 Jahre) gestorben. Auch die Behauptung, dass ihn Pythagoras in seiner letzten Krankheit verpflegt habe, nützt nichts: theils weil sie selbst höchst unzuverlässig ist, theils weil die einen diese Thatsache vor Pythagoras' Auswanderung nach Italien, die andern erst in die letzte Zeit seines Lebens verlegen; vgl. Porph. V. P. 55 f. Jambl V. P. 184. 252. Diog. VIII, 40.

3) M. vgl. die Anekdoten bei Diog. I, 116 f.

4) Ohne sie zu nennen, scheint sich schon Plato Soph. 242, C auf sie zu beziehen.

5) Ihr Anfang, bei Diog. I, 119 (vgl. Damasc. De princ. S. 384 und dazu Conrad S. 17. 21): Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος ἐς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ. Unter dem γέρας darf man weder mit Tiedemann (Griechenlands erste Philosophen 172), Sturz (a. a. O. S. 45) u. a. die Bewegung, noch mit Brandis „die ursprüngliche qualitative Bestimmtheit“ verstehen, denn das letztere ist für Pherecydes ein viel zu abstrakter Begriff, und bewegt hat er sich die Erde wohl schwerlich gedacht, beides ist aber auch aus dem Wort nicht herauszubringen, sondern es heisst: da ihr Zeus Ehre verlieh; mag man nun unter dieser Ehre, was mir immer noch das wahrscheinlichste ist, den gleich zu erwähnenden Schmuck ihrer Oberfläche (das Gewand, mit dem Zeus die Erde bedeckte), oder mit Conrad S. 32 die Ehre ihrer Verbindung mit Zeus verstehen, durch welche die Erde Mutter vieler Götter wurde (s. S. 74, 2). Von γέρας will Pher. den Namen γῆ herleiten. Schon dieser Umstand

unter Chronos oder Kronos [1]) den der Erde näher stehenden Theil des Himmels und die denselben beherrschende Gottheit [2]), unter Zeus den höchsten, die ganze Weltbildung lenkenden Gott und zugleich | auch den höchsten Himmel verstanden zu haben scheint [3]). Chronos bringt aus seinem Samen Feuer, Wind und

---

verbietet nun, mit Rose De Arist. libr. ord. 74 statt γέρας πέρας zu setzen; aber auch der Sinn, den wir dadurch erhielten, empfiehlt mir diesen Vorschlag nicht.

[1]) So nennt ihn Hermias Irris. c. 12, indem er den Κρόνος ausdrücklich mit Χρόνος erklärt. Bei Damascius dagegen, wo Conrad S. 21 auch Κρόνον liest, finde ich nur Χρόνον als Lesart der Handschriften angegeben.

[2]) Unter dem Kronos des Pherecydes versteht man gewöhnlich die Zeit; so schon Herm. a. a. O. und Probus zu Virg. Ecl. VI, 31. Pher. selbst weist auf diese Bedeutung, wenn er statt Κρόνος Χρόνος setzt. Aber doch ist es kaum glaublich, dass ein so alterthümlicher Denker den abstrakten Begriff der Zeit unter den ersten Urgründen aufgeführt hatte; und wirklich erscheint Kronos als ein viel konkreteres Wesen, wenn von ihm erzählt wird (s. u.), er habe aus seinem Samen Feuer, Wind und Wasser gemacht, und er sei der Führer der Götter im Kampf gegen Ophioneus gewesen. Dass damit nur gesagt werden soll: im Laufe der Zeit seien Feuer, Wind und Wasser entstanden, im Laufe der Zeit sei Ophioneus überwunden worden, kann ich nicht glauben; wenn vielmehr die mit Ophioneus streitenden Götter gewisse Naturmächte darstellen, muss auch der Kronos, welcher sie führt, etwas realeres, als die blosse Zeit, sein, und wenn aus dem Samen des Chronos Feuer u. s. f. gebildet werden, muss dieser Same als eine materielle Substanz gedacht sein, und mithin auch Chronos einen gewissen Theil oder gewisse Bestandtheile der Welt repräsentiren. Erwägen wir nun, dass Feuer Wind und Wasser sich beim Gewitter in der Atmosphäre bilden, dass der befruchtende Regen in dem Mythus von Uranos als der Samen des Himmelsgottes dargestellt wird, dass aber auch Kronos seiner ursprünglichen Bedeutung nach nicht der Gott der Zeit, *in abstracto*, sondern der Gott der heissen Jahreszeit, der Erntezeit, des Sonnenbrandes (Preller griech. Mythol. I, 42 f), und als solcher ein Himmelsgott ist, dass er als Himmelsgott auch bei den Pythagoreern erscheint, wenn sie das Himmelsgewölbe dem Χρόνος gleichsetzten, und das Meer Thräne des Kronos nannten (s. u. S. 318 der 2. Ausg.), so wird die obige Annahme — an welcher mich auch Conrad's (S. 22) und Brandis' (Gesch. d. Entw. der griech. Phil. I, 29) Widerspruch nicht irre gemacht hat — die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben.

[3]) Auf Zeus als weltschöpferischen Gott bezieht sich Arist. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 8: οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν (scil. τῶν ἀρχαίων ποιητῶν) καὶ τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι. Da aber der Vorstellung von Zeus als Himmelsgott von Hause aus die Anschauung des Himmels selbst zu Grunde liegt, und die Götter des Pherecydes überhaupt zugleich gewisse Theile der Welt darstellen, werden wir annehmen

Wasser hervor; die drei Urwesen erzeugen sodann zahlreiche weitere Götter in fünf Geschlechtern [1]). Nachdem sich Zeus zum Zweck der Weltbildung in den Eros verwandelt hat [2]), der nun einmal, der älteren Lehre gemäss, die weltbildende Kraft sein sollte, machte er, wie es heisst, ein grosses Gewand, auf das er die Erde und den Ogenos (Okeanos) und die Gemächer des Ogenos einwob, und er spannte dieses über einen von Flügeln

---

dürfen, Pher. habe die weltschöpferische Macht, welche er Zeus nennt, von dem oberen Theile des Himmels nicht unterschieden. Wenn jedoch Hermias und Probus a. d. a. O. sagen, unter Zeus verstehe er den Aether, und der letztere statt des Aethers auch das Feuer setzt, so zeigt schon dieser Umstand, dass wir es hier zunächst nur mit einer stoischen Deutung, nicht mit einem urkundlichen Bericht zu thun haben. Ganz stoisch ist es ja auch, wenn Herm. Aether und Erde dann weiter auf das ποιοῦν und das πάσχον zurückführt; vgl. Th. III, a, 119. 2. Aufl.

[1]) Damasc. a. a. O.: τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, ... ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην. Auf die gleichen μυχοὶ bezieht sich vielleicht auch (wie Brandis S. 81 annimmt) die Angabe Porphyr's De antro nymph. c. 31, Pher. erwähne μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας, wiewohl Porphyr darin die γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις ψυχῶν sieht. Die Bedeutung derselben betreffend, glaubt Preller Rh. Mus. 382 (Encykl. 243), es sollen damit fünf Mischungsverhältnisse der Elementarsubstanzen (Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde) bezeichnet werden, in denen je eine derselben die vorherrschende sei. Mir scheint es jedoch sehr bedenklich, dem alten Syrier schon die Annahme von Elementen im Sinn des Empedokles oder Aristoteles, die eine viel entwickeltere philosophische Reflexion voraussetzt, und die philolaische Fünfzahl dieser Elemente zuzuschreiben. Auch Conrad's Modification dieser Deutung, wonach mit den fünf μυχοὶ die fünf um einander gelagerten Schichten der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers und Aethers gemeint wären (a. a. O. S. 35), legt dem Pher., wie mir scheint, eine zu naturwissenschaftliche, der aristotelischen zu nahe stehende Ansicht vom Weltgebäude bei; namentlich die Annahme einer uns unsichtbaren Feuersphäre und die bestimmte Unterscheidung des Aethers von Feuer und Luft ist nach allen sonstigen Spuren weit jünger. Eher möchte man annehmen, Pher. habe olympische Götter, Feuer-, Wind-, Wasser- und Erdgottheiten unterschieden. Nach den μυχοὶ wurde die Schrift des Pher. nach Suidas ἑπτάμυχος genannt. Preller Rh. Mus. 378 vermuthet dafür πεντέμυχος, Conrad S. 35 fügt den fünf obengenannten μυχοὶ die zwei Theile der Unterwelt, Hades und Tartarus, bei, von denen zu vermuthen ist, wenn es auch aus Orig. c. Cels. VI, 42 nicht ganz sicher hervorgeht, dass auch Ph. sie unterschieden hatte; etwas bestimmtes lässt sich nicht ausmachen.

[2]) Prokl. in Tim. 156, A.

getragenen (ὑπόπτερος) Eichbaum [1]), d. h. er bekleidete das im Weltraum schwebende [2]) Erdgerüste mit der mannigfach wechselnden Oberfläche des Landes und des Meeres [3]). Dieser Welt-

---

1) Seine Worte bei Clemens Strom. VI, 621, A lauten: Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλόν· καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ δώματα. Mit Beziehung darauf sagt Clemens 642, A: ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος.

2) Die Flügel bezeichnen nämlich in diesem Fall nur das freie Schweben, nicht die rasche Bewegung.

3) Der obigen Darstellung widerspricht Conrad in doppelter Beziehung. Für's erste glaubt er nämlich (S. 40) mit Sturz (S. 51), der geflügelte Eichbaum solle nicht blos das Gerippe der Erde, sondern das des Weltganzen, und das Gewand, welches über ihn gebreitet wird, den Himmel bezeichnen. Hiegegen kann ich aber nur wiederholen, was ich schon in der 2. Auflage gegen Sturz bemerkt habe: dass das Gewand, auf welches Land und Meer eingewebt sind (nur diess können nämlich die Worte: ἐν αὐτῷ ποικίλλει bedeuten, und Clemens nennt ja auch das φᾶρος selbst πεποικιλμένον), nicht den Himmel bezeichnen kann. Eher gienge es an, mit Preller (Rh. Mus. 387. Encykl. 244) „das die Welt umgebende Sichtbare" überhaupt, also Himmel und Erdoberfläche darunter zu verstehen; da aber nur Erde und Ocean als Gegenstand des Gewebes angegeben werden, haben wir keinen Grund, ausser der Erdfläche noch an etwas weiteres zu denken. Sodann nimmt Conrad (S. 24 ff.) an, unter der Χθὼν denke sich Pher. das Chaos, den Urstoff, der alle Stoffe, ausser dem Aether, in sich enthalten habe. Aus ihm haben sich durch die Einwirkung des Zeus oder des Aethers die Elementarstoffe, Erde, Wasser, Luft, Feuer, ausgeschieden, und die aus dem Urstoff ausgeschiedene Erdmasse werde zum Unterschied von der χθὼν die χθονίη genannt. Allein schon die S. 72, 5 aus Diogenes angeführten Worte schliessen diese Annahme aus; denn wer könnte aus dem blossen Wechsel zwischen χθὼν und χθονίη abnehmen, dass zuerst von der Mischung aller Stoffe, jetzt von der aus ihr hervorgetretenen Erde gesprochen werde? Damascius vollends, den wir in dieser Sache eines Irrthums zu beschuldigen kein Recht haben, nennt (De princ. c. 124. S. 384) als die drei Urgründe des Pher. ausdrücklich Ζεὺς, Χρόνος und Χθονία. Wie kann ferner von Feuer, Luft und Wasser, von denen Pherec. nach Damasc. a. a. O. gesagt hatte, Chronos habe sie ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ gemacht, statt dessen behauptet werden, Zeus habe sie aus der Chthon ausgeschieden? Wenn endlich Conrad für sich geltend macht, bei seiner Annahme finde die Behauptung (Achill. Tat. in Phaenom. c. 3. 123, E. Schol. in Hesiodi Theog. 116. Tzetz. in Lycophr. 145), dass Pherecydes ebenso, wie Thales, das Wasser zum Princip gemacht habe, ihre beste Erklärung, so dürfte diess nicht viel beweisen. Denn jene Behauptung, die sich nur bei Zeugen von geringer Zuverlässigkeit findet, ist in der Hauptsache jedenfalls irrig, und C. selbst erkennt S. 26 an, dass in dem chaotischen Urstoff, den er mit dem Namen der Chthon bezeichnet glaubt, die Erde im Uebergewicht gewesen sein müsse, wenn dieser Name für ihn gewählt wurde.

bildung widerstrebt Ophioneus mit seinen Schaaren, wohl als Repräsentanten der ungeordneten Naturkräfte, aber das Götterheer unter Chronos stürzt sie in die Meerestiefe und behauptet den Himmel [1]). Von einem weiteren Götterkampf, zwischen Zeus und Kronos, scheint Pherecydes nicht gesprochen zu haben [2]). Diess ist | es im wesentlichen, was sich aus den abgerissenen

---

Liegt aber hier einmal ein Irrthum vor, so kann dieser auch irgend eine andere Veranlassung gehabt haben, mochte dieselbe nun in der eigenen Lehre des Pherecydes, oder in einem missverstandenen Bericht über dieselbe liegen; selbst eine gegensätzliche Zusammenstellung des Pherecydes und Thales, wie die bei Sextus Pyrrh. III, 30. Math. IX, 360 (Pher. habe die Erde, Thales das Wasser zum Princip von allem gemacht), könnte sich unter der flüchtigen Hand eines Abschreibers oder Compilators in ihre Gleichstellung verwandelt haben, oder es kann jemand, welcher den Pherecydes nur überhaupt als einen der ältesten Philosophen mit Thales zusammengestellt fand, ihm auch die gleiche Ansicht, wie diesem, zugeschrieben haben; es kann aber auch das, was Pher. über den Okeanos sagte, oder seine Aeusserung über den Samen des Kronos, oder irgend eine uns nicht überlieferte Bestimmung in dem angegebenen Sinn gedeutet worden sein. — Ob Pher. das Meer aus der im Urzustand feucht gedachten Erde aussickern, oder aus dem atmosphärischen (dem aus der γονὴ des Kronos entstandenen) Wasser sich füllen liess, geht aus unsern Angaben nicht klar hervor, da es immerhin möglich ist, dass die Erzeugung des Wassers durch Kronos sich auf das Meerwasser nicht mit bezog.

[1]) Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 42. Max. Tyr. X, 4. Philo von Byblus b. Eus. praep. ev. I, 10, 33 (der letztere lässt Ph. diesen Zug von den Phöniciern entlehnen). Tertull. De cor. mil. c. 7.

[2]) Das Gegentheil sucht Preller Rh. Mus. 386 darzuthun, dem ich selbst in der 2. Aufl. folgte. Allein wenn sich auch bei Apollonius und andern (s. S. 80) Spuren einer Theogonie finden, in welcher Ophion, Kronos und Zeus als Weltherrscher aufeinanderfolgten, so haben wir doch kein Recht, diese Darstellung auf Pherecydes zurückzuführen; bei diesem kämpft Ophioneus zwar um den Besitz des Himmels, aber dass er denselben anfangs wirklich inne gehabt habe, wird nicht gesagt, und ist mit der Behauptung, dass Zeus von Ewigkeit her gewesen sei, und noch mehr mit der Aussage des Aristoteles (S. 73, 3 vgl. 79, 5) unvereinbar, welcher gerade diess als eine Eigenthümlichkeit des Pherecydes hervorhebt, dass er im Unterschied von den älteren Theogonieen das erste Erzeugende für das vollkommenste erkläre. Denn da an jenen getadelt wird, dass sie βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα u. s. f., ἀλλὰ τὸν Δία, dass sie also die weltregierende Macht oder den Zeus nicht zugleich als das πρῶτον setzen, so muss ihn Pherec. als solches gesetzt haben. Diess schliesst dann aber, wie Conrad S. 20 f. richtig bemerkt, auch die Annahme aus, dass Zeus erst durch Ueberwindung des Kronos Herr des Himmels und Götterkönig geworden sei.

Ueberlieferungen und Bruchstücken über die Lehre des Pherecydes ergiebt. Vergleichen wir sie mit der hesiodischen Kosmogonie, so zeigt sich darin allerdings ein Fortschritt des Gedankens. Wir sehen hier schon ein bestimmteres Bestreben, theils die stofflichen Grundbestandtheile der Welt, die Erde, und die atmosphärischen Elemente, theils auch den Stoff und die bildende Kraft zu unterscheiden, und in dem, was vom Kampf des Chronos und Ophioneus erzählt wird, scheint der Gedanke zu liegen, dass der jetzige geordnete Weltzustand sich gebildet habe, indem die Kräfte der Tiefe [1]) durch den Einfluss der oberen Elemente gebändigt wurden. Aber das alles wird hier erst mythisch und im Anschluss an die ältere kosmogonische Mythologie ausgeführt, die Weltbildung vollzieht sich nicht durch die natürliche Wirkung der ursprünglichen Stoffe und Kräfte, sondern Zeus bringt sie mit der unbegriffenen Macht eines Gottes hervor; jene Zurückführung der Erscheinungen auf natürliche Ursachen, mit der die Philosophie erst wirklich beginnt, finden wir hier noch nicht. Es wäre daher für die Geschichte der Philosophie von keiner grossen Bedeutung, wenn Pherecydes wirklich einzelnes, wie die Gestalt seines Ophioneus, phönicischer oder ägyptischer Mythologie entnommen hätte; indessen ist diese Angabe durch das Zeugniss eines Fälschers, wie PHILO von Byblus [2]), so wenig beglaubigt, und die Verschiedenheit des pherecydischen, verderblichen Schlangengotts von dem schlangengestaltigen Agathodämon so augenscheinlich, dass wir ebenso gut an die Schlangengestalt Ahrimans, oder am Ende mit ORIGENES (a. a. O.) an die Schlange des mosaischen Paradieses denken könnten, wenn ein so naheliegendes und auch bei den Griechen so häufiges Symbol überhaupt einer Herleitung aus der Fremde bedürfte. Der Versuch aber, die ganze Kosmogonie des Pherecydes in ihren Grundzügen bei den Aegyptern nachzuweisen [3]), muss als verfehlt erscheinen, sobald man die Vorstellungen dieses Mannes und andererseits die ägyptischen Mythen, soweit sie uns bekannt sind, treu auffasst [1]); | was einige späte und unzuverlässige Zeugen [2]) von seinen orientalischen Lehrern sagen, hat wenig Beweiskraft [3]).

---

[1]) Die Schlange ist ein chthonisches Thier, Ophioneus daher wohl ebenso zu deuten. S. PRELLER Rhein. Mus. a. a. O. und Allg. Enc. S. 244.

[2]) Bei EUSEB. a. a. O.

[3]) ZIMMERMANN a. a. O.

Noch unvollständiger, als über Pherecydes, sind wir über einige andere Männer unterrichtet, welche ihm gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig, kosmologische Lehren aufgestellt haben. Von Epimenides, dem bekannten Weihepriester der solonischen Zeit, berichtet Damascius [4]) nach Eudemus, er habe zwei erste Gründe angenommen, die Luft und die Nacht [5]), von diesen sei als drittes der Tartarus erzeugt worden. Von ihnen sollen, wie es scheint, zwei weitere, nicht näher bezeichnete Wesen hervorgebracht sein, aus deren Verbindung das Weltei entstanden sei; eine Bezeichnung der Himmelskugel, die in vielen Kosmogonieen vorkommt, und die sich auch wirklich sehr natürlich ergab, wenn die Weltentstehung einmal der thierischen Lebensentwicklung analog vorgestellt wurde, von der wir es daher unentschieden lassen müssen, ob sie aus Vorderasien nach Griechenland verpflanzt wurde, oder ob die griechische Mythologie von selbst darauf kam, oder ob sie vielleicht noch von den Ursprüngen des griechischen Volkes her in uralter Ueberlieferung sich erhalten hatte. Aus dem Weltei seien dann weitere Erzeugungen hervorgegangen. Der Gedankengehalt dieser Kosmogonie, so weit wir

---

1) Eine andere, dem Pherecydes zugeschriebene Lehre, welche gleichfalls aus dem Orient stammen soll, das Dogma von der Seelenwanderung, ist schon S. 55 f. besprochen worden.

2) Joseph. c. Ap. I, 2, Schl. zählt ihn zu den Schülern der Aegypter und Chaldäer, Cedren. Synops. 1, 94, B lässt ihn nach Aegypten reisen, Suid. Φερεκ. die Geheimschriften der Phönicier benützen, der Gnostiker Isidor b. Clemens Strom. VI, 642, A aus der Prophetie Cham's schöpfen, mit der aber wahrscheinlich nicht die ägyptische oder phönicische Weisheit überhaupt, sondern eine gnostische Schrift dieses Titels gemeint ist.

3) Denn theils wissen wir durchaus nicht, auf welche Ueberlieferung jene Angaben sich stützen, theils lag es zu nahe, den Lehrer des Pythagoras, bei welchem man die ägyptische Lehre von der Seelenwanderung fand, ebenso, wie seinen Schüler, mit den Aegyptern in Verbindung zu bringen, denen die Chaldäer, was Pher. betrifft, vielleicht erst von Josephus beigefügt wurden, während die Angabe des Suidas wohl aus Philo von Byblus stammt.

4) De princ. 383.

5) Die hier offenbar, nach der Weise der hesiodischen Theogonie, eine geschlechtliche Syzygie bilden: die Luft (ὁ ἀήρ) ist das männliche, die Nacht das weibliche Urwesen.

sie nach so dürftigen Angaben beurtheilen können, ist unbedeutend, mag nun Epimenides selbst diese Veränderung mit der hesiodischen Darstellung vorgenommen haben, oder mag er darin einem älteren Vorgänger gefolgt sein. Das gleiche gilt von Akusilaos [1]), der sich überdiess weit enger an Hesiod anschliesst, wenn er aus dem Chaos ein männliches und ein weibliches Wesen, den Erebos und die Nacht, hervorgehen lässt, aus ihrer Verbindung sodann den Aether, den Eros [2]) und die Metis und sofort eine grosse Menge weiterer Gottheiten. Einige andere Spuren kosmogonischer Ueberlieferung [3]) | können wir übergehen, um uns sofort den orphischen Kosmogonieen zuzuwenden.

Wir kennen vier derartige Darstellungen unter dem Namen des Orpheus. Die eine derselben, welche der Peripatetiker Eudemus [4]) und wahrscheinlich auch schon Aristoteles [5]) ge-

---

1) Bei Damascius a. a. O., gleichfalls nach Eudemus, wozu Brandis S. 85 Plato Symp. 178, C. Schol. Theocrit. argum. Id. XIII. Clem. Al. Strom. VI, 629, A. Joseph. c. Apion. I, 3 richtig beizieht.

2) Schol. Theocr. bezeichnet diesen als Sohn der Nacht und des Aethers.

3) Die Brandis a. a. O. S. 86 berührt: dass Ibykus Fr. 28 (10) den Eros mit Hesiod aus dem Chaos entspringen lässt, und dass der Komiker Antiphanes bei Irenäus adv. haer. II, 14, 1 einiges von Hesiod abweichende vorträgt.

4) Bei Damasc. S. 382. Dass unter diesem Eudemus der bekannte Schüler des Aristoteles gemeint ist, erhellt aus Diogenes prooem. 9, wo die von Damascius S. 384 benützte Schrift, in der die Lehre Zoroaster's dargestellt war, ausdrücklich dem Rhodier Eudemus beigelegt wird.

5) Metaph. XII, 6. 1071, b, 25: ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες. Ebd. XIV, 4. 1091, b, 4: οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως ᾗ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανὸν, ἀλλὰ τὸν Δία. Diese Worte können sich nicht blos auf solche Darstellungen beziehen, in denen die Nacht zwar unter den ältesten Gottheiten, aber doch erst an dritter oder vierter Stelle, vorkam, wie diess in der hesiodischen und der gewöhnlichen orphischen Theogonie der Fall ist, sondern sie setzen eine Kosmologie voraus, in welcher die Nacht entweder allein, oder mit andern gleich ursprünglichen Principien, die erste Stelle einnahm, denn Metaph. XII, 6 handelt es sich um den Urzustand, der allem Werden vorausgieng, und mit Beziehung auf diesen sagt Arist., den Theologen, welche alles aus der Nacht entstehen lassen, und den Physikern, welche mit der Mischung aller Dinge beginnen, sei es gleich unmöglich, den Anfang der Bewegung zu erklären; diese Schwierigkeit ist aber nur dann vorhanden, wenn die Nacht ein schlechthin erstes ist, sobald man sie selbst aus einem früheren ableitet, hat man bereits eine Bewegung vorausgesetzt. Auch die zweite Stelle passt so wenig auf die „gewöhnliche“ orphische Kosmo-

braucht hat, setzte als das erste die Nacht, neben ihr, oder aus ihr hervorgegangen, Erde und Himmel [1]); wie man sieht, eine ziemlich unerhebliche Abweichung von der hesiodischen Ueberlieferung. Eine zweite, | vielleicht eine Nachbildung, vielleicht aber auch die Grundlage der pherecydischen Erzählung vom Götterkampf, scheint Apollonius [2]) vorauszusetzen, wenn er seinen Orpheus singen lässt, wie am Anfang aus der Mischung aller Dinge Erde, Himmel und Meer sich ausschieden, wie Sonne, Mond und Sterne ihre Bahnen erhielten, Berge, Flüsse und Thiere wurden, wie ferner zuerst Ophion und Eurynome die Oceanide im Olymp herrschten, wie sie sodann von Kronos und Rhea in den Ocean gestürzt, und diese ihrerseits von Zeus verdrängt wurden. Auch sonst finden sich Spuren dieser Theogonie [3]); aber von philosophischen Motiven ist in ihr nicht mehr, als bei Hesiod zu finden. Eine dritte orphische Kosmogonie [4]) stellte an die Spitze der Weltentwicklung das Wasser und den Urschlamm,

---

logie, dass Syrian (Arist. Metaph. ed. Brand. II, 339, 5) Aristoteles den Vorwurf macht, er stelle die orphische Lehre unrichtig dar; sie weist vielmehr gleichfalls auf eine Theogonie, wie die von Eudemus besprochene; denn hier ist die Nacht ebenso das erste, wie bei Hesiod das Chaos und bei Homer Okeanos; der Himmel freilich ist es in keiner von den uns bekannten Darstellungen, doch steht er bei dem eudemischen Orpheus wenigstens in der zweiten, bei Hesiod erst in dritter Reihe. Da nun jener neben Epimenides der einzige ist, von dem wir wissen, dass er die Nacht als das ursprünglichste an die Stelle des Chaos setzte, so ist es sehr wahrscheinlich, dass ihn Aristoteles ebenso, wie sein Schüler Eudemus, berücksichtigt.

[1]) Eudemus a. a. O. Jo. Lydus De mensib. II, 7. S. 19 Schow, dessen Worte: τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαὶ, νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανὸς, Lobeck I, 494 mit Recht auf diese eudemische „Theologie des Orpheus“ bezieht.

[2]) Argonaut. I, 494 ff.

[3]) M. vgl. hierüber was Preller Rhein. Mus. N. F. IV, 385 f. aus Lycophr. Alex. V. 1192 und Tzetzes zu dieser Stelle, Schol. Aristoph. Nub. 247. Schol. Aeschyl. Prom. 955. Lucian. Tragodopod. 99 beibringt. Wird auch Orpheus in diesen Stellen nicht genannt, so bezeichnen sie doch, wie der Orpheus des Apollonius, Ophion (bzw. Ophion und Eurynome) Kronos und Zeus als die drei Götterkönige, von denen die zwei ersten durch ihre Nachfolger verdrängt wurden. Auf die gleiche Theogonie bezieht sich vielleicht auch die Angabe des Nigidius Figulus bei Serv. zu Ekl. IV, 10: nach Orpheus seien Saturn und Jupiter die ersten Weltregenten; nur scheint die Ueberlieferung, der er folgt, Ophion und Eurynome beseitigt zu haben.

[4]) Bei Damasc. 381. Athenag. Supplic. c. 18.

der sich zur Erde verdichtet. Aus diesen entsteht ein Drache, mit Flügeln an den Schultern und dem Antlitz eines Gottes, auf beiden Seiten ein Löwen- und ein Stierkopf, von dem Mythologen Herakles oder Chronos, der nie alternde, genannt; mit ihm sollte (nach Damascius in mannweiblicher Gestalt) die Nothwendigkeit, oder die Adrastea, vereint sein, von der es heisst, dass sie sich unkörperlich durch's ganze Weltall bis an seine Enden ausbreite. Chronos-Herakles erzeugt ein ungeheures Ei [1]), das sich, in der Mitte zerberstend, mit seiner oberen Hälfte zum Himmel, mit der unteren zur Erde gestaltet. Weiter scheint dann [2]) noch von einem Gott die Rede gewesen zu sein, der an den Schultern mit goldenen Flügeln, an den Hüften mit Stierköpfen versehen gewesen sei, und eine ungeheure, unter mancherlei Thiergestalten erscheinende Schlange auf dem Haupte gehabt habe; dieser Gott, von Damascius als unkörperlich bezeichnet, wird Protogonos oder Zeus, und als der Ordner von allem auch Pan genannt. Hier ist nun nicht blos die Symbolik ungleich verwickelter, als bei | Eudemus, sondern auch die Gedanken gehen über das hinaus, was wir in den bisher besprochenen Kosmogonieen gefunden haben: hinter Chronos und Adrastea stecken die abstrakten Begriffe der Zeit und der Nothwendigkeit, die Unkörperlichkeit der Adrastea und des Zeus setzt eine Unterscheidung des Körperlichen und Geistigen voraus, wie sie selbst der Philosophie bis auf Anaxagoras fremd blieb, die Ausbreitung der Adrastea durch's Weltall erinnert an die platonische Lehre von der Weltseele, und in der Auffassung des Zeus als Pan erkennen wir einen Pantheismus, dessen Keim allerdings von Anfang an in der griechischen Naturreligion lag, den aber anderweitige sichere Zeugnisse erst von der Zeit an beurkunden, als die Bestimmtheit der besonderen Göttergestalten durch den religiösen

---

1) Nach BRANDIS 1, 67 erzeugte Chronos zuerst den Aether, Chaos und Erebos, und dann erst das Weltei, mir scheint jedoch LOBECK's (Aglaoph. I, 485 f.) Auffassung der Stelle unzweifelhaft richtig, wonach sich das, was über die Erzeugung des Aethers u. s. f. gesagt ist, nicht auf die Kosmogonie nach Hellanikus, sondern auf die gewöhnliche orphische Theogonie bezieht, in der sich diess auch wirklich findet.

2) Denn die verworrene Darstellung des Damascius lässt es etwas unsicher, ob diese Züge wirklich dieser Theogonie angehörten.

Synkretismus sich aufgelöst und der Stoicismus eine pantheistische Wissenschaft in weiten Kreisen verbreitet hatte — denn von den älteren Systemen pantheistischer Richtung hatte keines einen derartigen allgemeineren Einfluss. Hätte daher diese Kosmogonie, der gewöhnlichen Annahme [1]) zufolge, schon dem Hellanikus aus Lesbos um die Mitte des fünften Jahrhunderts vorgelegen, so müssten wir manche Ideen, die in der griechischen Philosophie erst später hervortreten, in eine frühere Zeit hinaufrücken. Dass dem jedoch wirklich so sei, wird von LOBECK (a. a. O.) und MÜLLER [2]) mit Recht bezweifelt. DAMASCIUS selbst deutet den unsicheren Ursprung der Darstellung an, der er gefolgt ist [3]), ihr Inhalt trägt die Spuren einer späteren Zeit sichtbar genug an sich, und da wir überdiess wissen, dass unter dem Namen des Hellanikus unächte Schriften von sehr spätem Alter im Umlauf waren [4]), so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass die orphische Theologie auch einer solchen entnommen ist, mochte sie nun ein eigenes Werk für sich bilden oder mochte sie einem grössern Ganzen angehören [5]). Ihr Urheber ist in diesem Fall vielleicht jener Hieronymus, den JOSEPHUS [6]) als einen Aegyptier und als Verfasser einer phönizischen Archäologie bezeichnet, der aber von dem bekannten Peripatetiker gewiss zu unterscheiden ist.

Für älter hält LOBECK [7]) diejenige orphische Theogonie,

---

1) Der sich auch BRANDIS anschliesst a. a. O. S. 66.

2) Fragmenta hist. græc. I, XXX.

3) Seine Worte a. a. O. lauten: Τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία. ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει. Aus diesen Worten scheint sich nun zweierlei zu ergeben: für's erste, dass die Darstellung, um die es sich handelt, sowohl dem Hieronymus als dem Hellanikus zugeschrieben wurde, und dass Damascius selbst oder sein Gewährsmann der Meinung war, unter diesen beiden Namen sei ein und derselbe Verfasser verborgen, der dann aber natürlich nicht der alte lesbische Logograph gewesen sein könnte; und sodann, dass Damasc. nicht sicher gewusst hat, ob jene Darstellung von Hieronymus oder Hellanikus herrühre, sonst würde er nicht blos von einer ihnen zugeschriebenen orphischen Theologie reden.

4) S. MÜLLER a. a. O.

5) Etwa den νόμιμα βαρβαρικά, denen sie MÜLLER zuweist.

6) Antt. I, 3, 6. 9.

7) A. a. O. S. 611.

welche von Damascius als die gewöhnliche bezeichnet wird, und von der uns noch ziemlich viele Bruchstücke und Nachrichten [1]) erhalten sind. Das erste ist nach dieser Darstellung Chronos. Dieser erzeugt den Aether und den dunkeln unermesslichen Abgrund, oder das Chaos, aus beiden bildet er sodann ein silbernes Ei, und aus diesem geht alles erleuchtend der erstgeborene Gott Phanes hervor, der auch Metis, Eros und Erikapäus [2]) genannt wird; er enthält die Keime aller Götter in sich, und aus diesem Grunde, wie es scheint, wird er als mannweiblich bezeichnet, und zugleich mit verschiedenen Thierköpfen und andern derartigen Attributen ausgestattet. Phanes erzeugt aus sich selbst die Echidna oder die Nacht, mit ihr Uranos und Gäa, die Stammeltern der mittleren Göttergeschlechter, deren Genealogie und Geschichte im wesentlichen nach Hesiod erzählt wird. Als Zeus zur Herrschaft gelangt ist, verschlingt er den Phanes, und ebendesshalb ist er selbst, wie schon früher aus Orpheus angeführt wurde [3]), der Inbegriff aller Dinge. Nachdem er so alles in sich vereinigt hat, setzt er es wieder aus sich heraus, indem er die Götter der letzten Generation hervorbringt und die Welt bildet. Unter den Erzählungen über die jüngeren Götter, für die ich im übrigen auf Lobeck verweisen will, ist die hervorstechendste die von Dionysos Zagreus, dem Sohne des Zeus und der Persephone, der von den Titanen zerfleischt in dem jüngeren Dionysos wieder auflebt, nachdem Zeus sein unversehrt gebliebenes Herz verschluckt hat.

Wiewohl aber die Annahme, dass diese ganze Darstellung in die Zeit des Onomakritus und der Pisistratiden hinaufreiche, seit Lobeck [4]) fast allgemeinen Beifall gefunden hat, kann ich ihr doch nicht beitreten. Die Grundlage derselben mag vielleicht so alt sein, und hieraus mögen die Aeusserungen älterer Schriftsteller

---

1) Bei Lobeck a. a. O. 465 ff.

2) Ueber diesen Namen vgl. m. Göttling De Ericapæo (Jena 1862) S. 11, welcher denselben von ἔαρ und κάπος (= ψυχὴ, πνεῦμα) herleitet und mit *ventorum vernalium afflatus* erklärt.

3) Oben S. 51.

4) Der sie aber S. 611 doch nur behutsam vorträgt, *ut statim cessurus, si quis Theogoniam Orphicam Platone aut recentiorem aut certe non multo antiquiorem esse demonstraverit.*

zu erklären sein, worin man Anspielungen auf unsere Theogonie finden wollte. Aber diese älteren Bestandtheile scheinen in der Folge so vielfach überarbeitet, erweitert und verändert worden zu sein, dass die Theogonie, deren Inhalt wir so eben kennen gelernt haben, als Ganzes betrachtet für das Werk der letzten Jahrhunderte vor Christus erklärt werden muss. Das erste bestimmte Zeugniss von ihrem Dasein findet sich in der pseudoaristotelischen Schrift von der Welt [1]), also entweder nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung oder nicht lange vorher; denn dass die Stelle der platonischen Gesetze IV, 715, E nichts beweist, ist schon S. 53 bemerkt worden, und noch weniger folgt aus der aristotelischen [2]), auf die Brandis [3]) viel Gewicht legt; da vielmehr Plato im Gastmahl (178, B) unter den Zeugen für das Alter des Eros Orpheus nicht nennt, so ist zu vermuthen, dass er die Lehre unserer Theogonie von Eros-Phanes nicht gekannt hat, und da die aristotelischen Verweisungen, nach dem früher bemerkten, nur auf die von Eudemus gebrauchte Theogonie passen, so dürfen wir sie auch nur auf diese beziehen. Hatten aber Plato, Aristoteles und Eudemus die später gewöhnliche Darstellung der orphischen Lehre noch nicht in Händen, so werden wir mit Zoëga [4]) und Preller [5]) schliessen müssen, sie sei erst nach ihrer Zeit in Umlauf gekommen. Ebenso muss ich Zoëga's weiterer Bemerkung beistimmen, dass ein so gelehrter Mythograph, wie Apollonius [6]), wohl schwerlich Ophion und Eurynome als die ersten, Kronos und Rhea als die zweiten Weltherrscher von Orpheus besingen liesse, wenn die damalige orphische Ueberlieferung Phanes und die älteren Götter schon gekannt hätte. Selbst noch später sind die Spuren davon nicht ganz verwischt, dass Phanes, der Leuchtende, dieser Mittelpunkt der nachherigen orphischen Kosmogonie, ursprünglich nichts anderes war, als ein Beiname des Helios, dieses nach der späteren

---

[1]) C. 7; nach Lobeck I, 522 u. a. wäre auch hier eine Interpolation anzunehmen.

[2]) Metaph. XIV, 4, s. o. S. 79, 5.

[3]) A. a. O. S. 69.

[4]) Abhandlungen herausg. v. Welcker S. 215 ff.

[5]) In Pauly's Realencykl. V, 999.

[6]) S. o. S. 80.

Darstellung weit jüngeren Gottes 1)). Prüfen wir endlich die Erzählung von Phanes und die damit zusammenhängende Schilderung des Zeus nach ihrer inneren Beschaffenheit und Abzweckung, so ist es nicht blos ihr früher 2)) besprochener Pantheismus, der uns verhindert, ihr ein höheres Alter beizulegen, sondern diese Erzählung erklärt sich überhaupt nur aus der Absicht, die spätere Deutung, wonach Zeus der Inbegriff aller Dinge und die Einheit des Weltganzen ist, mit der mythologischen Ueberlieferung auszugleichen, die ihn zum Begründer des letzten Göttergeschlechts macht. Hiefür wird der hesiodische Mythus von der Verschlingung der Metis durch Zeus, ursprünglich wohl nur ein roher symbolischer Ausdruck für die intelligente Natur des Gottes, benützt, indem die Metis mit dem Helios-Dionysos der früheren orphischen Theologie, dem schöpferischen Eros der Kosmogonieen, und vielleicht auch mit orientalischen Gottheiten, zu der Gestalt des Phanes verknüpft wird. Ein derartiger Versuch kann aber offenbar erst der Zeit jenes religiösen und philosophischen Synkretismus angehören, der seit dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts allmählich einriss, und durch die allegorische Mythendeutung der Stoiker zuerst zum System gemacht wurde. In dieselbe Zeit müssen wir daher auch die vorliegende Bearbeitung der orphischen Theologie herabrücken.

Alles zusammengenommen erscheint der Gewinn, welchen die älteren Kosmologieen der Philosophie unmittelbar gebracht haben, nicht so bedeutend, wie man wohl geglaubt hat. Denn theils sind | die Betrachtungen, die ihnen zu Grunde liegen, so einfach, dass das Denken auch ohne ihren Vorgang leicht so weit kommen konnte, sobald es sich nur erst auf die wissenschaftliche

---

1) Diodor I, 11: manche alte Dichter nennen den Osiris, oder die Sonne, Dionysos: ὧν Εὔμολπος μὲν . . . ἀστροφανῆ Διόνυσον . . . Ὀρφεὺς δέ· τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον. Macrob. I, 18: *Orpheus solem volens intelligi ait inter cetera:* . . . ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον. Theo Smyrn. De Mus. c. 47, S. 164 Bull. aus den orphischen ὅρκοι: ἠέλιον τε, φάνητα μέγαν, καὶ νύκτα μελαιναν — φάν. μέγ. steht nämlich hier, wie die vorangehende Zahlenangabe und das Fehlen einer Verbindungspartikel zeigt, als Apposition zu ἠέλ.: Helios, den grossen Erleuchter. Jambl. Theol. Arithm. S. 60: die Pythagoreer nennen die Zehnzahl Φάνητα καὶ ἥλιον. Φαέθων heisst Helios öfters z. B. Il. XI, 735. Od. V, 479, in der Grabschrift b. Diog. VIII, 78 und anderwärts.

2) S. o. S. 51 f.

Erforschung der Dinge zu richten anfieng, theils sind sie in ihrer mythisch-symbolischen Darstellungsweise so vieldeutig und von so vielen phantastischen Bestandtheilen überwuchert, dass sie der verständigen Reflexion nur einen sehr unsichern Halt darboten. Mögen daher die alten Theologen auch als Vorläufer der späteren Physik zu betrachten sein, so beschränkt sich doch ihr Verdienst in der Hauptsache auf das, was schon im Eingang dieser Untersuchung hervorgehoben wurde, dass sie das Nachdenken den kosmologischen Fragen zugewandt, und ihren Nachfolgern die Aufgabe hinterlassen haben, das Ganze der Erscheinungen aus seinen letzten Gründen zu erklären.

5. Die ethische Reflexion. Die Theologie und die Anthropologie in ihrem Zusammenhang mit der sittlichen Lebensansicht.

Wenn die Aussenwelt ein Volk von dem lebhaften Natursinn der Griechen zu Versuchen einer kosmologischen Spekulation anregte, so musste das Leben und Treiben der Menschen den Geist einer so klugen und gewandten, mit solcher Freiheit und Tüchtigkeit im praktischen Leben sich bewegenden Nation in keinem geringeren Grade beschäftigen. Es lag jedoch in der Natur der Sache, dass das Denken in diesem Fall nicht denselben Gang nahm, wie in jenem. Die Aussenwelt stellt sich schon der sinnlichen Wahrnehmung als Ein Ganzes dar, als ein Gebäude, dessen Boden die Erde und dessen Dach das Himmelsgewölbe ist; in der sittlichen Welt dagegen sieht der ungeübte Blick zunächst nur ein Gewimmel von Einzelnen oder von kleineren Massen, die sich willkührlich durcheinander bewegen. Dort sind es die grossen Verhältnisse des Weltgebäudes, die weitgreifenden Wirkungen der Himmelskörper, die wechselnden Zustände der Erde und der Einfluss der Jahreszeiten, überhaupt die allgemeinen und regelmässig wiederkehrenden Erscheinungen, welche die Aufmerksamkeit vorzugsweise fesseln, hier die persönlichen Thaten und Erlebnisse; dort findet sich die Phantasie aufgefordert, die Lücken der Naturkenntniss durch kosmologische Dichtung zu ergänzen, hier der Verstand, Regeln des praktischen Verhaltens für die besonderen Fälle aufzustellen. Während sich daher die kosmologische Reflexion von Anfang an auf das Ganze richtet, und seine Entstehung begreiflich zu machen sich bemüht, so bleibt die ethische bei einzelnen Beobachtungen und Lebensregeln stehen, denen zwar eine gleichartige Auffassung der sittlichen Verhältnisse zu Grunde liegt, die aber nicht ausdrücklich und mit Bewusstsein auf allgemeine Grundsätze zurückgeführt werden; und nur in der unbestimmten und phantasiemässigen Weise des religiösen Vorstellens schliessen sich hieran allgemeinere Betrachtungen über das Loos des Menschen, die Schicksale der Seele im Jenseits und die göttliche Weltregierung. Dafür sind nun allerdings jene ethischen Reflexionen ungleich nüchterner, als die kosmologische Spekulation; von einer gesunden, verständigen Beobachtung der Wirklichkeit ausgegangen, haben sie zur formalen Uebung des Denkens gewiss nicht wenig beigetragen; weil sie aber mehr aus dem praktischen, als dem wissenschaftlichen Interesse entsprungen, mehr auf die besonderen Fälle, als auf die allgemeinen Gesetze und das Wesen des sittlichen Handelns gerichtet sind, so haben sie materiell nicht so unmittelbar auf das philosophische Denken gewirkt, wie die ältere Kosmologie, sondern zunächst hat sich an diese die vorsokratische Naturphilosophie angeschlossen, und erst in der Folge ist als wissenschaftliches Gegenstück der populären Lebensweisheit eine ethische Philosophie entstanden.

Unter den Schriften, welche von der Ausbildung dieser ethischen Reflexion Zeugniss ablegen, ist zuerst der homerischen Gedichte zu erwähnen. Die hohe sittliche Bedeutung dieser Gedichte beruht aber freilich weit weniger auf den Sittensprüchen und den moralischen Betrachtungen, die sie bei Gelegenheit einstreuen, als auf den Charakteren und Schicksalen, die sie schildern. Die stürmische Kraft Achill's, die selbstvergessende Liebe des Helden zu dem getödteten Freunde, seine Menschlichkeit gegen den flehenden Priamus, der Todesmuth Hektor's, die königliche Feldherrngestalt Agamemnon's, die reife Lebensweisheit eines Nestor, die unerschöpfliche Klugheit, der rastlose Unternehmungsgeist, die besonnene Beharrlichkeit eines Odysseus, die Anhänglichkeit an Heimath und Angehörige, deren Anblick er dem unsterblichen Leben bei der Meergöttin vorzieht, die Treue der Penelope, die Ehre, welche allenthalben der Tapferkeit, der Klugheit, der Treue, der Freigebigkeit, der Grossmuth gegen Fremde und Hülfsbedürftige gezollt wird, andererseits das Unheil, welches aus dem Frevel des Paris, der Unthat Klytämnestra's, dem Vertragsbruch der Trojaner, dem Zwist der griechischen Fürsten, dem Uebermuth der Freier sich entwickelt, — diese und ähnliche Züge sind es, denen es Homer's Dichtungen verdanken, dass sie für die Griechen trotz alles rohen und leidenschaftlichen, was noch im Geist jener Zeit lag, ein Handbuch der Lebensweisheit und eines der wichtigsten sittlichen Bildungsmittel geworden sind. Auch die Philosophie hat ohne Zweifel weit mehr mittelbar aus jenen Lebensbildern, als unmittelbar aus den sie begleitenden Reflexionen gelernt. Die letzteren beschränken sich auf vereinzelte kurze Sittensprüche, wie jenes schöne Wort Hektor's über den Kampf für's Vaterland 1), oder das des Alcinous über die Pflicht gegen Verlassene 2); auf Ermahnungen zur Tapferkeit, zur Ausdauer, zur Versöhnlichkeit u. s. w., die aber meist nicht in allgemeiner Form, sondern dichterischer in Beziehung auf den einzelnen Fall ertheilt werden 3); auf Beobachtungen über das Thun und Treiben der Menschen und seine Folgen 4), auf Betrachtungen über die Thorheit der Sterblichen, das Elend und die Hinfälligkeit des Lebens, die Ergebung in den Willen der Gottheit die Scheu vor Unrecht 5). Solche Aussprüche beweisen allerdings, dass nicht blos das sittliche Leben, sondern auch das Nachdenken über sittliche Gegenstände, in der Zeit, welcher die homerischen Gesänge angehören, zu einer gewissen Ausbildung gelangt war, und was überhaupt | über die Bedeutung der populären Lebens-

---

1) Il. XII, 243: εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.

2) Od. VIII, 546: ἀντὶ κασιγνήτου ξεινός θ' ἱκέτης τε τέτυκται. Vgl. Od. XVII, 485 u. a.

3) Wie die vielen Feldherrnreden: ἀνέρες ἐστὲ u. s. w., oder das odysseïsche: τέτλαθι δὴ κραδίη Od. XX, 18, oder die Ermahnung des Phönix Il. IX, 496. 508 ff., oder die Aufforderung der Thetis an Achilleus Il. XXIV, 128 ff.

4) Dahin gehören z. B. die Aussprüche Il. XVIII, 107 ff. (über den Zorn), Il. XX, 248 (über den Gebrauch der Zunge), Il. XXIII, 315 ff. (Lob der Klugheit), die Bemerkung Od. XV, 399 u. a.

5) So Od. XVIII, 129: οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο u. s. w., Il. VI, 146 (vgl. XXI, 464): οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίηδε καὶ ἀνδρῶν, Il. XXIV, 525: dem Sterblichen ist bestimmt unter Seufzen zu leben, Zeus verhängt, wie er will, Glück oder Unheil, Od. VI, 188: trage, was Zeus verhängt hat. Dagegen Od. I, 32: mit Unrecht hält der Sterbliche die Götter für Urheber der Uebel, die er selbst verschuldet.

weisheit für die Philosophie bemerkt worden ist, das gilt auch von ihnen; ebensowenig dürfen wir aber auch andererseits den Unterschied zwischen diesen gelegenheitlichen und vereinzelten Reflexionen und einer methodischen, ihres Zieles sich bewussten Moralphilosophie übersehen.

Den gleichen Charakter haben die Lebensregeln und die moralischen Beobachtungen Hesiod's; doch ist es als eine gewisse Annäherung an die Weise der wissenschaftlichen Reflexion zu betrachten, dass er seine Gedanken über das menschliche Leben nicht blos nebenher, im Verlauf einer epischen Darstellung, sondern in selbständiger Lehrdichtung ausspricht. Im übrigen sind dieselben, auch abgesehen von den ökonomischen Anweisungen und den mancherlei abergläubischen Vorschriften, welche die zweite Hälfte der „Werke und Tage“ ausfüllen, nach Form und Inhalt ebenso unverbunden und ebenso nur aus vereinzelten Erfahrungen abgeleitet, wie die Sittensprüche in den homerischen Reden. Der Dichter ermahnt zur Gerechtigkeit und warnt vor Unrecht, denn das allsehende Auge des Zeus wache über dem Thun der Menschen, nur das Rechtthun bringe Segen, der Frevel dagegen werde von den Göttern bestraft werden [1]); er empfiehlt Sparsamkeit, Fleiss und Genügsamkeit und eifert gegen die entsprechenden Fehler [2]); er will lieber auf dem mühevollen Pfad der Tugend wandeln, als auf dem lockenderen des Lasters [3]); er räth Vorsicht in Geschäften, Freundlichkeit gegen Nachbarn, Gefälligkeit gegen alle, die uns gefällig sind [4]); er klagt über die Leiden des Lebens, deren Grund er mythisch in der Verletzung der Götter durch menschliche Ungenügsamkeit sucht [5]); er schildert in der Erzählung von den fünf Weltaltern [6]), vielleicht

---

1) Ἔργα κ. ἡμ. 200—283. 318 ff.

2) Ebd. 359 ff. 11 ff. 296 ff.

3) Ebd. 285 ff.

4) Ebd. 368 ff. 704 ff. 340 ff.

5) In dem Mythus von Prometheus (Ἐ. κ. ἡμ. 42 ff. Theog. 507 ff.), der seiner allgemeinen Bedeutung nach dasselbe besagt, wie andere mythische Erklärungen der Uebel, von denen man sich gedrückt fühlt: sie sollen daraus entstanden sein, dass der Mensch, über den anfänglichen glücklichen Kindeszustand hinausstrebend, seine Hand nach Gütern ausstreckte, welche ihm die Gottheit versagt hatte.

6) Ἔργ. κ. ἡμ. 108 ff.

unter dem Einfluss geschichtlicher Erinne|rungen [1]), die allmähliche Verschlimmerung der Menschheit und ihrer Zustände. Mag er sich aber auch hiebei materiell von dem Geiste der homerischen Dichtung in manchen Beziehungen entfernen, die Ausbildung der moralischen Reflexion steht hier im wesentlichen auf der gleichen Stufe, wie dort, und nur ihr selbständigeres Hervortreten lässt uns in Hesiod bestimmter, als in Homer, den Vorgänger der späteren Gnomiker erkennen.

Ihre weitere Entwicklung würden wir genauer nachzuweisen im Stande sein, wenn uns von den zahlreichen Dichtungen aus den drei nächsten Jahrhunderten mehr übrig wäre. Aber nur wenige von diesen Ueberresten reichen über den Anfang des siebenten Jahrhunderts hinauf, und unter diesen ist wohl kaum etwas, was für unsere gegenwärtige Untersuchung in Betracht käme. Selbst die Bruchstücke aus dem siebenten Jahrhundert gewähren nur geringe Ausbeute. Wir hören etwa Tyrtäus [2]) die Tapferkeit in der Schlacht und den Tod für's Vaterland preisen, die Schande des Feigen, das Unglück des Besiegten schildern; wir vernehmen von Archilochus [3]) (Fr. 8. 12—14. 51. 60. 65), von Simonides aus Amorgos [4]) (Fr. 1 ff.), von Mimnermus [5]) (Fr. 2 u. ö.) Klagen über die Flüchtigkeit der Jugend, über die Beschwerden des Alters, über die Unsicherheit der Zukunft, über den Wankelmuth der Menschen, zugleich aber auch die Ermahnung, unsere Begierden zu beschränken, unser Schicksal muthig zu tragen, den Erfolg den Göttern anheimzustellen, in Freude und Leid Maass zu halten; wir finden bei Sappho [6]) gnomische Aussprüche, wie der, dass der Schöne auch gut, der Gute auch schön sei (Fr. 102), dass Reichthum ohne Tugend nicht fromme, dass dagegen im Verein beider der Gipfel des Glücks liege (Fr. 83) Auch Simonides' weit ausgesponnene Satyre auf die Weiber (Fr. 6) ist hier zu erwähnen. Im ganzen scheinen aber die älteren Lyriker, und so auch die grossen Meister aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts, Alcäus und Sappho, und noch lange nach ihnen Anakreon, ziemlich sparsam mit solchen allgemeineren Betrachtungen gewesen zu sein. Erst seit dem sechsten Jahrhundert, gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig mit den Anfängen der griechischen Philosophie, scheint auch in der Poësie das lehrhafte Element wieder zu grösserer Bedeutung gelangt zu sein. In diese Zeit gehören jene Gnomiker, deren Sinnsprüche freilich, auch abgesehen von dem anerkannt unterschobenen, schwerlich ganz unvermischt auf uns gekommen sind, ein Solon, Phocylides und Theognis; in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts lebte auch Aesop, dessen sagenhafte Gestalt wenigstens so viel zu beweisen scheint, dass die belehrende Thierfabel eben damals, im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der moralischen Reflexion, zu weiterer Ausbildung und Verbreitung gelangte. Bei den genannten finden wir nun allerdings im Vergleich mit den älteren Dichtern einen Fortschritt, der uns deutlich erkennen lässt, dass sich das Denken an einer reicheren Lebenserfahrung, in der Betrachtung verwickelterer Verhältnisse, geübt hat. Die Gnomiker des sechsten Jahrhunderts haben ein bewegtes politisches Leben vor sich, in dem die mancherlei Neigungen und Leidenschaften der Menschen einen weiten Spielraum gefunden haben, in dem sich aber auch die Vergeblichkeit und der Unsegen maassloser Bestrebungen im grossen herausgestellt hat. Es sind daher nicht mehr blos die einfachen Verhältnisse des Hauswesens, der Dorfgemeinde und des alten Königthums, um die sich ihre Betrachtungen drehen, sondern neben den allgemein sittlichen Vorschriften und Beobachtungen tritt vor allem die Beziehung auf die politischen Zustände als maassgebend bei ihnen hervor: es häufen sich einerseits die Klagen über das Elend des Lebens, die Verblendung und Unzuverlässigkeit der Menschen, die Erfolglosigkeit aller menschlichen Bemühungen, andererseits wird es nur um so bestimmter als sittliche Aufgabe erkannt, durch Einhalten des richtigen Maasses, durch Ordnung des Gemeinwesens, durch besonnene Gerechtigkeit, durch genügsame Beschränkung der Begierden, das dem Menschen erreichbare Glück sich zu sichern. Gleich in den solonischen Elegieen herrscht diese Stimmung. Kein Sterblicher, heisst es hier, sei preiswürdig, sondern schlecht seien alle (Fr. 14); jeder meine das rechte zu treffen, und doch wisse keiner, was der Erfolg seines Thuns sei, und keiner vermöge seinem Geschick zu entrinnen (Fr. 12, 33 ff. Fr. 18)[1]; den wenigsten dürfe man trauen (vgl. Fr. 41), niemand halte Maass in seinem Streben, durch Ungerechtigkeit richte das Volk selbst die Stadt zu Grunde, der es am Schutz der Götter nicht fehlen würde (Fr. 3. 12, 71 ff.). Im Gegensatz gegen diese Fehler ist das erste, was Noth thut, gesetzliche Ordnung für den Staat, Zufriedenheit und Mässigung für den Einzelnen. Nicht Reichthum ist das höchste Gut, sondern Tugend; zu grosser Besitz erzeugt nur Selbstüberhebung, der Mensch kann mit mässigem glücklich sein, und keinenfalls möge er sich durch ungerechten Erwerb die unfehlbare Strafe der Gottheit zuziehen[2]. Auch das Wohl der Staaten beruht auf der gleichen Gesinnung. Gesetzlosigkeit und Bürgerzwist sind die grössten Uebel, Ordnung und Gesetz das grösste Gut für ein Gemeinwesen; Recht und Freiheit für alle, Gehorsam aller gegen die Obrigkeit, billige Vertheilung von Ehre und Einfluss, diess sind die Gesichtspunkte, welche der Gesetzgeber festhalten soll, mag er damit auch Anstoss erregen[3].

---

[1]) Vgl. Preller Demet. u. Pers. 222 ff. Griech. Mythol. I, 59 f. Hermann Ges. Abh. S. 306 ff. u. a.; nur wird man sich hüten müssen, dass man die Vermuthungen über die geschichtlichen Verhältnisse, welche dem Mythus zu Grund liegen, nicht zu weit in's einzelne ausspinne.

[2]) Fr. 7—9 in Bergk's Ausgabe der griechischen Lyriker, auf die sich auch die folgenden Anführungen beziehen. Tyrt. lebte um 685 ff.

[3]) Um 700.

[4]) Vor 650.

[5]) Um 600.

[6]) Um 610.

Aehnliche Grundsätze finden wir in dem wenigen, was uns von Phocylides (um 540) ächtes erhalten ist. Edle Abkunft hat für den Einzelnen, Macht und Grösse hat für den Staat keinen Werth, wenn nicht jene mit Einsicht, diese mit Ordnung verbunden ist (Fr. 4. 5); das Mittelmaass ist das beste, der Mittelstand der glücklichste (Fr. 12); Gerechtigkeit ist der Inbegriff aller Tugenden[4]. Auch Theognis[5] ist im allgemeinen damit einverstanden, nur macht sich bei diesem Dichter theils die aristokratische Ansicht vom Staatsleben, theils die Unzufriedenheit mit seinem Schicksal, eine Folge seiner persönlichen und Partheierlebnisse, nicht ohne schroffe Einseitigkeit geltend. Wackere und zuverlässige Leute sind in der Welt, wie Theognis glaubt, selten (V. 77 ff. 857 ff.); misstrauische Vorsicht ist im Verkehr mit den Menschen um so mehr zu empfehlen (V. 309. 1163), je schwerer es ist, ihren Sinn zu ergründen (V. 119 ff.). Die Treue, klagt er (V. 1135 ff.), und die Sittsamkeit, die Wahrhaftigkeit und die Gottesfurcht haben die Erde verlassen, die Hoffnung allein ist geblieben. Und vergebens suchst du die Schlechten zu belehren, sie werden dadurch nicht anders [1]). Ungerecht, wie die Menschen, ist aber auch das Schicksal. Den Guten und den Schlechten geht es gleich in der Welt (V. 373 ff.); mit Glück richtet man mehr aus, als mit der Tugend (V. 129. 653); das thörichte Thun bringt oft Glück, das verständige Unglück (V. 133. 161 ff.); die Söhne büssen für den Frevel ihrer Väter, die Frevler selbst bleiben verschont (731 ff.). Der Reichthum ist das einzige, was die Menschen bewundern [2]), wer arm ist, der mag noch so tugendhaft sein, er bleibt elend (173 ff. 649). Das beste wäre daher für den Menschen, nicht geboren zu sein, das nächstbeste, so früh wie möglich zu sterben (425 ff. 1013), denn wahrhaft glücklich ist keiner (167). So trostlos diess aber auch lautet: das praktische Ergebniss ist bei Theognis am Ende das gleiche, wie bei Solon. In politischer Beziehung allerdings nicht, denn da ist er entschiedener Aristokrat, die Edelgeborenen sind ihm die Guten, die Masse blosser Pöbel, „die Schlechten“ (z. B. V. 31—68. 183 ff. 893 u. ö.). Aber sein allgemeiner sittlicher Standpunkt steht dem solonischen nahe. Gerade weil das Glück unsicher ist, sagt er, und weil unser Loos nicht von uns selbst abhängt, bedürfen wir nur um so mehr des ausharrenden Muthes, der besonnenen Fassung im Glück und im Unglück (441 ff. 591 ff. 657). Das beste für den Menschen ist die Einsicht, das schlimmste die Thorheit (895. 1171 ff. 1157 ff.), vor Selbstüberhebung sich zu hüten, das richtige Maass nicht zu überschreiten, den goldenen Mittelweg einzuhalten, ist der Gipfel der Weisheit (151 ff. 331. 335. 401. 753. 1103 u. ö.). Ein philosophisches Moralprincip ist diess allerdings noch nicht, denn die einzelnen Lebensregeln werden noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über das Wesen der sittlichen Thätigkeit gegründet, | aber doch beginnen sich die einzelnen Eindrücke und Erfahrungen hier schon weit bestimmter und bewusster, als bei den älteren Dichtern, zu Einer Lebensansicht zu verknüpfen.

---

[1] Bei Herodot I, 31 sagt Solon sogar geradezu, der Tod sei besser für den Menschen, als das Leben.

[2] Fr. 7. 12. 15. 16 und dazu die bekannte Erzählung Herodot's I, 30 ff.

[3] Fr. 3, 30 ff. 4—7. 34. 35. 40.

[4] Fr. 18, nach andern von Theognis, vielleicht auch von irgend einem Unbekannten.

[5] Aus Megara, Zeitgenosse des Phocylides.

---

[1] V. 429 ff.; damit stimmt es aber freilich (wie schon Plato im Meno 95, D bemerkt hat) nicht recht zusammen, wenn V. 27. 31 ff. u. ö. gesagt wird, von Guten lerne man gutes, von Schlechten schlechtes.

[2] V. 699 ff., wozu ausser anderem das Fragment des Alcäus bei Diog. I, 31 und das darin angeführte Wort des Spartaners Aristodemus zu vergleichen ist, der von einigen den sieben Weisen beigezählt wird.

Das Alterthum selbst hat die Bedeutung des Zeitpunkts, mit welchem die kräftigere Entwicklung der ethischen Reflexion beginnt, durch die Sage von den sieben Weisen bezeichnet. Die Namen derselben werden bekanntlich verschieden angegeben 1), und was uns näheres von ihnen erzählt wird 2), klingt so unwahr-

---

1) Nur vier finden sich in allen Aufzählungen: Thales, Bias, Pittakus und Solon. Neben diesen nennt Plato Prot. 343, A noch Kleobul, Myson und Chilon; statt Myson's setzten die meisten (wie Demetrius Phal. b. Stob. Floril. 3, 79. Pausan. X, 24. Diog. I, 13. 41. Plutarch conv. s. sap.) Periander, Ephorus b. Diog. I, 41 und der Ungenannte bei Stob. Floril. 48, 47 Anacharsis; Clemens Strom. I, 299, B sagt, die Angaben wechseln zwischen Periander, Anacharsis und Epimenides; den letzteren nannte Leander, indem er zugleich an Kleobul's Stelle Leophantus hatte (Diog. a. a. O.); Dicäarch liess für die drei zweifelhaften die Wahl zwischen Aristodemus, Pamphilus, Chilon, Kleobul, Anacharsis, Periander; einige rechneten auch Pythagoras, Pherecydes, Akusilaus, selbst Pisistratus dazu (Diog. und Clemens a. d. a. O.); Hermippus b. Diog. a. a. O. nennt 17 Namen, unter denen die Angaben schwanken, nämlich Solon, Thales, Pittakus, Bias, Chilon, Myson, Kleobul, Periander, Anacharsis, Akusilaus, Epimenides, Leophantus, Pherecydes, Aristodemus, Pythagoras, Lasus von Hermione, Anaxagoras; zählen wir dazu den Pamphilus und Pisistratus, und die von Hippobotus b. Diog. a. a. O. neben 9 anderen mit aufgeführten: Linus, Orpheus und Epicharmus, so erhalten wir im ganzen 22 Männer aus sehr verschiedener Zeit, welche den sieben Weisen beigezählt wurden.

2) Wie die bekannte, bei Diog. I, 27 ff. Plut. Solon 4. Phönix b. Athen. XI, 495, d u. a. in verschiedenen Versionen erzählte Anekdote von dem Dreifuss (oder wie andere wollen: dem Becher, der Trinkschale oder Schüssel), welcher aus dem Meere aufgefischt und für den Weisesten bestimmt, zuerst dem Thales, dann von diesem einem andern und wieder einem andern übergeben wurde, bis er am Ende wieder zu Thales zurückkam, und von ihm Apollo geweiht wurde; die Berichte über die Zusammenkünfte der vier Weisen, bei Plut. Solon 4. Diog. I, 40 (wo zwei Darstellungen solcher Versammlungen, von Ephorus und

scheinlich, dass wir unmöglich etwas anderes als ungeschichtliche Dichtung darin sehen können. Auch die Sinnsprüche, die ihnen beigelegt werden [1], sind mit späteren Bestandtheilen und mit sprichwörtlichen Redensarten von unbekannter Herkunft aller Wahrscheinlichkeit nach in solchem Umfange gemischt, dass sich nur wenige davon mit annähernder Sicherheit auf den einen oder den andern von jenen Männern zurückführen lassen [2]. Doch sind alle in dem gleichen Charakter gehalten: vereinzelte Beobachtungen, Klugheitsregeln und Sittensprüche, die ganz und gar dem Gebiet einer populären praktischen Lebensweisheit angehören [3]; und damit stimmt auf's beste, dass die meisten der obengenannten als Staatsmänner, Gesetzgeber u. s. f. berühmt sind [4]. Wenn daher Dicäarchus [5] die sieben Weisen zwar als

---

einem angeblichen Archetimus, angeführt werden, die wohl der plutarchischen analog waren), die Angabe Plato's (Prot. 343, A) über die Sinnsprüche, die sie gemeinschaftlich nach Delphi gestiftet haben, die unterschobenen Briefe bei Diogenes, die Behauptung bei Plut. De Ei c. 3, S. 385 über Periander und Kleobulus.

[1] M. s. Diog. I, 30. 33 ff. 58 ff. 63. 69 ff. 85 f. 97 ff. 103 ff. 108, Clemens Strom. I, 300, A f., die Sammlungen des Demetrius Phal. und Sosiades b. Stob. Floril. 3, 79 f., Stobäus selbst an verschiedenen Orten der gleichen Schrift und viele andere.

[2] So z. B. die lyrischen Bruchstücke bei Diog. I, 71. 78. 85, das Wort des Pittakus, welches Simonides bei Plato Prot. 339, C, das des Kleobul, welches Derselbe bei Diog. I, 90, das des Aristodemus, welches Alcäus bei Diog. I, 31 anführt.

[3] Denn die auffallende Angabe des Sextus (Pyrrh. II, 65. M. X, 45), welche auch noch bei andern, als Thales, physikalische Untersuchungen voraussetzen würde, dass Bias die Wirklichkeit der Bewegung annehme, steht ganz vereinzelt, und ist wohl nur mit müssigem Scharfsinn aus irgend einem seiner Gedichte oder Apophthegmen abgeleitet.

[4] So, ausser Solon und Thales, Pittakus, der Aesymnet von Mytilene, Periander, der Herrscher von Korinth, Myson, den Apollo nach Hippponax (Fr. 34 b. Diog. I, 107) für den untadeligsten Mann erklärt haben soll, Bias, der sprichwörtlich für einen weisen Richter gesetzt wird (Hipponax, Demodikus und Heraklit b. Diog. I, 84. 88. Strabo XIV, 12. S. 636 Cas. Diodor Exc. de virt. et vit. S. 552 Wess.), Chilon, von dem Herodot I, 59 die Deutung eines Wunderzeichens erzählt.

[5] Bei Diog. I, 40. Aehnlich Plut. Solon c. 3, Schl. Wenn der angebliche Plato Hipp. maj. 281, C das Gegentheil sagt, so ist diess offenbar unrichtig.

Männer von Einsicht und als tüchtige Gesetzgeber, aber nicht als Philosophen oder als Weise im Sinn der aristotelischen Schule [1]) anerkannte, so müssen wir ihm hierin ganz Recht geben. Diese Männer sind nur die Repräsentanten der praktischen Verstandesbildung, die ungefähr seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts, im Zusammenhang mit den politischen Zuständen des griechischen Volkes, einen neuen Aufschwung nahm. Von ihnen gilt desshalb alles das, was schon oben über das Verhältniss dieser Lebensweisheit zur Philosophie bemerkt wurde. Zu den Philosophen im engeren Sinn können wir sie nicht rechnen, aber sie stehen an der Schwelle der beginnenden Philosophie, und auch die alte Ueberlieferung hat dieses Verhältniss treffend angedeutet, wenn sie als den weisesten von den Sieben, zu dem der mythische Dreifuss nach vollendetem Kreislauf zurückkehrt, den Stifter der ersten naturphilosophischen Schule bezeichnet.

Um den Boden vollständig kennen zu lernen, aus dem die griechische Philosophie hervorgieng, müssen wir noch die Frage aufwerfen, inwiefern sich die Vorstellungen der Griechen von der Gottheit und vom Wesen des Menschen bis gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Folge der fortschreitenden Bildung verändert hatten. Dass eine solche Veränderung eingetreten war, | müssen wir im allgemeinen voraussetzen; denn wie sich das sittliche Bewusstsein reinigt und erweitert, muss auch die Idee der Gottheit, von der wir das Sittengesetz und die sittliche Weltordnung ableiten, sich reinigen und erweitern, und je mehr sich der Mensch seiner Freiheit und seiner Erhabenheit über andere Naturwesen bewusst wird, um so mehr wird er das Geistige in sich nach seinem Wesen, seinem Ursprung und seinem künftigen Schicksal vom Leibe zu unterscheiden geneigt sein. Der Fortschritt der Sitte und der ethischen Reflexion war daher jedenfalls für die Theologie und Anthropologie von hoher Bedeutung. Nur tritt diese Wirkung in bedeutenderem Umfang erst in der Zeit hervor, als die Philosophie bereits zu einer selbständigen Entwicklung gelangt war. Die älteren Dichter nach Homer und Hesiod gehen in ihren Vorstellungen von der Gottheit im wesentlichen nicht über den Standpunkt ihrer Vorgänger hinaus, und nur schwache Spuren lassen uns erkennen, dass sich allmählich eine reinere Gottesidee vorbereitet, indem aus der vorausgesetzten Vielheit der Götter mehr und mehr Zeus als der sittliche Weltregent herausgehoben wird. In diesem Sinn preist ihn Archilochus, wenn er sagt (Fr. 79), er schaue auf die Werke der Menschen, die frevelhaften und die gesetzlichen, selbst der Thiere Thaten überwache er; und je tiefer er es empfindet, dass Glück und Verhängniss alles ausrichten, dass der Sinn der Menschen wechsle, wie der Tag, der ihnen von Zeus beschieden ist, dass die Götter gefallene erheben, und feststehende stürzen (Fr. 14. 69. 51), um so dringender ermahnt er, der Gottheit alles anheimzustellen (Fr. 51). Ebenso widmet Terpander [1] (Fr. 4) Zeus, als dem Anfang und Führer von allem, den Eingang eines Hymnus, und der ältere Simonides singt (Fr. 1): Zeus hat das Ende von allem, was ist, in der Hand, und ordnet alles, wie er will. Aehnliches treffen wir aber auch schon bei Homer, und es findet zwischen ihm und den genannten in dieser Beziehung höchstens vielleicht ein Gradunterschied statt. Bestimmter geht Solon über den älteren anthropomorphistischen Gottesbegriff hinaus, wenn er (13, 17 ff.) ausführt: Zeus überwache wohl alles, und nichts sei ihm verborgen; aber nicht über einzelnes gerathe er in Zorn, wie ein Sterblicher, sondern wenn der Frevel sich gehäuft habe, breche die Strafe herein, wie der Sturmwind, der das Gewölke vom Himmel fegt, und so erreiche jeden, bald früher, bald später, die Vergeltung. Die Rückwirkung der sittlichen Reflexion auf die Vorstellung von der Gottheit lässt sich hier nicht verkennen [2]. In einer andern Richtung tritt diese bei Theognis hervor, wenn ihn der Gedanke an die Macht und das Wissen der Götter zu Zweifeln an ihrer Gerechtigkeit verleitet. Die Gedanken der Menschen, sagt er (V. 141. 402), sind eitel; die Götter vollbringen alles nach ihrem Gutdünken, und vergebens müht sich ein Mann ab, wenn ihm der Dämon Unglück bestimmt hat. Die Götter kennen die Gesinnung und die Thaten der Gerechten und der

---

[1]) Vgl. Arist. Metaph. I, 1. 2. Eth. N. VI, 7.

---

[1] Jüngerer Zeitgenosse des Archilochus, um 680.

[2] Dass die göttliche Vergeltung oft auf sich warten lasse, ist ein Gedanke, der sich häufig, und schon bei Homer findet (Il. IV, 160 u. ö.), aber die ausdrückliche Entgegensetzung der göttlichen Strafgerechtigkeit und der menschlichen Leidenschaft zeigt eine reinere Vorstellung von der Gottheit.

Ungerechten (V. 897). Aber an diese Betrachtung knüpft sich nur theilweise (wie V. 445. 591. 1029 ff.) die Ermahnung zur Ergebung in den Willen der Gottheit, ein andermal rückt er es Zeus unehrerbietig genug vor, dass er Gute und Schlechte gleich behandle, die Verbrecher mit Reichthum überschütte, die Gerechten zur Armuth verdamme, die Sünden der Väter an den schuldlosen Kindern heimsuche [1]. Wenn wir annehmen dürfen, dass derartige Betrachtungen in jener Zeit überhaupt nicht ganz selten gewesen seien, so erklärt es sich um so leichter, dass gleichzeitig einige der ältesten Philosophen dem anthropomorphistischen Götterglauben des Polytheismus einen wesentlich veränderten Gottesbegriff entgegenstellten. Dieser selbst freilich konnte erst von der Philosophie ausgehen; die unphilosophische Reflexion gieng nicht weiter, als dass sie ihn anbahnte, ohne den Boden des Volksglaubens wirklich zu verlassen.

Aehnlich verhält es sich mit der Anthropologie. Die Geschichte dieses Vorstellungskreises knüpft sich ganz an die Ansichten über den Tod und den Zustand nach dem Tode. Die Unterscheidung der Seele vom Leib entsteht dem sinnlichen Menschen durch die Erfah|rung von ihrer wirklichen Trennung, durch die Anschauung des Leichnams, aus dem der belebende Athem gewichen ist. Desshalb enthält nun auch die Vorstellung der Seele zuerst nichts weiter, als was sich aus dieser Anschauung unmittelbar ableiten lässt: die Seele wird als ein hauch- und luftartiges Wesen vorgestellt, körperlich, denn sie wohnt im Körper und verlässt ihn beim Tod auf räumliche Weise [2], aber ohne die Fülle und Kraft des lebenden Menschen. Denkt man sich daher die Seele getrennt vom Körper, im Jenseits, so erhält man jene homerischen Vorstellungen vom Zustand der Abgeschiedenen [3]: die Substanz des Menschen [1]) ist sein Leib, die körperlosen Seelen im Hades sind wie Schatten und Nebelgestalten, oder wie die Traumbilder, die den Ueberlebenden erscheinen, die sich aber nicht festhalten lassen, die Lebenskraft, die Sprache und die Erinnerung ist ihnen entschwunden [2]), und nur für kurze Zeit giebt ihnen der Genuss des Opferbluts Sprache und Bewusstsein zurück. Nur wenigen begünstigten blüht ein besseres Loos [3]), im übrigen gilt von den Todten das Wort Achill's, dem das Leben des ärmsten Tagelöhners lieber ist, als die Herrschaft über die Schatten. Da aber jener Vorzug nur auf vereinzelte Fälle beschränkt, und nicht an die sittliche Würdigkeit, sondern an eine zufällige Gunst der Götter geknüpft ist, so kann die Idee einer jenseitigen Vergeltung kaum darin gesucht werden. Bestimmter tritt dieselbe schon bei Homer in dem hervor, was von Strafen nach dem Tode berichtet wird; aber doch sind es auch hier nur einzelne ausgezeichnete Verletzungen der Götter [4]), welche diese ausserordentlichen Strafen | nach sich ziehen, diese tragen also noch den Charakter der persönlichen Rache, und der Zustand nach dem Tod überhaupt, sofern er nach der einen oder der andern Seite über ein dämmerndes Schattenleben hinausgeht, bestimmt sich weit mehr nach der Gunst oder Ungunst der Gottheit, als nach der Würdigkeit der Menschen.

---

[1] V. 373: Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε· σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις . . .
ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑκάστου . . .
πῶς δή σευ, Κορονίδη, τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτρούς
ἐν ταὐτῇ μοίρᾳ τόν τε δίκαιον ἔχειν; u. s. w.
ähnlich 731 ff., wo gleichfalls gefragt wird:
καὶ τοῦτ' ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον u. s. f.

[2] Beim Erschlagenen z. B. entweicht sie durch die Wunde; Il. XVI, 505. 856. XXII, 362 und öfters bei Homer.

[3] Od. X, 490 ff. XI, 34 ff. 151 ff. 215 ff. 386 ff. 466 ff. XXIV, Anf. Il. 1, 3. XXIII, 69 ff.

Eine inhaltsvollere Vorstellung vom Jenseits konnte sich theils an die Verehrung der Verstorbenen, theils an den Gedanken einer allgemeinen sittlichen Vergeltung anknüpfen. Aus der ersteren ist der Dämonenglaube hervorgegangen, den wir zuerst bei Hesiod treffen [1]; auf dieselbe Quelle weist, ausser dem späteren Heroëndienst, Hesiod's Angabe [2], dass die Helden des heroischen Zeitalters nach ihrem Tod auf die Inseln der Seligen versetzt wurden. Die Annahme entgegengesetzter Zustände, nicht blos für einzelne, sondern für alle Verstorbenen, liegt in der früher berührten Lehre der mystischen Theologen, dass im Hades die Geweihten bei den Göttern wohnen, die Ungeweihten in Nacht und Schmutz liegen. Aber eine ethische Bedeutung musste dieser Vorstellung erst in der Folge gegeben werden; zunächst ist sie, auch wenn sie nicht so krass gefasst wurde, doch immer nur ein Mittel, die Weihen durch Furcht und Hoffnung zu empfehlen. Unmittelbarer ist die Lehre von der Seelenwanderung [3] aus ethischen Motiven hervorgegangen; gerade der Gedanke der sittlichen Vergeltung ist es, der in derselben das gegenwärtige Leben des Menschen mit dem früheren und zukünftigen verknüpft. Es scheint jedoch, dass diese Lehre in der älteren Zeit auf einen ziemlich engen Kreis beschränkt blieb, und und erst durch die Pythagoreer, und dann durch Plato, zu grösserer Verbreitung gelangte. Selbst der allgemeinere Gedanke, der ihr zu Grunde liegt, die ethische Auffassung des Jenseits als eines allgemeinen Vergeltungszustandes, scheint nur langsam zur Anerkennung | gelangt zu sein. Pindar setzt diese Auffassung allerdings voraus [4], und bei Späteren, wie Plato [5], erscheint sie als alte, von der Aufklärung ihrer Zeit bereits wieder beseitigte Ueberlieferung; dagegen tritt uns bei den älteren Lyrikern, wenn sie vom Zustand nach dem Tode reden, im wesentlichen noch die homerische Vorstellungsweise entgegen, und es ist nicht blos Anakreon, der „vor des Hades schreckenvoller Kluft“ zurückschaudert (Fr. 43), auch Tyrtäus (9, 31) weiss dem Tapferen keine andere Unsterblichkeit in Aussicht zu stellen, als die des Nachruhms, auch Erinna (Fr. 1) lässt den Ruhm der Thaten bei den Todten verstummen, und Theognis (567 ff. 973 ff.) ermuntert sich zum Lebensgenuss durch die Betrachtung, dass er nach seinem Tode stumm daliegen werde, wie ein Stein, dass es im Hades mit den Freuden des Lebens zu Ende sei. Die Hoffnung auf eine lebensvolle Fortdauer nach dem Tode lässt sich bei keinem griechischen Dichter vor Pindar nachweisen.

---

[1]) Der αὐτὸς im Gegensatz gegen die ψυχή, Il. I, 4.

[2]) So die stehende Darstellung, womit freilich Od. XI, 540 ff. 567 ff. eigentlich streitet.

[3]) Tiresias, dem die Huld der Persephone im Hades die Besinnung erhält, die Tyndariden, die lebend abwechslungsweise unter und über der Erde sind (Od. XI, 297 ff.), Menelaus und Radamanthys, von denen jener als Eidam, dieser als Sohn des Zeus, statt des Todes in's Elysium entrückt wird (Od. IV, 561 ff.). Die eigenthümliche Angabe über Herakles, der selbst im Olymp ist, während sein Schattenbild im Hades verweilt (Od. XI, 600), — eine Vorstellung, in der spätere Allegoriker so tiefsinnige Andeutungen gesucht haben, — erklärt sich einfach daraus, dass V. 601—603 eine Interpolation aus einer Zeit sind, welche den Heros bereits apotheosirt hatte, und ihn sich nicht mehr im Hades zu denken wusste.

[4]) Die Odyssee XI, 575 ff. erzählt die Bestrafung des Tityus, Sisyphus und Tantalus und Il. III, 278 wird den Meineidigen Strafe nach dem Tod angedroht.

---

[1] 'E. κ. ἡμ. 120 ff. 139 f. 250 ff.

[2] A. a. O. 165 ff. vgl. Ibykus Fr. 33 (Achill habe im Elysium die Medea geheirathet); Derselbe lässt Fr. 34 Diomedes, wie den homerischen Menelaus, unsterblich werden, ebenso Pindar Nem. X, 7. Achill wird auch bei Plato Symp. 179, E, vgl. Pindar Ol. II, 143, Achill und Diomed in dem Skolion des Kallistratus auf Harmodius (Bergk Lyr. gr. 1020, 10, aus Athen. XV, 695, B) auf die Inseln der Seligen versetzt.

[3] S. o. S. 54 ff.

[4] S. o. S. 56, 5.

[5] Rep. I, 330, D. II, 363, C.

Ziehen wir das Ergebniss aus unserer bisherigen Untersuchung, so zeigt sich, dass die philosophische Betrachtung der Dinge in Griechenland vor dem Auftreten eines Thales und Pythagoras zwar vielfach vorbereitet und erleichtert, aber noch von keiner Seite her wirklich versucht war. In der Religion, den bürgerlichen Einrichtungen, den sittlichen Zuständen des griechischen Volkes war ein reicher Stoff, eine vielseitige Anregung für's wissenschaftliche Denken enthalten; bereits begann auch die Reflexion, sich dieses Stoffs zu bemächtigen, kosmogonische Theorieen wurden entworfen, das Leben der Menschen, nach seinen verschiedenen Seiten, wurde aus dem Gesichtspunkt des religiösen Glaubens, der Sittlichkeit und der Lebensklugheit denkend betrachtet, mancherlei Regeln für's Handeln wurden aufgestellt, und in allen diesen Beziehungen bewährte und bildete sich die scharfe Beobachtungsgabe, der offene Sinn, das treffende Urtheil des hellenischen Volkes. Allein es fehlt noch an dem Bestreben, die Erscheinungen auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, sie aus einem einheitlichen Gesichtspunkt, aus den gleichen allgemeinen Ursachen, natürlich zu erklären; die Weltbildung erscheint in den kosmogonischen Dichtungen als ein zufälliger Hergang, der von keinem Naturgesetz beherrscht wird, und wenn die | ethische Reflexion mehr auf den natürlichen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen eingeht, so bleibt sie dafür noch weit mehr, als die Kosmologie, beim besonderen stehen. Die Philosophie hat von diesen ihren Vorgängern gewiss in formeller und materieller Hinsicht vieles gelernt, aber sie selbst beginnt doch erst da, wo die Frage nach den natürlichen Ursachen der Dinge aufgeworfen wird.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Charakter der griechischen Philosophie.

Wenn das gemeinsame angegeben werden soll, wodurch sich eine lange Reihe geschichtlicher Erscheinungen von anderen unterscheidet, so stellt sich dem zunächst das Bedenken entgegen, dass im Lauf der geschichtlichen Entwicklung alle einzelnen Züge sich verändern, dass daher keine einzige Bestimmung möglich zu sein scheint, die auf alle Glieder des Ganzen, das man schildern will, zuträfe. Auch bei der griechischen Philosophie machen wir diese Erfahrung. Mögen wir nun den Gegenstand oder die Methode oder die Resultate der Philosophie in's Auge fassen, immer zeigen die griechischen Systeme unter einander so bedeutende Abweichungen und mit aussergriechischen so viele Berührungspunkte, dass wir, wie es scheint, in keiner Bestimmung, die unserer Aufgabe genügte, festen Fuss fassen können. Der Gegenstand der Philosophie ist für alle Zeiten im wesentlichen der gleiche, die Gesammtheit des Wirklichen, und wenn dieser Gegenstand allerdings nach verschiedenen Seiten und in verschiedenem Umfang bearbeitet werden kann, so unterscheiden sich doch die griechischen Philosophen in dieser Beziehung von einander selbst so vielfach, dass wir nicht sagen können, worin ihre gemeinsame Verschiedenheit von andern bestehen sollte. Ebenso hat die Form und Methode des wissenschaftlichen Verfahrens sowohl in der griechischen als in der aussergriechischen Philosophie so oft gewechselt, dass es kaum möglich | scheint, ein unterscheidendes Merkmal daher zu entnehmen. Wenn wenigstens Fries [1] sagt, die alte Philosophie verfahre epagogisch, die neuere epistematisch, jene gehe von den Thatsachen zu den Abstraktionen, vom besonderen zum allgemeinen, diese umgekehrt vom allgemeinen, den Principien, zum besondern, so kann ich diess nicht zugeben. Denn unter den alten Philosophen bedienen sich nicht blos die vorsokratischen ganz überwiegend eines dogmatisch constructiven Verfahrens, sondern auch von den Stoikern, den Epikureern, und ganz besonders von den Neuplatonikern gilt dasselbe; aber auch Plato und Aristoteles beschränken sich so wenig auf die blosse Induktion, dass sie beide die Wissenschaft im strengeren Sinn erst mit der Ableitung des Bedingten aus den letzten Gründen beginnen lassen. Unter den Neueren umgekehrt erklärt die ganze, so grosse und einflussreiche Schule der Empiriker überhaupt nur das epagogische Verfahren für zulässig, während die meisten andern Induktion und Construction verknüpfen. Dieses Merkmal lässt sich daher nicht durchführen. Ebensowenig Schleiermacher's beiläufige Bemerkung [1]: das Nichtloslassenwollen der Poësie von der Philosophie sei ein charakteristisches Merkmal des hellenischen Philosophirens gegen das indische, wo sich beide gar nicht unterscheiden, und das nordische, wo sie nie ganz zusammenkommen; sobald sich die mythologische Form unter Aristoteles verliere, gehe auch der höhere Charakter der Wissenschaft verloren. Das letztere ist ohnedem falsch, da vielmehr gerade Aristoteles die Aufgabe der Wissenschaft am reinsten und strengsten gefasst hat; auch von den übrigen waren aber nicht wenige von der mythologischen Ueberlieferung sehr unabhängig, wie die jonischen Naturphilosophen, die Eleaten, die Atomisten, die Sophisten, wie Sokrates und die sokratischen Schulen, Epikur und seine Nachfolger, die neuere Akademie und die Skepsis, oder sie bedienten sich des mythologischen nur als künstlerischer Ausschmückung mit der Freiheit eines Plato, oder sie suchten es zwar durch philosophische Deutung zu stützen, wie die Stoa und Plotin, aber ohne dass darum ihr philosophisches System durch die Mythologie bedingt war. Andererseits blieb auch die christliche Philosophie mit der positiven Religion fortwährend verwickelt, von der sie im Mittelalter ungleich mehr, in der neueren Zeit nicht weniger abhängig war, als die der Griechen, und dass diese Religion hier anderen Ursprungs und Inhalts als dort war, ist für die Stellung der Philosophie zu ihr von untergeordneter Bedeutung: in beiden Fällen sind es doch gleicherweise unwissenschaftliche Vorstellungen, die das Denken ohne Beweis ihrer Wahrheit voraussetzt. Auch sonst will sich kein so durchgreifender Unterschied im wissenschaftlichen Verfahren entdecken lassen, dass wir eine bestimmte Methode der griechischen, eine andere der neueren Philosophie allgemein und ausschliesslich zuschreiben könnten. Ebensowenig dürften die beiderseitigen Resultate als solche eine derartige Unterscheidung zulassen. Wir finden bei den Griechen hylozoistische und atomistische Systeme, wir finden deren aber auch bei den Neueren; wir sehen dem Materialismus in Plato und Aristoteles einen dualistischen Idealismus entgegentreten, und eben diese Weltansicht ist in der christlichen Welt die herrschende geworden; wir sehen den stoischen und epikureischen Sensualismus im englischen und französischen Empirismus, die neuakademische Skepsis in Hume wieder aufleben; wir können den eleatischen und stoischen Pantheismus mit der Lehre Spinoza's, den neuplatonischen Spiritualismus mit der christlichen Mystik und der Schelling'schen Identitätslehre, in mancher Beziehung auch mit dem leibnitzischen Idealismus zusammenstellen; wir können selbst bei Kant und Jakobi, bei Fichte und Hegel manche Analogieen mit griechischen Lehren aufzeigen; wir können auch in der Ethik der christlichen Zeit nur wenige Sätze nachweisen, für die es an Parallelen aus dem Gebiete der griechischen Philosophie fehlte. Finden sie sich aber auch nicht für alles, so wären doch die Bestimmungen, welche einestheils griechischen anderntheils neueren Philosophen eigenthümlich sind, nur dann zur Unterscheidung beider im ganzen und grossen zu gebrauchen, wenn sie auf jeder von beiden Seiten allgemein anerkannt wären. Aber wie viele giebt es, bei denen diess der Fall ist? Somit lässt uns auch dieses Merkmal im Stiche.

---

[1] Gesch. der Phil. I, 49 ff.

---

[1] Gesch. der Phil. S. 18.

Nichtsdestoweniger lässt sich die Familienähnlichkeit nicht verkennen, welche selbst die entlegensten Zweige der griechischen Wissenschaft noch verbindet. Aber wie wir nicht selten die Gesichtsbildung von Männern und Frauen, Greisen und Kindern verwandt finden, ohne dass doch die einzelnen Züge darin sich gleich | wären, so verhält es sich auch mit der geistigen Verwandtschaft geschichtlich zusammenhängender Erscheinungen. Es ist nicht diese oder jene Einzelheit, die sich gleich bleibt, sondern die Aehnlichkeit liegt nur in dem Ausdruck des Ganzen, darin, dass die entsprechenden Theile nach der gleichen Grundform gebildet und in analogem Verhältniss verknüpft sind; oder sofern sich auch diess nicht mehr findet, darin, dass wir uns das spätere aus dem früheren als seine naturgemässe Umbildung, nach dem Gesetz einer stetigen Entwicklung, erklären können. So hat sich auch das Aussehen der griechischen Philosophie im Lauf der Zeit bedeutend verändert, aber doch sind die Züge, welche später hervortreten, in ihrer ersten Gestalt schon angelegt, und wie fremdartig auch ihr Anblick in den letzten Jahrhunderten ihres geschichtlichen Daseins erscheinen mag, wer genauer zusieht, wird doch finden, dass die ursprünglichen Formen selbst da noch, freilich verwittert und gealtert, zu erkennen sind. Nur dürfen wir nicht erwarten, dass irgend eine Eigenthümlichkeit unverändert durch ihren ganzen Verlauf sich hindurchziehe, und in jedem ihrer Systeme gleichmässig sich vorfinde, sondern ihr allgemeiner Charakter wird dann richtig bestimmt sein, wenn es uns gelingt, die Grundform aufzuzeigen, aus der die verschiedenen Systeme in regelmässiger Abwandlung sich begreifen.

Vergleichen wir die griechische Philosophie zu diesem Behufe mit dem, was andere Völker entsprechendes hervorgebracht haben, so fällt zunächst ihr durchgreifender Unterschied von der älteren orientalischen Spekulation sofort in die Augen. Die letztere hat sich, fast nur von Priestern gepflegt, ganz und gar aus der Religion entwickelt, von der sie auch fortwährend ihrer Richtung und ihrem Inhalt nach abhängig war; sie ist eben desshalb nie zu einer streng wissenschaftlichen Form und Methode gelangt, sondern theils bei einem äusserlichen grammatischen und logischen Schematismus, theils bei aphoristischen Vorschriften und Bemerkungen, theils endlich bei der Phantasieform dichterischer Beschreibung stehen geblieben. Erst die Griechen haben jene Freiheit des Denkens gewonnen, dass sie sich nicht an die religiöse Ueberlieferung, sondern an die Dinge selbst wandten, um über die Natur der Dinge die Wahrheit zu erfahren, erst bei ihnen ist ein streng wissenschaftliches Verfahren, ein Erkennen, das nur seinen eigenen Gesetzen folgt, möglich geworden. Schon dieser ihr formeller Charakter unterscheidet | die griechische Philosophie vollständig von den Systemen und Versuchen der Orientalen, und wir haben kaum nöthig, daneben auch den materiellen Gegensatz der beiderseitigen Weltanschauung besonders hervorzuheben, der sich aber in letzter Beziehung gleichfalls darauf zurückführen lässt, dass der Orientale der Natur unfrei gegenübersteht, und desshalb weder zu einer folgerichtigen Erklärung der Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen, noch zur Freiheit des bürgerlichen Lebens und zu rein menschlicher Bildung gelangt, wogegen der Grieche in der Natur eine gesetzmässige Ordnung zu erblicken, im menschlichen Leben eine freie und schöne Sittlichkeit zu erstreben im Stand ist.

Die gleichen Eigenschaften sind es, wodurch sich die griechische Philosophie von der christlichen und muhamedanischen im Mittelalter unterscheidet. Auch hier finden wir keine freie Forschung, sondern die Wissenschaft ist durch eine doppelte Auktorität gefesselt, durch die theologische der positiven Religion und durch die philosophische der alten Schriftsteller, welche die Lehrer der Araber und der christlichen Völker gewesen waren. Diese Abhängigkeit von Auktoritäten hätte an und für sich schon eine ganz andere Entwicklung des Denkens begründet, als bei den Griechen, selbst wenn der Inhalt der christlichen und muhamedanischen Dogmatik dem hellenischen Standpunkt verwandter gewesen wäre. Aber welch eine weite Kluft trennt nicht den Griechen von dem Christen im Sinn der alten und der mittelalterlichen Kirche! Während jener das Göttliche zuerst in der Natur sucht, verschwindet für diesen aller Werth und alle Berechtigung des natürlichen Daseins vor dem Gedanken an die Allmacht und die Unendlichkeit des Schöpfers, und nicht einmal für die reine Offenbarung dieser Allmacht kann die Natur gelten, denn sie ist gestört und verderbt durch die Sünde. Während der Grieche seiner Vernunft vertrauend die Weltgesetze zu erkennen strebt, flüchtet der Christ vor den Irrwegen der fleischlichen, durch die Sünde verfinsterten Vernunft zu einer Offenbarung, deren Wege und Geheimnisse er nur um so tiefer verehren zu müssen glaubt, je mehr sie der Vernunft und dem natürlichen Lauf der Dinge widerstreiten. Während der erstere auch im menschlichen Leben jene schöne Einheit von Geist und Natur anstrebt, welche das eigenthümlichste der griechischen Sittlichkeit ausmacht, liegt das Ideal des andern in einer Ascese, die alle Verbindung | zwischen Vernunft und Sinnlichkeit abbricht; statt der menschlich kämpfenden und geniessenden Heroën hat er Heilige von mönchischer Apathie, statt der sinnlich begehrenden Götter geschlechtslose

Engel, statt eines Zeus, der alle irdischen Genüsse mitdurchlebt und rechtfertigt, einen Gott, der Mensch wird, um sie durch seinen Tod thatsächlich zu verdammen. Bei einem so tiefen Gegensatz der beiderseitigen Weltanschauung musste natürlich auch die Philosophie nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen, die des christlichen Mittelalters musste ebenso abgewandt von der Welt und dem weltlichen Leben sein, wie die griechische ihr zugewandt war. Es ist daher ganz folgerichtig, wenn jene die Naturforschung vernachlässigt, welche diese begründet hatte; wenn die eine für den Himmel arbeitet, die andere für die Erde, die eine für die Kirche, die andere für den Staat; wenn die mittelalterliche Wissenschaft zum Glauben an die göttliche Offenbarung und zur Heiligkeit des Asceten hinführen will, die griechische zum Verständniss der Naturgesetze und zur Tugend eines naturgemässen menschlichen Lebens, wenn überhaupt zwischen beiden jener ganze tiefgreifende Gegensatz stattfindet, der auch da noch zum Vorschein kommt, wo sie scheinbar übereinstimmen, und der selbst den eigenen Worten der Alten im Mund ihrer christlichen Nachfolger einen wesentlich veränderten Sinn giebt. Sogar die muhamedanische Weltansicht steht der griechischen darin noch näher, als die christliche, dass sie sich auf dem sittlichen Gebiet zu dem sinnlichen Leben des Menschen nicht diese feindselige Stellung giebt; ebenso haben die muhamedanischen Philosophen des Mittelalters der Naturforschung grössere Aufmerksamkeit geschenkt, und sich weniger ausschliesslich auf die theologischen und theologisch-metaphysischen Fragen beschränkt, als die christlichen. Aber theils fehlt es den muhamedanischen Völkern an jenem feinen Sinn für die geistige Behandlung und die sittliche Verschönerung der natürlichen Triebe, welcher den Griechen von dem formlosen, Begierde und Entsagung in's ungemessene treibenden Orientalen so vortheilhaft unterscheidet, theils steht der abstrakte Monotheismus des Koran der griechischen Weltvergötterung noch schroffer, als die christliche Lehre, gegenüber. Auch die muhamedanische Philosophie ist daher ihrer ganzen Richtung nach mit der griechischen nicht zu vergleichen, denn auch ihr fehlt der freie Blick in die wirkliche Welt, und mit ihm die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Denkens, welche den Griechen so natürlich ist; und mag sie auch mit allem Eifer auf Naturkenntniss ausgehen, immer kommen ihr doch wieder theologische Voraussetzungen in den Weg, und das letzte Ziel liegt auch für sie weit mehr in der Forderung des religiösen Lebens, in mystischer Abstraktion und und übernatürlicher Erleuchtung, als in dem klaren wissenschaftlichen Verständniss der Welt und ihrer Erscheinungen.

Doch darüber wird weniger Streit sein. Viel schwerer ist es, die Eigenthümlichkeit der griechischen Philosophie in ihrem Unterschied von der neueren zu bestimmen. Denn diese selbst ist wesentlich unter dem Einfluss der ersteren und durch eine theilweise Rückkehr zu griechischen Anschauungen entstanden, sie ist daher der griechischen ihrem ganzen Geiste nach weit verwandter, als die des Mittelalters, trotz ihrer Abhängigkeit von griechischen Auktoritäten, es je war. Diese Aehnlichkeit wird aber dadurch noch verstärkt, und eine scharfe Unterscheidung beider erschwert, dass die alte Philosophie selbst im Verlauf ihrer Entwicklung sich der christlichen Weltanschauung, mit der sie sich in der neueren Wissenschaft verschmolzen hat, annäherte, und sie anbahnte. Die vorchristlichen Vorbereitungen des Christenthums sehen dem christlichen, das durch klassische Studien modificirt ist, das ursprünglich griechische sieht dem, was sich später unter dem Einfluss der Alten entwickelt hat, oft so ähnlich, dass es kaum möglich scheint, allgemein gültige unterscheidende Merkmale anzugeben. Aber doch begründet schon das einen durchgreifenden Unterschied, dass jenes das frühere ist, dieses das spätere, jenes das ursprüngliche, dieses das abgeleitete. Die griechische Philosophie ist aus dem Boden des griechischen Volkslebens und der griechischen Weltanschauung entsprungen, und sie lässt sich ihrem wesentlichen Inhalt nach auch da noch aus der Entwicklung des griechischen Geistes begreifen, wo sie die ursprünglichen Grenzen seines Gebietes überschreitet und den Uebergang der alten in die christliche Zeit vermittelt. Selbst in dieser Periode lässt sich immer noch erkennen, dass es die Nachwirkung der klassischen Anschauungen ist, die sie verhindert, wirklich auf den späteren Standpunkt überzutreten. Ebenso lassen sich umgekehrt bei den Neueren selbst da, wo sie beim ersten Anblick ganz zur antiken Denkweise zurückzukehren scheinen, wenn man genauer | zusieht, doch immer Motive und Bestimmungen entdecken, die den Alten fremd sind. Die Frage wird daher nur die sein, wo wir dieselben in letzter Beziehung zu suchen haben.

Wenn nun alle menschliche Bildung aus der Wechselwirkung des Innern und des Aeussern, der Selbstthätigkeit und der Empfänglichkeit, des Geistes und der Natur hervorgeht, und wenn desshalb ihre Richtung vor allem durch das Verhältniss dieser beiden Seiten bestimmt ist, so haben wir auch schon früher gesehen, dass dieses Verhältniss bei dem griechischen Volke, vermöge seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit und seiner geschichtlichen Zustände, von Hause aus harmonischer angelegt war, als bei irgend einem andern. Der unterscheidende Charakter des griechischen Wesens liegt daher eben hierin, in jener ungebrochenen Einheit des Geistigen und des Natürlichen, welche ebensowohl den Vorzug als die Schranke dieser klassischen Nation bildet. Nicht als ob beide noch gar nicht unterschieden würden; vielmehr beruht der höhere Werth der griechischen Bildung, wenn wir sie mit andern gleichzeitigen oder früheren Erscheinungen vergleichen, wesentlich darauf, dass im Licht des hellenischen Bewusstseins nicht allein die dumpfe Verworrenheit des ersten Naturlebens, sondern auch jene phantastische Verwechslung und Vermischung des ethischen mit dem physischen, welche wir im Orient fast durchweg finden, sich auflöst. Indem der Hellene in freiem geistigem und sittlichem Schaffen seine Abhängigkeit von den Naturmächten durchbricht, indem er das sinnliche, über die blossen Naturzwecke hinausgehend, zum Werkzeug und Zeichen des geistigen herabsetzt, so sondern sich ihm ebendamit beide Gebiete, und wie die alten Naturgötter von den Olympiern, so wird sein eigener Naturzustand von dem höheren einer sittlich freien, menschlich schönen Bildung verdrängt. Aber diese Unterscheidung geht hier noch nicht zu der Annahme eines ursprünglichen Gegensatzes und Widerspruchs, zu dem grundsätzlichen Bruch des Geistes mit der Natur fort, der sich in den letzten Jahrhunderten der alten Welt vorbereitet, und in der christlichen sich im grossen vollzogen hat. Der Geist gilt allerdings für das höhere gegen die Natur, der Mensch betrachtet seine freie sittliche Thätigkeit als den wesentlichen Zweck und Inhalt seines Daseins; es genügt ihm nicht, sinnlich zu geniessen, oder in knechtischer Abhängigkeit von einem fremden Willen zu arbeiten, sondern was er thut, will er frei für | sich selbst thun, die Glückseligkeit, die er erstrebt, will er durch die Ausbildung und den Gebrauch seiner körperlichen und geistigen Kräfte, durch ein kräftiges Gemeinleben, durch Arbeit für das Ganze, durch die Achtung seiner Mitbürger erreichen, und auf dieser persönlichen Tüchtigkeit und Freiheit beruht jenes stolze Selbstgefühl, das den Hellenen so hoch über alle Barbaren emporhebt. Das griechische Leben hat gerade desshalb nicht blos schönere Formen, sondern auch einen höheren Inhalt, als das aller übrigen alten Völker, weil sich keines von diesen mit solcher Freiheit über die blosse Naturbestimmtheit erhoben, keines das sinnliche Dasein mit dieser Idealität zum Träger des geistigen herabgesetzt hat. Wollte man daher die Einheit des Geistes mit der Natur von einer Einheit ohne Unterscheidung verstehen, so wäre sein Charakter mit diesem Ausdruck allerdings sehr schief bezeichnet. Dagegen wird diese Bezeichnung, recht verstanden, den Unterschied der griechischen Welt von dem christlichen Mittelalter und der Neuzeit richtig ausdrücken. Auch der Grieche erhebt sich über die Welt des äusseren Daseins und die unbedingte Abhängigkeit von den Naturgewalten, aber er hält die Natur desshalb weder für unrein noch für ungöttlich, sondern er sieht unmittelbar in ihr selbst die Erscheinung höherer Kräfte; seine Götter selbst sind nicht blos sittliche, sondern zugleich und ursprünglich Naturmächte, sie haben die Form des natürlichen Daseins, sie bilden eine Vielheit gewordener, menschenähnlicher Wesen, von beschränkter Wirkungskraft, welche die allgemeine Naturmacht als ewiges Chaos vor sich und als unerbittliches Schicksal über sich haben; und weit entfernt, sich selbst und seine Natur um ihretwillen zu verläugnen, weiss er sie nicht besser zu ehren, als durch heiteren Lebensgenuss und durch festliche Darstellung der Kunstfertigkeiten, zu denen seine natürlichen Körper- und Geisteskräfte sich entwickelt haben. Demgemäss ruht auch das sittliche Leben hier durchaus auf dem Grunde der natürlichen Anlagen und Verhältnisse. Auf altgriechischem Standpunkt ist nicht daran zu denken, dass der Mensch seine Natur für verderbt, dass er sich so, wie er von Hause aus ist, für sündhaft halten sollte; es wird daher auch nicht verlangt, dass er seinen natürlichen Neigungen entsage, dass er seine Sinnlichkeit unterdrücke, dass er durch seine sittliche Wiedergeburt im Grund seines Wesens verändert werde, es wird nicht einmal der Kampf mit der Sinnlichkeit gefordert, den unsere | Sittenlehre auch dann noch vorzuschreiben pflegt, wenn sie sich vom positiv christlichen Boden entfernt hat; vielmehr gelten die natürlichen Kräfte als solche für unverdorben, die natürlichen Triebe als solche für berechtigt, und die Sittlichkeit besteht — wie sie noch Aristoteles so ächt griechisch auffasst — nur darin, dass jene Kräfte auf das rechte Ziel gelenkt, jene Triebe im rechten Maass und Gleichgewicht erhalten werden: die Tugend ist nichts anderes, als die besonnene und kräftige Entwicklung der natürlichen Anlagen, und das höchste Sittengesetz ist, dem Zug der Natur frei und vernünftig zu folgen. Und dieser Standpunkt ist hier nicht ein Erzeugniss der Reflexion, er ist nicht erst durch einen Kampf mit der entgegenstehenden Forderung der Naturverläugnung errungen, wie diess bei den Neueren der Fall ist, wenn sie sich zu den gleichen Grundsätzen bekennen, er ist daher auch mit keinem Zweifel und keiner Unsicherheit behaftet; sondern dem Griechen erscheint beides gleichsehr natürlich und nothwendig, dass er der Sinnlichkeit ihr Recht lasse, und dass er sie durch den besonnenen Willen mässige, er weiss es gar nicht anders und er bewegt sich desshalb mit voller Sicherheit, mit dem unbefangensten Gefühl seiner Berechtigung, in dieser Richtung. Zu den natürlichen Voraussetzungen der freien Thätigkeit gehören aber auch die geselligen Verhältnisse, in die der Einzelne durch seine Geburt gestellt ist. Auch diese nimmt der Grieche in unbedingterer Geltung, als wir es gewohnt sind, in sein sittliches Bewusstsein mit auf: das Herkommen seines Volkes ist ihm die höchste sittliche Auktorität, das Leben im Staat und für den Staat die höchste, alles andere weit überwiegende Aufgabe, und über die Grenzen der Volks- und Staatsgemeinschaft hinaus wird die sittliche Verpflichtung nur unvollständig anerkannt; die freie Selbstbestimmung aus persönlicher Ueberzeugung, die Idee allgemeiner Menschenrechte und Menschenpflichten kommt erst in der Uebergangsperiode zu allgemeinerer Geltung, welche mit der Auflösung des altgriechischen Standpunkts zusammenfällt; wie weit die klassische Zeit und Lebensansicht in dieser Beziehung von der unsrigen entfernt war, erhellt schon aus der durchgängigen Verschmelzung der Moral mit der Politik, aus der untergeordneten Stellung der Frauen, besonders bei den jonischen Stämmen, aus der Auffassung der Ehe und der geschlechtlichen Verhältnisse, vor allem aber aus der Schroffheit des Gegensatzes von Hellenen und Barbaren und aus der damit zusammenhängenden, den alten Staaten so unentbehrlichen Sklaverei. Auch diese Schattenseiten des griechischen Lebens dürfen wir nicht übersehen. Aber Eines war dem Griechen leichter gemacht, als uns: sein Blick war beschränkter, seine Verhältnisse waren enger, seine sittlichen Grundsätze waren weniger rein, streng und universell, als die unsrigen, allein sie waren vielleicht ebendesswegen geeigneter, ganze, harmonisch gebildete Menschen, klassische Charaktere zu erzeugen [1]).

Auch die Klassicität der griechischen Kunst ist wesentlich bedingt durch diese Beschränkung. Das klassische Ideal, wie Vischer [2]) treffend bemerkt, ist das Ideal eines Volkes, das ethisch ist ohne Bruch mit der Natur; es ist daher im geistigen Gehalte, folglich im Ausdruck seines Ideals, kein Ueberschuss, der sich nicht hemmungslos in das Ganze der Gestalt ergiessen könnte. Das geistige wird hier noch nicht im Widerspruch gegen die sinnliche Erscheinung, sondern in und mit derselben ergriffen, es kommt desshalb auch nur so weit zur künstlerischen Darstellung, als es des unmittelbaren Ausdrucks in der sinnlichen Form fähig ist. Das griechische Kunstwerk trägt den Charakter der einfachen, gesättigten Schönheit, der plastischen Ruhe; die Idee verwirklicht sich in der Erscheinung, wie die Seele in dem Leibe, mit dem sie sich als bildende Naturkraft umkleidet, ein geistiger Gehalt, welcher dieser plastischen Behandlung widerstrebte und nur an dem unbefriedigenden der sinnlichen Gegenwart zur Darstellung zu bringen wäre, ist noch nicht vorhanden. Die Kunst der Griechen hat desswegen nur da das höchste geleistet, wo ihr durch die Natur ihres Gegenstandes keine Aufgabe gestellt war, die sich nicht vollständig auf dem bezeichneten Wege lösen liess: in der Plastik, im Epos, in der klassischen Form der Baukunst

---

1) Man vgl. zu dem obigen ausser Hegel (Phil. d. Gesch. S. 291 f. 297 ff. 305 ff. Aesth. II, 56 ff. 73 ff. 100 ff. Gesch. d. Phil. I, 170 f. Phil. d. Rel. II, 99 ff.) und Brandis (Gesch. d. Phil. s. Kant. I, 79 ff.) namentlich die geistvoll eindringenden Bemerkungen Vischer's in s. Aesthetik II, 237 ff. 446 ff.

2) Aesth. II, 459.

sind die Griechen unerreichte Muster für alle Zeiten geblieben, dagegen standen sie allem nach in der Musik weit hinter den Neueren zurück, weil diese Kunst ihrer Natur nach am meisten von allen aus dem schnell verschwindenden äusseren Elemente des Tons in das Innere des Gefühls und der subjektiven Stimmung zurückweist; und | aus ähnlichen Gründen scheint ihre Malerei nur hinsichtlich der Zeichnung die Vergleichung mit der modernen auszuhalten. Selbst die griechische Lyrik, so gross und vollendet sie in ihrer Art ist, unterscheidet sich doch von der seelenvolleren und subjektiveren modernen nicht minder bestimmt, als der metrische Vers der Alten vom gereimten der Neueren; und wenn kein späterer Dichter ein sophokleisches Drama hätte schreiben können, so fehlt es dafür der alten Schicksalstragödie im Vergleich mit der neueren seit Shakespeare an einer befriedigenden Entwicklung der Begebenheiten aus den Charakteren, aus dem Innern der handelnden Personen, und sie hat insofern, ebenso, wie die Lyrik, statt der vollen Entfaltung ihrer eigenthümlichen Kunstform in gewissem Sinne noch den epischen Typus. In allen diesen Zügen zeigt sich ein und derselbe Charakter: die griechische Kunst unterscheidet sich von der modernen durch ihre reine Objektivität, dadurch, dass der Künstler in seinem Schaffen nicht erst bei sich selbst, bei dem Innerlichen seiner Gedanken und Gefühle verweilt, und in seinem Kunstwerk auf kein Inneres hinweist, das in demselben nicht zum vollen Ausdruck gekommen wäre. Die Form ist hier noch schlechthin erfüllt vom Inhalt, der Inhalt bringt sich seinem ganzen Umfange nach in der Form zum Dasein, der Geist ist noch in ungestörter Einheit mit der Natur, die Idee löst sich noch nicht ab von der Erscheinung.

Der gleichen Eigenthümlichkeit müssen wir auch in der griechischen Philosophie zu begegnen erwarten; denn der Geist des hellenischen Volkes ist es, welcher diese Philosophie geschaffen, die hellenische Weltanschauung, welche sich in derselben ihren wissenschaftlichen Ausdruck gegeben hat. Und sie zeigt sich hier zunächst schon in einem Zuge, welcher sich freilich nicht ganz leicht auf einen erschöpfenden Begriff zurückführen lässt, welcher aber doch jedem aus den Schriften und Bruchstücken der alten Philosophen entgegentritt: in der ganzen Art der Behandlung, der ganzen Stellung, welche der Einzelne zu seinem

Gegenstand einnimmt. Jene Unbefangenheit, die HEGEL der alten Philosophie nachrühmt [1]), jene plastische Ruhe, mit der ein Parmenides, ein Plato, ein Aristoteles die schwierigsten Fragen behandeln, ist das gleiche auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens, was wir auf dem der Kunst den klassischen Styl nennen. Der Philosoph reflektirt nicht erst auf sich selbst und seinen persönlichen Zustand, er braucht sich nicht erst mit einer Menge anderweitiger Voraussetzungen abzufinden, von seinen sonstigen Gedanken und Interessen zu abstrahiren, damit er zur reinen wissenschaftlichen Stimmung gelange, sondern er ist von Hause aus schon darin; er lässt sich daher in der Behandlung der wissenschaftlichen Fragen weder durch fremde Meinungen, noch durch die eigenen Wünsche stören; er richtet sich von Anfang an rein auf die Sache, will sich in diese vertiefen und sie in sich wirken lassen, und er ist aus diesem Grunde bei den Ergebnissen seines Denkens einfach beruhigt, das, was sich ihm als wahr und wirklich darstellt, seinerseits anzunehmen bereit [2]). Diese Objektivität war allerdings der griechischen Philosophie viel leichter gemacht, als der unsrigen: wo das Denken weder eine frühere wissenschaftliche Entwicklung, noch ein festes religiöses Lehrgebäude vor sich hatte, konnte es die wissenschaftlichen Aufgaben, ganz von vorne anfangend, mit reiner Ursprünglichkeit in Angriff nehmen. Sie ist ferner nicht blos die Stärke, sondern auch die Schwäche dieser Philosophie; denn sie ist wesentlich dadurch bedingt, dass der Mensch gegen sein eigenes Denken noch nicht misstrauisch geworden ist, dass er der subjektiven Thätigkeit, durch welche die Bildung seiner Vorstellungen vermittelt wird, und daher auch des Antheils, den diese Thätigkeit an ihrem Inhalt hat, sich erst unvollkommen bewusst ist, dass es ihm mit Einem

---

[1]) Gesch. d. Phil. I, 124.

[2]) Man nehme z. B. die bekannten Aeusserungen des Protagoras. „Aller Dinge Maass ist der Mensch, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist." „Von den Göttern habe ich nichts zu sagen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn vieles ist, was mich hindert, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens." Diese Sätze waren für ihre Zeit im höchsten Grad anstössig, sie enthielten die Forderung einer vollständigen Umwälzung aller hergebrachten Begriffe. Aber in welchem Lapidarstyl, mit welcher klassischen Ruhe werden sie vorgetragen!

Wort noch an Kritik gegen sich selbst fehlt. Aber der Unterschied der alten Philosophie von der neueren kommt ohne Zweifel schon hierin auf bezeichnende Weise zum Vorschein.

Dieser Zug selbst aber kann uns auf weiteres aufmerksam machen. Jenes unbefangene Verhalten zu seinem Gegenstand war dem griechischen Denken nur desshalb möglich, weil es von einer viel unvollständigeren Erfahrung, einer beschränkteren Naturkenntniss, einer schwächeren Entwicklung des inneren Lebens ausgieng, als das der Neuzeit. Je grösser die Masse der Thatsachen ist, die wir kennen, um so verwickelter werden auch die Aufgaben, welche bei dem Versuch ihrer wissenschaftlichen Erklärung zu lösen sind; je genauer einestheils die Vorgänge ausser uns in ihrer Eigenthümlichkeit erforscht sind, je mehr andererseits durch die Vertiefung des religiösen und sittlichen Lebens der Blick für die Selbstbeobachtung geschärft ist, und auch die geschichtliche Kenntniss menschlicher Zustände sich erweitert, um so weniger ist es möglich, die Analogie des menschlichen Geisteslebens auf die Naturerscheinungen, und die Analogie der äusseren Vorgänge auf die Bewusstseinserscheinungen zu übertragen, sich bei unvollkommenen, aus einer beschränkten und einseitigen Erfahrung abstrahirten Erklärungen der Thatsachen zu beruhigen, die Wahrheit unserer Vorstellungen ohne genauere Untersuchung vorauszusetzen. So ergab es sich von selbst, dass die Aufgaben, mit denen sich alle Philosophie zu beschäftigen hat, in der neueren Zeit eine theilweise veränderte Fassung und Bedeutung erhielten. Die neuere Philosophie beginnt mit dem Zweifel, in Baco mit dem Zweifel an der bisherigen Wissenschaft, in Descartes mit dem Zweifel an der Wahrheit unserer Vorstellungen überhaupt, dem absoluten Zweifel. Durch diesen Ausgangspunkt ist sie genöthigt, von Anfang an die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens in's Auge zu fassen; und zur Beantwortung dieser Frage stellt sie alle jene Untersuchungen über die Entstehung unserer Vorstellungen an, welche bei jeder neuen Wendung ihres Weges an Umfang, Gründlichkeit und Bedeutung gewonnen haben. Der griechischen Wissenschaft liegen diese Erwägungen zuerst ferne: sie wendet sich im guten Glauben an die Wahrheit des Denkens unmittelbar der Erforschung des Wirklichen zu. Aber auch nachdem dieser

Glaube durch die Sophistik erschüttert, und die Nothwendigkeit einer methodischen Forschung durch Sokrates zur Anerkennung gebracht ist, kommt es doch entfernt nicht zu jener genauen Zergliederung der Vorstellungsthätigkeit, wie sie in der neueren Philosophie seit Locke und Hume vorgenommen worden ist; selbst Aristoteles beschreibt wohl den Hervorgang der Begriffe aus der Erfahrung, aber die Bedingungen, von denen die Richtigkeit unserer Begriffe abhängt, hat er nur unvollkommen untersucht, und an die Nothwendigkeit einer Unterscheidung zwischen ihren subjektiven und ihren objektiven Bestandtheilen scheint er gar nicht zu denken. Nicht einmal die nacharistotelische Skepsis gab zu gründlicheren erkenntnisstheoretischen Forschungen den Anstoss: der stoische Empirismus und der epikureische Sensualismus stützt sich so wenig, wie die neuplatonische und neupythagoreische Spekulation, auf Untersuchungen, durch welche die Mängel der aristotelischen Erkenntnisstheorie ergänzt würden. Die Kritik des Erkenntnissvermögens, welche für die neuere Philosophie so grosse Bedeutung erlangt hat, ist in der alten nur zu einer verhältnissmässig schwachen Entwicklung gekommen. Wo es aber an einer klaren Erkenntniss der Bedingungen fehlt, unter welchen die wissenschaftliche Forschung angestellt wird, da fehlt es nothwendig auch dem wissenschaftlichen Verfahren selbst an der Sicherheit, welche eben nur die Beachtung jener Bedingungen verleihen kann; und so finden wir denn auch wirklich bei den griechischen Philosophen, und selbst bei den grössten und umsichtigsten Beobachtern unter denselben, jene so oft getadelte Neigung, mit ihren Untersuchungen vorzeitig abzuschliessen, auf unvollständige oder nicht gehörig geprüfte Erfahrungen allgemeine Begriffe und Sätze zu gründen, die nun als unanfechtbare Wahrheiten behandelt, und weiteren Folgerungen zu Grunde gelegt werden; mit Einem Wort, jene dialektische Einseitigkeit, welche davon herrührt, dass man sich gewisser allgemein angenommener, durch die Sprache befestigter, durch ihre anscheinende Naturgemässheit sich empfehlender Vorstellungen bedient, ohne ihre Herkunft und Berechtigung genauer zu untersuchen, und in ihrem Gebrauche ihre thatsächlichen Grundlagen fortwährend im Auge zu behalten. Auch die neuere Philosophie hat ja in dieser Beziehung mehr als genug gefehlt, und es macht einen wahrhaft beschämenden Eindruck, wenn man die spekulative Ueberstürzung mancher neueren Philosophen mit der Umsicht vergleicht, die ein Aristoteles bei der Prüfung fremder Ansichten und bei der Erörterung der verschiedenen, für die Begriffsbestimmungen in Betracht kommenden Gesichtspunkte an den Tag legt. Aber in dem Gesammtverlaufe der neueren Wissenschaft hat sich doch die Forderung eines strengeren und genaueren Verfahrens immer mehr zur Geltung gebracht, und auch wo die Philosophen selbst dieser Forderung nicht genügend entsprachen, boten ihnen doch die übrigen Wissenschaften nicht allein eine weit grössere Masse von Thatsachen und empirisch festgestellten Gesetzen, sondern diese Thatsachen waren auch viel sorgfältiger untersucht und gesichtet, diese Gesetze viel genauer bestimmt, als diess zur Zeit der alten Philosophie möglich gewesen war. Auch diese höhere Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, welche unsere Zeit vor dem Alterthum auszeichnet, ist durch jenes kritische Verhalten zu unsern Vorstellungen bedingt, an dem es der griechischen Philosophie, wie der griechischen Wissenschaft überhaupt, in so hohem Grade gefehlt hat.

Mit der Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in unsern Vorstellungen geht die Unterscheidung des Geistigen und des Körperlichen, der Vorgänge in unserem Innern und der Vorgänge ausser uns, Hand in Hand. Wie jener, so fehlt es auch dieser in der alten Philosophie im allgemeinen an ihrer vollen Schärfe und Deutlichkeit. Der Geist tritt allerdings schon bei Anaxagoras der Körperwelt gegenüber, und in der platonischen Schule werden sich beide grundsätzlich so schroff als möglich entgegengestellt. Aber trotzdem werden beide Gebiete von den griechischen Philosophen fortwährend vermischt. Einerseits werden die Naturerscheinungen, welche die Götterlehre direkt von menschenähnlichen Wesen hergeleitet hatte, immer noch wenigstens nach der Analogie des menschlichen Lebens erklärt; denn auf dieser Analogie beruht nicht allein der Hylozoismus vieler älteren Physiker und der Glaube an eine Beseelung der Welt, dem wir bei Plato, den Stoikern und den Neuplatonikern begegnen, sondern auch jene Teleologie, welche bei der Mehrzahl der Philosophenschulen seit Sokrates die physikalische Naturerklärung beeinträchtigt und nicht selten völlig zurückgedrängt hat. Andererseits wird aber auch die eigenthümliche Natur der psychischen Vorgänge nicht scharf aufgefasst; und wenn auch nur ein Theil der alten Philosophen für dieselben so einfache materialistische Erklärungen aufstellte, wie manche von den vorsokratischen Physikern, später die Stoiker und Epikureer und auch einzelne Peripatetiker, so muss es doch auch an der spiritualistischen Psychologie eines Plato, Aristoteles und Plotin auffallen, wie wenig sie den Unterschied zwischen den bewussten und den bewusstlos wirkenden Kräften und die Aufgabe in's Auge fasst, die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens in ihrer persönlichen Einheit zu begreifen. Nur hieraus erklärt es sich, dass es diese Philosophen so leicht nehmen, die Seele aus verschiedenen, ursprünglich heterogenen Bestandtheilen zusammenzusetzen, und ebendaher kommt es, dass in ihren Vorstellungen über die Gottheit, die Weltseele, die Gestirngeister und ähnliche Wesen die Frage, wie es sich mit der Persönlichkeit derselben verhält, in der Regel so unbestimmt gelassen wird: wie erst in der christlichen Zeit das Gefühl von der Bedeutung und Berechtigung der Persönlichkeit sich zu seiner vollen Stärke entwickelt hat, so hat auch erst die neuere Wissenschaft den Begriff derselben scharf genug gefasst, um jene Vermischung von persönlichen und unpersönlichen Bestimmungen unmöglich zu machen, welche uns bei den alten Philosophen so oft begegnet.

Der Unterschied der griechischen Ethik von der unsrigen ist schon oben berührt worden; und dass das, was hierüber gesagt wurde, auch von der philosophischen Ethik gilt, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden. So viel auch die Philosophie selbst dazu beigetragen hat, dass die altgriechische Auffassung des sittlichen Lebens in eine strengere, abstraktere und universalistischere Moral übergieng, so haben sich doch die charakteristischen Züge derselben in ihr nur allmählich, und bis in die letzten Zeiten des Alterthums nicht vollständig verwischt: erst nach Aristoteles ist jene enge Verbindung der Moral mit der Politik gelöst worden, welche für das hellenische Wesen so bezeichnend ist, und die ihm eigenthümliche ästhetische Behandlung der Ethik können wir selbst noch bei einem Plotin deutlich erkennen.

Nun hat allerdings das geistige Leben des griechischen Volkes in dem Jahrtausend, welches zwischen der Entstehung und dem Ende der griechischen Philosophie in der Mitte liegt, höchst eingreifende Veränderungen erlitten, und die Philosophie selbst war eine der wirksamsten von den Ursachen, welche diese Veränderungen herbeiführten. Wie sich überhaupt der Charakter des griechischen Geistes in ihr darstellt, so müssen sich auch alle die Umgestaltungen in ihr abspiegeln, welche derselbe im Laufe der Zeit erfahren hat; und diess um so mehr, da die meisten und einflussreichsten philosophischen Systeme gerade der Periode angehören, in welcher die ältere Form des griechischen Geisteslebens sich allmählich auflöste, der menschliche Geist sich immer mehr aus der Aussenwelt zurückzog, um sich mit einseitiger Energie in sich selbst zu vertiefen, der Uebergang von der klassischen in die christliche und moderne Welt sich theils vorbereitete, theils vollzog. Lassen sich aber auch aus diesem Grunde die Bestimmungen, welche für die Philosophie der klassischen Zeit gelten, nicht ohne weiteres auf die ganze griechische Philosophie übertragen, so ist der anfängliche Charakter derselben doch von wesentlichem Einfluss auf ihren ganzen weiteren Verlauf; und sehen wir auch in dem Ganzen ihrer Entwicklung die ursprüngliche Einheit des griechischen Geistes mit der Natur sich stufenweise auflösen, so kommt es doch, so lange wir uns überhaupt noch auf hellenischem Boden befinden, nicht zu der schroffen Trennung zwischen beiden, von welcher die neuere Wissenschaft ausgieng.

Beim Beginn der griechischen Philosophie ist es zunächst die Aussenwelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Frage nach ihren Ursachen hervorruft; man unternimmt die Lösung dieser Frage ohne vorgängige Untersuchung der menschlichen Erkenntnissthätigkeit, und man sucht die Gründe der Erscheinungen in solchem, was uns durch die äussere Wahrnehmung bekannt oder ihr wenigstens analog ist. Andererseits aber werden, gerade weil man zwischen der Aussenwelt und der Welt des Bewusstseins noch nicht genau unterscheidet, den körperlichen Stoffen und Formen auch wieder Eigenschaften beigelegt und Wirkungen von ihnen erwartet, wie sie in Wahrheit nur geistigen Wesen zukommen. Diese Züge bezeichnen die griechische Philosophie bis auf Anaxagoras herab. Das philosophische Interesse beschränkt sich hier in der Hauptsache auf die Betrachtung der Natur und auf Vermuthungen über die Gründe der Naturerscheinungen; die Thatsachen des Bewusstseins werden noch nicht in ihrer Eigenthümlichkeit erkannt und untersucht.

| Gegen diese Naturphilosophie erhebt sich die Sophistik, indem sie dem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntniss der Dinge abspricht, und ihn statt dessen auf seine eigenen praktischen Zwecke verweist. Aber schon in Sokrates lenkt die Philosophie wieder zur Erforschung des Wirklichen um, mag es auch zunächst noch nicht zur Aufstellung eines Systems kommen; und wenn die kleineren sokratischen Schulen sich mit der Verwendung des Wissens für die eine oder die andere Seite des menschlichen Geisteslebens begnügen, so lässt sich doch die Philosophie im grossen bei dieser subjektiven Fassung des sokratischen Princips so wenig festhalten, dass sie sich | vielmehr jetzt gerade durch Plato und Aristoteles in den grössten Schöpfungen der griechischen Wissenschaft zu umfassenden Systemen vollendet. Diese Systeme stehen nun freilich der neuern Philosophie, auf die sie so bedeutend eingewirkt haben, um vieles näher, als die vorsokratische Physik. Die Natur gilt in ihnen weder für den einzigen, noch für den wichtigsten Gegenstand der Forschung, der Physik tritt die Ethik in gleicher, die Metaphysik in höherer Bedeutung zur Seite, und das Ganze erhält durch Untersuchungen über den Ursprung der Erkenntniss und die Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens eine festere Grundlage. Von der sinnlichen Erscheinung wird ferner die unsinnliche Form unterschieden, wie das wesenhafte vom zufälligen, das ewige vom vergänglichen; nur im Erkennen dieses unsinnlichen Wesens, nur im reinen Denken, wird das höchste und wahrste Wissen gesucht, und selbst für die Naturerklärung wird der Erforschung der Formen und Zwecke vor der Kenntniss der pkysikalischen Ursachen der Vorzug gegeben; es wird im Menschen von dem sinnlichen Theil seiner Natur der höhere seinem Wesen und Ursprung nach getrennt, es wird demgemäss auch die höchste Aufgabe des Menschen nur in seinem geistigen Leben und vor allem in seinem Erkennen gefunden. So vielfach sich aber die platonische und aristotelische Philosophie hierin neueren Systemen verwandt zeigt, so unverkennbar ist doch beiden das unterscheidende Gepräge des griechischen Geistes aufgedrückt. Plato ist Idealist, aber sein Idealismus ist nicht der moderne, subjektive: er hält nicht, wie Fichte, die objek-

tive Welt für eine blosse Erscheinung des Bewusstseins, er setzt nicht vorstellende Wesen als das erste, wie Leibnitz, er leitet auch die Ideen selbst nicht aus dem Denken ab, weder dem menschlichen noch dem göttlichen, sondern das Denken aus der Theilnahme an den Ideen. Das allgemeine Wesen der Dinge wird in den Ideen zu plastischen Gestalten hypostasirt, die Gegenstand einer unsinnlichen Anschauung sind, wie die Dinge selbst Gegenstand der sinnlichen. Auch die platonische Erkenntnisstheorie hat nicht den gleichen Charakter, wie die entsprechenden Untersuchungen der Neueren. Bei diesen ist die Hauptsache die Analyse der subjektiven Erkenntnissthätigkeit, sie fassen zunächst die Entwicklung des Wissens im Menschen nach ihrem psychologischen Verlauf und ihren Bedingungen in's Auge. Plato dagegen hält sich fast ausschliesslich an die objektive Beschaffenheit unserer Vorstellungen, er fragt weit weniger nach der Art, wie die Anschauungen und Begriffe in uns entstehen, als nach der Geltung, die ihnen an sich zukommt; die Erkenntnisstheorie verbindet sich daher bei ihm unmittelbar mit der Metaphysik, die Untersuchung über die Wahrheit der Vorstellung oder des Begriffs fällt mit der über die Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung und der Idee zusammen. So tief ferner Plato die Erscheinungswelt gegen die Idee herabsetzt, so weit ist er doch von der prosaischen und mechanischen Naturansicht der Neuzeit entfernt; die Welt ist ihm vielmehr der sichtbare Gott, die Gestirne sind lebendige, selige Wesen, und seine ganze Naturerklärung wird von jener Teleologie beherrscht, welche in der griechischen Philosophie seit Sokrates überhaupt eine so bedeutende Rolle spielt. Wenn endlich seine Ethik den altgriechischen Boden durch die Forderung einer philosophischen, auf die Wissenschaft gegründeten Tugend überschreitet, und wenn er durch die Flucht aus der Sinnenwelt der christlichen Moral vorarbeitet, so wird dafür in der Lehre vom Eros der ästhetische, in den Einrichtungen des platonischen Staats der politische Charakter der griechischen Sittlichkeit auf's entschiedenste festgehalten, und trotz seines moralischen Idealismus verläugnet auch seine Ethik jenen dem Hellenen angeborenen Sinn für Natürlichkeit, Maass und Harmonie nicht, welcher sich bei seinen Nachfolgern in dem Grundsatz des naturgemässen Lebens und in der ihm entsprechenden Tugend- und Güterlehre ausdrückt. Am deutlichsten tritt aber wohl der griechische Typus in der Art hervor, wie die ganze Aufgabe der Philosophie von Plato gefasst wird. Wenn dieser Philosoph die Wissenschaft von der Sittlichkeit und der Religion noch gar nicht zu trennen weiss, wenn ihm die Philosophie nichts anderes ist, als die allseitig vollendete Geistes- und Charakterbildung, so erkennen wir hierin den Standpunkt des Griechen, für welchen die verschiedenen Lebens- und Bildungsgebiete schon desshalb weit weniger auseinanderfallen, als für uns, weil der Grundgegensatz der geistigen und körperlichen Ausbildung bei ihm weniger entwickelt und gespannt war. Aber auch bei Aristoteles ist dieser Standpunkt noch deutlich genug ausgeprägt, so modern sich auch im übrigen die rein wissenschaftliche Haltung, die nüchterne Strenge, der breite empirische Unterbau seines Systems im Vergleich mit dem platonischen ausnimmt. Auch ihm werden die Begriffe, in welchen unser Denken die Eigenschaften der Dinge zusammenfasst, unmittelbar zu objektiven, unserem Denken vorangehenden, von den Einzeldingen zwar ihrem Dasein nach nicht getrennten, aber ihrem Wesen nach unabhängigen Formen; und bei seinen Bestimmungen über die Art, wie sich diese Formen in den Dingen zur Darstellung bringen, leitet ihn durchaus die Analogie des künstlerischen Schaffens. Wiewohl er daher den physikalischen Vorgängen und ihren Ursachen ungleich grössere Aufmerksamkeit schenkt, als Plato, so trägt doch seine ganze Weltansicht im wesentlichen denselben teleologisch ästhetischen Charakter wie die platonische. Während er den göttlichen Geist jeder lebendigen Berührung mit der Welt entrückt, kommt in seinem Begriff der Natur, als einer einheitlichen, mit vollendeter Zweckthätigkeit wirkenden Kraft, die poëtische Lebendigkeit der altgriechischen Naturanschauung zum Vorschein; und ebenso erinnert es an den alten, mit dieser Naturanschauung in so nahem Zusammenhang stehenden Hylozoismus, wenn Aristoteles der Materie als solcher ein Verlangen nach der Form beilegt, und eben hieraus alle Bewegung und alles Leben in der Körperwelt ableitet. Aecht griechisch sind ferner seine Vorstellungen über den Himmel und die Gestirne, welche er mit Plato und der Mehrzahl der Alten theilt. Seine Ethik ohnedem bewegt sich durchaus in der Sphäre der hellenischen Sittlichkeit. Die sinnlichen Triebe werden von ihm als die Grundlage für's sittliche Handeln anerkannt, die Tugend ist ihm nichts anderes, als die Vollendung der natürlichen Thätigkeiten, das ethische Gebiet wird vom politischen zwar unterschieden, aber doch ist die Verbindung beider immer noch eine sehr enge, und in der Politik selbst treffen wir alle jene Züge, welche die hellenische Ansicht vom Staatsleben mit ihren Vorzügen und ihren Mängeln so deutlich erkennen lassen: auf der einen Seite die Lehre von der natürlichen Bestimmung des Menschen zur politischen Gemeinschaft, von der sittlichen Aufgabe des Staats, von dem Werth einer freien Verfassung, auf der andern die Vertheidigung der Sklaverei und die Verachtung der Handarbeit. So haftet der Geist hier einestheils noch an seiner natürlichen Grundlage, und andererseits erhält die Natur eine unmittelbare Beziehung zum geistigen Leben; wir treffen bei einem Plato und Aristoteles weder den abstrakten Spiritualismus, noch die rein physikalische Naturerklärung der modernen Wissenschaft, weder die Strenge und Universalität unseres moralischen Bewusstseins, noch die Anerkennung der materiellen Interessen, die mit jener so häufig in Streit kommt. Die Gegensätze, zwischen denen sich das menschliche Leben und Denken bewegt, sind noch weniger entwickelt, ihr Verhältniss ist noch harmonischer und gefälliger, ihre Ausgleichung leichter, freilich aber auch oberflächlicher, als in der modernen, aus weit umfassenderen Erfahrungen, härteren Kämpfen und zusammengesetzteren Verhältnissen entsprungenen Weltansicht.

Erst nach Aristoteles beginnt sich der griechische Geist der Natur so weit zu entfremden, dass sich die Weltanschauung der klassischen Zeit auflöst, und die christliche sich vorbereitet. Wie bedeutend sich in Folge davon auch das Aussehen der Philosophie verändert hat, wird später gezeigt werden. Nur um so merkwürdiger ist es aber, selbst in dieser Uebergangsperiode zu sehen, wie der altgriechische Standpunkt immer noch bedeutend genug nachwirkt, um die Philosophie dieser Zeit von der unsrigen deutlich zu unterscheiden. Der Stoicismus hat keine selbständige Naturforschung mehr, er zieht sich überhaupt von der objektiven Forschung einseitig auf das Interesse der moralischen Subjektivität zurück, aber die Natur gilt ihm darum doch für das höchste und göttlichste, die alte Naturreligion wird eben als Verehrung der Naturkräfte von ihm vertheidigt, die Unterwerfung unter das Naturgesetz, das naturgemässe Leben, ist sein Wahlspruch, die natürlichen Wahrheiten (φυσικαὶ ἔννοιαι) sind seine höchste Auktorität, und wenn er bei diesem Zurückgehen auf das ursprüngliche den bürgerlichen Einrichtungen nur einen bedingten Werth zugesteht, so betrachtet er dafür die Zusammengehörigkeit aller Menschen, die Ausdehnung der | politischen Gemeinschaft auf das ganze Geschlecht, in derselben Weise als eine unmittelbare Anforderung der menschlichen Natur, wie die Früheren das Staatsleben. Indem sich der Mensch hier von der Aussenwelt losreisst, um sich in der Kräftigkeit seines inneren Lebens gegen die äusseren Einflüsse abzuschliessen, stützt er sich doch zugleich noch durchaus auf die Ordnung des Weltganzen, der Geist fühlt sich noch zu sehr an die Natur gebunden, um sich in seinem Selbstbewusstsein unabhängig von ihr zu wissen. Ebendesshalb erscheint aber auch die Natur noch erfüllt vom Geiste, und der Stoicismus geht in dieser Richtung sogar so weit, dass der Unterschied des Geistigen und Körperlichen, welchen Plato und Aristoteles schon so deutlich erkannt hatten, ihm wieder verschwindet, und theils der Stoff unmittelbar belebt, der Geist seinerseits zum stofflichen Pneuma, zum künstlerisch bildenden Feuer gemacht wird, theils alle Zwecke und Gedanken des Menschen mit der äusserlichsten Teleologie in die Natur übertragen werden.

In anderer Weise äussert sich die Eigenthümlichkeit des griechischen Wesens im Epikureismus. Der Hylozoismus und die Teleologie sind hier einer durchaus mechanischen Naturerklärung, die Vertheidigung der Volksreligion ist ihrer aufklärerischen Bestreitung gewichen, und der Einzelne sucht seine Glückseligkeit nicht in der Hingebung an das Gesetz des Ganzen, sondern in der ungestörten Sicherheit seines individuellen Lebens. Aber das naturgemässe gilt auch dem Epikureer als das höchste, und wenn die äussere Natur theoretisch zum geistlosen Mechanismus herabgesetzt wird, so bemüht er sich nur um so mehr, im menschlichen Leben jene schöne Einheit der selbstischen und der wohlwollenden Triebe, des sinnlichen Genusses und der geistigen Thätigkeit herzustellen, welche den Garten Epikurs zu einem Stammsitz attischer Feinheit und anmuthiger Geselligkeit gemacht hat. Und diese Bildungsform ist hier noch ohne die polemische Schärfe, welche neueren Wiederholungen derselben vermöge ihres Gegensatzes gegen die Strenge der christlichen Sittenlehre anhaften musste, die Berechtigung des sinnlichen Elements erscheint als natürliche Voraussetzung, die nicht erst einer besondern Rechtfertigung bedarf; wie sehr uns daher der Epikureismus an neuere Erscheinungen erinnern mag, bei genauerer Untersuchung lässt sich auch hier der Unterschied des ursprünglichen und naturwüchsigen von dem abgeleiteten und reflektirten nicht verkennen. |

Aehnlich verhält es sich mit der Skepsis dieser Zeit, wenn wir sie mit der modernen vergleichen. Die letztere hat immer etwas unbefriedigtes, eine innere Unsicherheit, einen geheimen Wunsch, das zu glauben, gegen das ihre Beweise gerichtet sind. Die antike Skepsis ist frei von dieser Halbheit, sie weiss nichts von der hypochondrischen Unruhe, die selbst ein HUME [1]) so lebhaft schildert, sie betrachtet das Nichtwissen nicht als ein Unglück, sondern als eine Naturnothwendigkeit, in deren Erkenntniss der Mensch sich beruhigt. Noch in seinem Verzicht auf die Erkenntniss bewahrt er sich hier die Stimmmung, der thatsächlichen Ordnung der Dinge sich zu fügen, und er schöpft eben hieraus die Ataraxie, welche der neueren, von subjektiveren Interessen beherrschten Skepsis in dieser Weise fremd ist [2]).

Sogar der Neuplatonismus hat seinen Schwerpunkt doch immer noch in der antiken Welt, so weit er auch von der altgriechischen Sinnesweise abliegt, und so entschieden er sich der mittelalterlichen annähert. Es erhellt diess nicht blos aus seiner nahen Beziehung zu den heidnischen Religionen, deren letzter Vertheidiger er gewiss nicht wäre, wenn ihn keine wesentliche innere Verwandtschaft mit ihnen verknüpfte; sondern auch an seinen philosophischen Lehren lässt es sich nachweisen. Sein abstrakter Spiritualismus contrastirt allerdings stark genug mit dem Naturalismus der Früheren; aber wir dürfen seine Naturansicht nur mit derjenigender gleichzeitigen Christen vergleichen, wir dürfen nur hören, wie warm Plotin die Herrlichkeit der Na-

---

1) Ueber d. menschl. Natur 1stes Buch, 4ter Th., 7ter Abschn. I, 509 ff. der Uebersetzung von JAKOB.

2) M. vgl. hierüber HEGEL's treffende Bemerkungen Gesch. d. Phil. I, 124 f.

tur gegen gnostische Naturverachtung in Schutz nimmt, wie lebhaft noch Proklus und Simplicius die christliche Schöpfungslehre bestreiten, um in ihm einen Sprössling des griechischen Geistes zu erkennen. Selbst die Materie wird dem Geiste durch die neuplatonische Lehre näher gerückt, als wenn man mit der Mehrzahl der neueren Philosophen in beiden ursprünglich verschiedene Substanzen sieht; denn wenn die Neuplatoniker der Annahme einer selbständigen Materie widersprachen und das Körperliche durch allmähliche Abschwächung aus dem Geistigen entstehen liessen, so erklärten sie ebendamit den Gegensatz beider Principien nicht für einen ursprünglichen und absoluten, sondern für einen abgeleiteten und blos quantitativen. | So abstrus endlich die neuplatonische Metaphysik, namentlich in ihrer späteren Gestalt, uns erscheinen muss, so ist sie doch in ähnlicher Weise entstanden, wie die platonische Ideenlehre: indem die Eigenschaften und Ursachen der Dinge zu fürsichseienden, über der Welt und dem Menschen stehenden Wesen, zu Gegenständen einer intellektuellen Anschauung gemacht wurden; und wenn sich diese Wesen in einem bestimmten Verhältniss der Ueber-, Unter- und Beiordnung zu einem immer weiter ausgesponnenen Götterreich ordnen, erscheinen sie als das metaphysische Gegenbild der mythischen Götterwelt, welche die neuplatonische Allegorik ja auch wirklich in ihnen wieder fand, und ihr stufenweiser Hervorgang aus dem Urwesen als das Gegenbild jener Theogonieen, mit welchen die griechische Spekulation in der Urzeit begonnen hat.

Während sich demnach der Geist in der mittelalterlichen Philosophie in seiner Entfremdung gegen die Natur behauptet, in der neueren aus dieser Entfremdung zur Einheit mit ihr zurückstrebt, ohne doch das tiefere Bewusstsein des Unterschieds von Geistigem und Natürlichem zu verlieren, so zeigt uns die griechische Philosophie diejenige Gestaltung des wissenschaftlichen Denkens, in der sich die bestimmtere Unterscheidung und schroffere Trennung beider Elemente aus ihrem ursprünglichen Gleichgewicht und ihrem ruhigen Ineinandersein entwickelt, ohne sich doch innerhalb ihrer schon wirklich zu vollenden. Wiewohl aber hienach sowohl in der griechischen als in der modernen Philosophie beides ist, Unterscheidung und Zusammenfassung des Geistigen und des Natürlichen, so ist es doch in jeder von beiden auf verschiedene Weise und in verschiedener Verbindung. Für die griechische Philosophie ist das ursprüngliche, wovon sie ausgeht, jenes harmonische Verhältniss des Geistes zur Natur, worin die unterscheidende Eigenthümlichkeit der klassischen Bildung überhaupt liegt, und nur Schritt für Schritt, und fast unwillkührlich, sieht sie sich zu ihrer schärferen Unterscheidung gedrängt; die unsrige hat diesen, im Mittelalter so schroff gefassten Gegensatz in seiner ganzen Weite schon vor sich, und nur mit Anstrengung gelingt es ihr, die Einheit seiner beiden Seiten zu finden. Diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Richtung ist für den ganzen Charakter der beiden grossen Erscheinungen maassgebend. Die griechische Philosophie endet allerdings schliesslich in einem Dualismus, dessen wissenschaftliche Ueberwindung ihr nicht | mehr möglich ist, und schon in ihrer Blüthezeit lässt sich die Entwicklung dieses Dualismus nachweisen: die Sophistik bricht mit dem unbefangenen Glauben an die Wahrheit der Sinne und des Denkens, Sokrates mit der reflexionslosen Hingebung an die bestehende Sitte, Plato stellt der empirischen eine ideale Welt gegenüber, aus der er die erstere so wenig ableiten kann, dass er die Materie nur für ein nichtseiendes zu erklären, und das menschliche Leben nur durch die Gewaltmaassregeln seines Staats der Idee zu unterwerfen weiss; selbst Aristoteles hält den reinen Geist ausser der Welt fest, und lässt dem Menschen seine Vernunft nur von aussen her zukommen. Noch klarer liegt dieser Dualismus bei den kleineren sokratischen Schulen und in der nacharistotelischen Philosophie vor Augen. Aber wie wir gesehen haben, dass sich trotz dem die ursprüngliche Voraussetzung des griechischen Denkens immer wieder in entscheidenden Zügen geltend macht, so werden wir auch seine Unfähigkeit zur genügenden Vermittlung der Gegensätze gerade daraus zu erklären haben, dass es von jener Voraussetzung nicht loskommt: diejenige Einheit des Geistigen und Natürlichen, die es fordert und voraussetzt, ist eben die unmittelbare, ungebrochene der klassischen Weltanschauung; nachdem sich diese aufgelöst hat, bleibt ihm kein Mittel, um die Kluft zu schliessen, die auf seinem Standpunkt gar nicht vorhanden sein durfte. Liegt es daher auch in der Natur der Sache, dass sich der eigenthümlich hellenische Charakter nicht in allen griechischen Systemen gleich stark ausprägt, und dass er namentlich in der letzten Periode der griechischen Philosophie allmählich mit fremdartigen Zügen verschmilzt, so lässt er sich doch in allen, theils mittelbar, theils unmittelbar, deutlich genug erkennen, und die griechische Philosophie als Ganzes bewegt sich in derselben Richtung, wie das sonstige Leben des Volkes, dem sie angehört. |

Vierter Abschnitt.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie.

Wir haben drei Perioden der griechischen Philosophie unterschieden, von denen die zweite mit Sokrates beginnt und mit Aristoteles endet. Die Richtigkeit dieser Unterscheidung muss aber erst näher untersucht werden. Ob sich diess freilich der Mühe verlohnt, darüber könnte man zweifelhaft werden, wenn selbst ein so verdienter Bearbeiter unseres Gebietes, wie RITTER[1]), der Meinung ist, die Geschichte selbst kenne keine Abschnitte, alle Periodentheilung sei desshalb nur ein Mittel zur Erleichterung des Unterrichts, nur eine Aufstellung von Ruhepunkten zum Athemholen; wenn sogar eine Stimme aus der hegel'schen Schule[2]) uns erklärt, man könne die Geschichte der Philosophie nicht nach Perioden schreiben, nur Persönlichkeiten und Congregationen bilden die Gliederung der Geschichte. An der letzteren Bemerkung ist nun allerdings so viel richtig, dass man eine Reihe geschichtlicher Erscheinungen nicht einfach nach der Zeitordnung quer durchschneiden kann, ohne zusammengehöriges zu trennen und sachlich getrenntes zu verbinden; denn die Grenzen der aufeinanderfolgenden Entwicklungen schieben sich der Zeit nach in einander, und eben darauf beruht die Stetigkeit und der Zusammenhang des geschichtlichen, wie des natürlichen Wachsthums,

---

1) Gesch. d. Phil. 2. Ausg. 1 B. Vorr. S. XIII.

2) MARBACH Gesch. d. Phil. I, Vorr. S. VIII.

dass das neue schon beginnt, und sich zu einer selbständigen Gestalt herausarbeitet, ehe noch das alte gänzlich vom Schauplatz abgetreten ist. Daraus folgt jedoch nicht, dass die Eintheilung in Perioden überhaupt zu verwerfen ist, sondern nur, dass sie sachlich, und nicht blos chronologisch verstanden werden muss: jede Periode dauert so lange, als ein geschichtliches Ganzes in seiner Entwicklung derselben Richtung folgt, wenn es diese verlässt, beginnt eine neue; wie lang aber die Richtung dieselbe sei, diess ist hier, wie immer, nach dem Theil, in welchem der Schwerpunkt des Ganzen liegt, zu beurtheilen, und wo aus einem gegebenen Ganzen ein neues sich abzweigt, da sind seine Anfänge in dem Maass in die folgende Periode herüberzuziehen, in dem sie sich von dem bisherigen geschichtlichen Zusammenhang ablösen und zu einer eigenen Reihe gestalten. Meint man aber, diese Zusammenfassung verwandter Erscheinungen diene nur der Bequemlichkeit des Geschichtschreibers oder des Lesers, die Sache selbst gehe sie nichts an, so haben dem schon die Erörterungen unseres ersten Abschnitts hinlänglich begegnet. Und auch abgesehen davon wird man zugeben, dass es wenigstens für jenen Zweck der Bequemlichkeit nicht gleichgültig ist, wo die Einschnitte in einer geschichtlichen Darstellung gemacht werden. Dann kann es aber auch für die Sache selbst nicht gleichgültig sein: wenn die eine Abtheilung eine bessere Uebersicht gewährt, als die andere, so kann diess nur den Grund haben, dass jene von den Unterschieden und Verhältnissen der geschichtlichen Erscheinungen ein treueres Bild giebt, als diese, die Unterschiede liegen mithin nicht blos in unserer subjektiven Betrachtung, sondern im Gegenstand. Es ist ja auch wirklich unläugbar, | dass nicht blos verschiedene Individuen, sondern auch verschiedene Zeiten einen verschiedenen Charakter haben, dass sich die Entwicklung eines grösseren oder kleineren Kreises eine Zeit lang in einer bestimmten Richtung bewegt, dann umwendet und andere Wege einschlägt. Diese Einheit und Verschiedenheit des geschichtlichen Charakters ist es, wonach sich die Perioden zu richten haben: die Periodentheilung soll das innere Verhältniss der Erscheinungen in den einzelnen Zeiträumen darstellen, und sie ist desswegen der Willkühr des Geschichtschreibers so wenig überlassen, als die Abtheilung der Gebirgszüge und Flussgebiete der des Geographen, oder die Bestimmung der Naturreiche der des Naturforschers.

Fragen wir nun, wie es sich in dieser Beziehung mit der griechischen Philosophie verhält, so ergiebt sich schon aus unserem zweiten Abschnitt, dass wir ihren Anfang nicht früher setzen dürfen, als Thales, weil er zuerst, so viel uns bekannt ist, über die Gründe aller Dinge in anderer als mythischer Weise geredet hat; mag auch das frühere Herkommen, die Geschichte der Philosophie mit Hesiod zu beginnen, immer noch nicht ganz verlassen sein [1]. Als der nächste Hauptwendepunkt wird gewöhnlich Sokrates betrachtet, mit dem man desshalb die zweite Periode zu eröffnen pflegt. Andere jedoch wollen die erste, hievon abweichend, schon längere Zeit vor ihm schliessen, wie Ast, Rixner und Braniss, oder umgekehrt über ihn hinaus verlängern, wie Hegel. Ast [2] und Rixner [3] unterscheiden in der Geschichte der griechischen Philosophie die drei Perioden des jonischen Realismus, des italischen Idealismus und der attischen Ineinsbildung beider. Die gleiche Unterscheidung des Realismus und Idealismus legt auch Braniss [4] zu Grunde, nur dass er jeder von den zwei ersten Perioden beide Richtungen zutheilt. Das griechische Denken ist nämlich ihm zufolge ebenso, wie das griechische Leben, durch den ursprünglichen Gegensatz des Jonischen und des Dorischen bestimmt. Versenkung in die objektive Welt ist die Eigenthümlichkeit des jonischen, Versenkung in sich selbst die des dorischen Stammes. Das erste ist nun, dass dieser Gegensatz in zwei parallelen Richtungen der Philosophie, einer realistischen und einer idealistischen, sich entwickelt, das zweite, dass er sich in das Bewusstsein des allgemeinen Geistes aufhebt, das dritte, dass der Geist, nachdem er seinen Inhalt durch die Sophistik verloren hat, in sich selbst einen neuen und bleibenderen zu gewinnen sucht. Es ergeben sich daher nach Braniss drei Perioden der griechischen Philosophie. Die erste, mit Thales und Pherecydes beginnend, ist weiter durch Anaximander, Anaximenes und Heraklit auf der einen, Pythagoras, Xenophanes und Parmenides auf der andern Seite vertreten, indem sich auf jeder ihrer Stufen der jonischen These eine dorische Antithese entgegenstellt; schliesslich werden die Resultate der früheren Entwicklung von dem Jonier Diogenes und dem Dorier Empedokles in verwandter Weise zusammengefasst, es wird erkannt, dass das Werden ein Sein voraussetze, das Sein sich zum Werden aufschliesse, Inneres und Aeusseres, Formbestimmung und Stoff gehen in das Bewusstsein des allgemeinen Geistes zusammen, der erkennende Geist steht diesem gegenüber und hat ihn in sich zu reflektiren. Hiemit beginnt die zweite Periode, die sich sofort in drei Momenten entwickelt: durch Anaxagoras wird der Geist von dem räumlichen Objekt unterschieden, von Demokrit wird er diesem gegenüber als blos subjektives erfasst, von den Sophisten wird alle Objektivität in den subjektiven Geist selbst gesetzt, es kommt zu einem gänzlichen Aufgeben des Allgemeinen, zu einem in der sinnlichen Gegenwart ganz aufgehenden Geistesleben. Gerade in dieser Zurückziehung auf sich selbst geht aber dem Geist die Forderung auf, seine Wirklichkeit auf wechsellose Weise zu bestimmen, nach dem absoluten Zweck zu fragen, aus dem Gebiet der Nothwendigkeit in das der Freiheit einzutreten, und in der Versöhnung beider das Ziel der Spekulation zu erreichen, es beginnt die dritte Periode, welche von Sokrates bis zum Ende der griechischen Philosophie herabreicht.

---

[1] Es findet sich diess noch bei Fries Gesch. d. Phil. und Deutinger im ersten Band seiner Gesch. d. Phil.

[2] Grundr. einer Gesch. d. Phil. 1. A. §. 43.

[3] Gesch. d. Phil. I, 44 f.

[4] Gesch. d. Philos. s. Kant I, 102 ff. 135. 150. f.

Gegen diese Ableitung lässt sich jedoch manches einwenden. Zunächst werden wir schon die Unterscheidung eines jonischen Realismus und eines dorischen Idealismus in Anspruch nehmen müssen. Was hier dorischer Idealismus genannt wird, das ist, wie wir uns später überzeugen werden, weder Idealismus, noch ist es blos dorisch [1]). Schon dadurch wird der ganzen Deduktion ihre Grundlage entzogen. Wenn ferner Ast und Rixner die jonische und die dorische Philosophie an zwei Perioden vertheilen, so ist diess bei der vollkommenen Gleichzeitigkeit und der lebhaften Wechselwirkung beider Richtungen ganz unzulässig, und es ist insofern allerdings richtiger, sie mit BRANISS als Momente Eines zusammenhängenden geschichtlichen Verlaufs zu be-

---

1) Das nähere hierüber in der Einleitung zur ersten Periode.

handeln. Nur haben wir kein Recht, diesen Verlauf in zwei Abschnitte zu theilen, deren Unterschied dem Gegensatz der sokratischen und der vorsokratischen Philosophie analog wäre. Keine von den drei Erscheinungen, welche Braniss seiner zweiten Periode zuweist, hat diese Bedeutung. Die Atomistik, auch der Zeit nach schwerlich jünger, als Anaxagoras, ist ein naturphilosophisches System, wie nur irgend eines der früheren, und sie steht namentlich mit dem empedokleïschen durch eine gleichartige Stellung zur eleatischen Lehre in einer so nahen Verwandtschaft, dass wir sie unmöglich in eine andere Periode verweisen können, als jenes [1]. Ein Interesse, den Geist als das blos subjektive zu erfassen, tritt hier nicht hervor, es handelt sich ganz und gar um Naturerklärung. Ebenso werden wir in Anaxagoras einen Physiker, und zwar einen solchen erkennen, der gleichfalls älter zu sein scheint, als Diogenes, dem ihn Braniss nachsetzt. Auch sein weltbildender Verstand hat zunächst nur die Bedeutung eines physikalischen Princips, wie er denn auch gar keinen Versuch macht, das Gebiet der Philosophie über die hergebrachten Grenzen hinaus zu erweitern. Es ist daher nicht begründet, vor ihm einen ebenso tiefen Einschnitt zu machen, wie vor Sokrates. Dass nicht einmal die Sophistik von den Systemen der ersten Periode zu trennen ist, wird sogleich gezeigt werden. Wenn endlich Braniss den zwei Perioden, in welche er die vorsokratische Philosophie zertheilt hat, den ganzen weiteren Verlauf bis zum Ende der griechischen Wissenschaft als dritte gegenüberstellt, so ist diess so unförmlich, und die tiefgreifenden Unterschiede unter den späteren Systemen werden hiebei so wenig gewürdigt, dass schon dieser Eine Grund zur Verwerfung seiner Construction genügte.

Andererseits geht aber auch Hegel zu weit, wenn er diese Unterschiede so gross findet, dass er dem Gegensatz der sokratischen zu den vorsokratischen Schulen im Vergleich mit ihnen nur einen untergeordneten Werth beilegt. Von seinen drei Hauptperioden reicht nämlich die erste von Thales bis auf Aristoteles, die zweite begreift die nacharistotelische Philosophie mit Ausnahme des Neuplatonismus, die dritte den Neuplatonismus. Die erste, sagt er [1], stelle den Anfang des philosophirenden Gedankens bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst dar. Nachdem hiemit die konkrete Idee erreicht ist, trete diese in der zweiten auf als in Gegensätzen sich ausbildend und durchführend, durch das Ganze der Weltvorstellung werde ein einseitiges Princip hindurchgeführt, jede Seite bilde sich als Extrem gegen die andere in sich zur Totalität aus. Diess Auseinandergehen der Wissenschaft in die besonderen Systeme erfolge im Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus die Skepsis das negative ausmache. Das affirmative hiezu sei die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal- oder Gedankenwelt, die zur Totalität entwickelte Idee im Neuplatonismus. Erst innerhalb der ersten Periode tritt der Unterschied der alten Naturphilosophie von der späteren Wissenschaft als Eintheilungsgrund hervor, aber auch hier soll nicht Sokrates der Anfang einer neuen Entwicklungsreihe sein, sondern die Sophisten. Nachdem die Philosophie in der ersten Abtheilung dieser Periode durch Anaxagoras zum Begriff des Nus fortgeschritten ist, wird dieser in der zweiten von den Sophisten, Sokrates und den unvollkommenen Sokratikern als Subjektivität gefasst, und in der dritten gestaltet er sich als objektiver Gedanke, als Idee, zum Ganzen. Sokrates erscheint also hier nur als der Fortsetzer einer von andern begonnenen Bewegung, nicht als der Anfang eines neuen.

---

[1] Auch hiefür ist, wie überhaupt für die näheren Belege zu der obigen Auseinandersetzung, auf unsere spätere Darstellung zu verweisen.

An dieser Eintheilung muss aber zunächst schon das grosse Missverhältniss auffallen, das zwischen den drei Perioden hinsichtlich ihres Inhalts stattfindet, und das auch in der hegel'schen Darstellung selbst äusserlich als Ungleichheit des Umfangs hervortritt. Während die erste Periode einen ausserordentlichen Reichthum eigenthümlicher Erscheinungen, und unter denselben die grossartigsten und vollendetsten Gestalten der klassischen Philosophie umfasst, ist die zweite und dritte auf wenige Systeme beschränkt, die an wissenschaftlichem Gehalt dem platonischen und aristotelischen unverkennbar nachstehen. Schon diess lässt uns vermuthen, dass in der ersten Periode allzu ungleichartiges zusammengefasst sei. Und wirklich ist auch der Unterschied des sokratischen vom vorsokratischen um nichts geringer, als der des nacharistotelischen vom aristotelischen. Durch Sokrates ist nicht nur eine schon vorhandene Denkweise weiter entwickelt, sondern ein wesentlich neues Princip und Verfahren in die Philosophie eingeführt worden. Während alle frühere Philosophie unmittelbar auf's Objekt gerichtet war, während die Frage nach dem Wesen und den Gründen der natürlichen Erscheinungen in ihr die Grundfrage ist, von der alle andern abhängen, so hat Sokrates zuerst die Ueberzeugung ausgesprochen, dass über keinen Gegenstand etwas gewusst werden könne, ehe sein allgemeines Wesen, sein Begriff, bestimmt sei, dass daher die Prüfung unserer Vorstellungen am Maasstab des Begriffs, die philosophische Selbsterkenntniss, der Anfang und die Bedingung alles wahren Wissens sei; während die Früheren erst durch die Betrachtung der Dinge zur Unterscheidung der Vorstellung und des Wissens gekommen waren, macht er umgekehrt alle Erkenntniss der Dinge von der richtigen Ansicht über die Natur des Wissens abhängig. Mit ihm beginnt daher eine neue Form der Wissenschaft, die Philosophie aus Begriffen; an die Stelle des früheren dogmatischen Philosophirens tritt das dialektische, und in Folge davon erobert sich die Philosophie auch dem Umfang nach neue, bisher unangebaute Gebiete: Sokrates selbst wird der Begründer der Ethik, Plato und Aristoteles trennen die Metaphysik von der Physik; die Naturphilosophie, früher die ganze Philosophie, wird jetzt zu einem Theil des Ganzen, welchen Sokrates ganz vernachlässigt, Plato stiefmütterlich genug behandelt, und selbst Aristoteles der „ersten Philosophie“ an Werth nicht gleichgestellt hat. Diese Veränderungen sind so durchgreifend, sie betreffen so sehr den ganzen Charakter und Zustand der | Philosophie, dass es durchaus gerechtfertigt erscheint, mit Sokrates eine neue Entwicklungsperiode derselben zu beginnen. Höchstens darüber könnte man zweifelhaft sein, ob dieser Anfang mit Sokrates selbst zu machen sei, oder mit seinen Vorläufern, den Sophisten. Wiewohl sich aber namhafte Stimmen für das letztere

---

[1] Gesch. der Philos. I, 182 (vgl. II, 373 f.), womit aber die frühere Unterscheidung von vier Stufen I, 118 f. nicht ganz zusammenstimmt. — Aehnlich rechnet Deutinger, auf dessen Darstellung ich übrigens weder hier noch sonst näher eingehen will, (a. a. O. S. 78 ff. 140 ff. 152 f. 226 ff. 290) von Thales bis Aristoteles Eine Periode, nach seiner Zählung die zweite, in der er dann wieder drei Zeiträume unterscheidet: 1) von Thales bis Heraklit, 2) von Anaxagoras bis auf die Sophisten, 3) von Sokrates bis Aristoteles.

Verfahren erklärt haben [1]), so scheint es doch nicht richtig. Die Sophistik ist allerdings das Ende der älteren Naturphilosophie, aber sie ist noch nicht der schöpferische Anfang eines neuen; sie zerstört den Glauben an die Erkennbarkeit des Wirklichen und mit ihm die Richtung des Denkens auf Erforschung der Natur, aber sie weiss keinen neuen Inhalt als Ersatz hiefür zu bieten; sie erklärt den Menschen in seinem Handeln, wie in seinem Vorstellen, für das Maass aller Dinge, aber sie versteht unter dem Menschen nur den Einzelnen in aller Zufälligkeit seiner Meinungen und Bestrebungen, nicht das allgemeine wissenschaftlich zu erforschende Wesen des Menschen. So richtig es daher ist, dass die Sophisten mit Sokrates im allgemeinen den Charakter der Subjektivität theilen, so können sie darum doch nicht in derselben Weise, wie dieser, als Begründer einer neuen wissenschaftlichen Richtung betrachtet werden, denn in der näheren Bestimmung ihres Standpunkts gehen beide weit auseinander: die Subjektivität der Sophisten ist nur eine Folge von dem, worin ihre philosophische Leistung zunächst liegt, von der Auflösung des früheren Dogmatismus, sie selbst dagegen, für sich genommen, ist das Ende aller Philosophie, sie führt nicht blos zu keiner neuen Erkenntniss, sondern auch nicht einmal, wie die spätere Skepsis, zu einer philosophischen Gemüthsstimmung, sie zerstört vielmehr alles philosophische Streben, indem sie kein anderes Ziel übrig lässt, als den Vortheil und das Belieben der Einzelnen. Die Sophistik ist eine indirekte Vorbereitung, nicht die positive Begründung des neuen, dieses selbst hat erst Sokrates gebracht. Nun pflegen wir aber auch sonst eine neue Periode erst da zu beginnen, wo das sie beherrschende Princip positiv, mit schöpferischer Kraft und bestimmtem Bewusstsein seines Zieles auftritt; wir eröffnen eine solche in der Religionsgeschichte mit Christus, nicht mit dem Verfall der Naturreligionen und des Judenthums, in der Kirchengeschichte mit Luther und Zwingli, nicht mit dem babylonischen Exil und dem Schisma der Päpste, in der Staatengeschichte mit

---

1) Ausser Hegel nämlich auch K. F. Hermann (Gesch. d. Platonismus I, 217 ff.), Ast (Gesch. d. Phil. S. 96) und Ueberweg (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, § 9), nur dass Hegel die zweite Abtheilung der ersten, Hermann und Ueberweg die zweite, Ast die dritte Hauptperiode mit den Sophisten eröffnet.

der französischen Revolution, nicht mit Ludwig XV. Ebenso wird auch die Geschichte der Philosophie zu verfahren, und demnach Sokrates als den ersten Vertreter der Denkweise zu behandeln haben, deren Princip er zuerst positiv ausgesprochen und in's Leben eingeführt hat.

Mit Sokrates beginnt also die zweite Hauptperiode der griechischen Philosophie. Wie weit sie sich erstrecke, darüber sind die Ansichten noch weit getheilter, als über ihren Anfang. Die einen geben ihr Aristoteles zum Grenzpunkt 1), andere Zeno 2) oder Karneades 3), eine dritte Klasse das erste Jahrhundert vor Christus 4), wogegen ein vierter geneigt ist, den ganzen weiteren Verlauf der griechischen Philosophie bis auf die Neuplatoniker herab mit aufzunehmen 5). Die Entscheidung wird auch in diesem Fall ganz davon abhängen, wie lange die philosophische Entwicklung durch die gleiche Grundrichtung beherrscht wird. Hier ist nun vorerst der enge Zusammenhang der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie unverkennbar. Sokrates hat zuerst verlangt, dass alles Wissen und alles sittliche Handeln von der begrifflichen Erkenntniss ausgehe, und er hat dieser Forderung durch das von ihm aufgebrachte epagogische Verfahren zu entsprechen versucht. Die gleiche Ueberzeugung bildet auch den Ausgangspunkt des platonischen Systems; aber was bei Sokrates blos eine Regel für das wissenschaftliche Verfahren, eine Anforderung an das philosophirende Subjekt ist, das wird bei Plato zur objektiven Anschauung fortgebildet; hatte Sokrates gesagt: nur die Erkenntniss des Begriffs ist ein wahres Wissen, so sagt Plato: nur das Sein des Begriffs ist ein wahres Sein, der Begriff allein ist das wahrhaft seiende. Aber auch Aristoteles, trotz seines Widerspruchs gegen die Ideenlehre, giebt diess zu, auch er erklärt die Form, oder den Begriff, für das Wesen und die Wirklichkeit der Dinge, die reine, für sich seiende Form, den abgezogenen auf sich selbst beschränkten Verstand, für das absolut

---

1) Brandis, Fries u. A.

2) Tennemann in seinem grösseren Werk.

3) Tiedemann Geist d. spek. Phil.

4) Tennemann im Grundriss, Ast, Reinhold, Schleiermacher, Ritter, Ueberweg u. a.

5) Braniss s. o.

wirkliche. Was ihn von Plato scheidet, ist nur seine Ansicht über das Verhältniss der begrifflichen Form zu der sinnlichen Erscheinung und zu dem, was der Erscheinung als ihr allgemeines Substrat zu Grunde liegt, zum Stoffe. Während die Idee nach Plato getrennt von den Dingen für sich ist, während aus diesem Grunde der begrifflose Stoff der Dinge von ihm schlechtweg für das unwirkliche erklärt wird, so ist nach aristotelischer Ansicht die Form in den Dingen, deren Form sie ist, es muss mithin dem stofflichen an ihnen eine Empfänglichkeit für die Form beigelegt werden, die Materie ist nicht einfach das Nichtseiende, sondern die Möglichkeit des Seins, Stoff und Form haben den gleichen Inhalt, nur in verschiedener Weise, jener unentwickelt, diese entwickelt. So entschieden diess aber der platonischen Lehre in dieser ihrer Bestimmtheit widerspricht, und so lebhaft Aristoteles seinen Lehrer bestritten hat, so wird er doch der allgemeinen Voraussetzung der sokratisch-platonischen Philosophie, der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des begrifflichen Wissens und von der absoluten Wirklichkeit der Form, so wenig untreu, dass er vielmehr die Ideenlehre gerade desshalb verwirft, weil die Ideen nicht das substantielle, wahrhaft wirkliche sein können, wenn sie von den Dingen getrennt seien.

Bis hieher also haben wir einen stetigen Fortgang von Einem Princip aus, es ist Eine Grundanschauung, die sich in diesen drei grossen Gestalten ausführt, und wenn Sokrates im Begriff die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens, Plato die absolute substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht blos das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Princip des empirisch wirklichen erkennt, so sehen wir hierin die Entwicklung eines und desselben Gedankens. Mit den nacharistotelischen Schulen dagegen wird diese Entwicklungsreihe unterbrochen, und es beginnt eine neue Richtung des Denkens. Das rein wissenschaftliche Interesse an der Philosophie tritt gegen das praktische zurück, die selbständige Naturforschung hört auf, der Schwerpunkt des Ganzen wird in die Ethik verlegt; und zum Beweis dieser veränderten Stellung lehnen sich alle nacharistotelischen Schulen, so weit sie überhaupt eine metaphysische und physische Theorie haben, an | ältere Systeme an, deren Lehren sie zwar vielfach umdeuten, denen sie aber doch in allem wesentlichen zu folgen die

Absicht haben. Es ist nicht mehr die Erkenntniss der Dinge als solche, um die es dem Philosophen in letzter Beziehung zu thun ist, sondern die richtige und befriedigende Beschaffenheit des menschlichen Lebens. Um diese handelt es sich auch bei den religiösen Untersuchungen, denen sich die Philosophie jetzt eifriger zuwendet; nur als ein Mittel für diesen praktischen Zweck wird die Physik von den Epikureern bezeichnet, und wenn die Stoiker allerdings den allgemeineren Betrachtungen über die letzten Gründe der Dinge einen selbständigeren Werth beilegen, so ist doch die Richtung derselben gleichfalls durch die ihrer Ethik bestimmt; ähnlich wird die Frage über das Kriterium von den einen nach praktischen Gesichtspunkten entschieden, wie von den Stoikern und Epikureern, während andere als Skeptiker alle Möglichkeit des Wissens aufheben, um die Philosophie ganz auf ein praktisches Verhalten zu beschränken. Auch diese Praxis hat aber ihren Charakter geändert. Die frühere Verschmelzung der Ethik mit der Politik hat aufgehört, an die Stelle des Gemeinwesens, in dem der Einzelne für das Ganze lebt, tritt als sittliches Ideal der selbstgenügsame, auf sich zurückgezogene, in sich befriedigte Weise; nicht die Einführung der Idee in das Leben, sondern die Unabhängigkeit des Einzelnen von der Natur und der Menschheit, die Apathie, die Ataraxie, die Flucht aus der Sinnenwelt erscheint als das höchste; und wenn das sittliche Bewusstsein allerdings in dieser seiner Gleichgültigkeit gegen das Aeussere zu einer vorher unerreichten Freiheit und Universalität kommt, wenn erst jetzt die Schranke der Nationalität überwunden, die Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen, der grosse Gedanke des Weltbürgerthums anerkannt wird, so erhält dafür die Sittlichkeit einen einseitig negativen Charakter, wie er der Philosophie der klassischen Zeit fremd war. Die nacharistotelische Philosophie trägt mit Einem Wort das Gepräge einer abstrakten Subjektivität, und eben diess ist es, was sie von der früheren so wesentlich unterscheidet, dass wir allen Grund haben, die zweite Periode der griechischen Philosophie mit Aristoteles zu schliessen.

Nun könnte es freilich scheinen, ähnliches finde sich auch schon früher in der Sophistik und in den kleineren sokratischen Schulen. Aber diese Beispiele können nicht beweisen, dass die Philosophie im ganzen ihre spätere Richtung auch schon in der früheren Zeit gehabt habe. Denn für's erste sind es eben nur einzelne verhältnissmässig untergeordnete Erscheinungen, | welche das spätere in dieser Weise vorbilden, die maassgebenden Systeme dagegen, durch welche die Gestalt der Philosophie im ganzen und grossen zunächst bestimmt wird, tragen einen andern Charakter; und für's zweite ist jene Verwandtschaft selbst, wenn man genauer zusieht, geringer, als man beim ersten Anblick glauben könnte. Die Sophistik hat nicht die gleiche geschichtliche Bedeutung, wie die spätere Skepsis, sie ist nicht aus einer allgemeinen Ermattung der wissenschaftlichen Kraft, sondern zunächst nur aus der Abwendung von der herrschenden Naturphilosophie entsprungen, und sie hat nicht, wie jene, in einem unwissenschaftlichen Eklekticismus oder in einer mystischen Spekulation, sondern in der sokratischen Begriffsphilosophie ihre positive Ergänzung gefunden. Die Megariker sind mehr Ausläufer der eleatischen, als Vorläufer der skeptischen Lehre, ihre Zweifel richten sich ursprünglich nur gegen die sinnliche, nicht gegen die Vernunfterkenntniss, eine allgemeine Skepsis wird von ihnen nicht verlangt, und die Ataraxie, als praktisches Ziel der Skepsis, nicht angestrebt. Zwischen Aristipp und Epikur findet der merkwürdige Unterschied statt, dass jenem die augenblickliche und positive Lust das höchste ist, diesem die Schmerzlosigkeit als dauernder Zustand, jenem also der Genuss dessen, was die Aussenwelt darbietet, diesem die Unabhängigkeit des Menschen von der Aussenwelt. Nur der Cynismus geht in der Gleichgültigkeit gegen das Aeussere, in der Verachtung der Sitte und in der Abwendung von aller theoretischen Forschung weiter, als die Stoa, aber die vereinzelte Stellung dieser Schule und die unausgebildete Gestalt ihrer Lehre zeigt auch genügend, wie wenig aus ihr auf die ganze Denkweise ihrer Zeit geschlossen werden kann. Eben diess gilt aber von diesen unvollkommenen Sokratikern überhaupt: ihr Einfluss ist mit dem der platonischen und aristotelischen Lehre nicht zu vergleichen, und sie selbst machen sich eine bedeutendere Wirksamkeit unmöglich, weil sie es verschmähen, das Princip des begrifflichen Wissens zum System zu entwickeln. Erst nachdem sich die sokratische Begriffsphilosophie durch Plato und Aristoteles vollendet hatte, konnten jene Bestrebungen mit grösserer Aussicht auf Erfolg wieder aufgenommen werden.

Mit Aristoteles schliesst also die zweite Periode, und mit Zeno, Epikur und der gleichzeitigen Skepsis beginnt die dritte. Ob nun diese bis an's Ende der griechischen Philosophie zu erstrecken sei, oder nicht, darüber könnte man zweifelhaft sein. Wir werden an | einem späteren Orte dieser Schrift [1]) finden, dass sich in der nacharistotelischen Philosophie drei Abschnitte unterscheiden lassen, von denen der erste die Blüthezeit des Stoicismus, des Epikureismus und der älteren Skepsis umfasst, der zweite die Herrschaft des Eklekticismus, die spätere Skepsis und die Vorläufer des Neuplatonismus, der dritte den Neuplatonismus selbst in seinen verschiedenen Abwandlungen. Wollte man nun diese drei Abschnitte als dritte, vierte und fünfte Periode der griechischen Philosophie zählen, so erhielte man den Vortheil, dass sich die einzelnen Perioden der Ausdehnung nach viel gleicher würden, als wenn man alle drei zu Einer Periode verknüpft. Aber freilich, um wie viel sie sich an Dauer gleich werden, um ebensoviel werden sie ungleich an Inhalt, denn das Eine Jahrhundert vom Auftreten des Sokrates bis zum Tode des Aristoteles umfasst eine solche Fülle von wissenschaftlichen Leistungen, dass die acht oder neun folgenden Jahrhunderte zusammen keinen grösseren Reichthum aufzuweisen haben. Und was die Hauptsache ist, die Philosophie bewegt sich während dieser neun Jahrhunderte in derselben Richtung einer einseitigen, dem rein theoretischen Interesse an den Dingen entfremdeten, alle Wissenschaft auf die praktische Bildung und die Glückseligkeit des Menschen beziehenden Subjektivität. Diesen Charakter trägt nicht blos der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus, von denen diess bereits gezeigt wurde, nicht blos der Eklekticismus der römischen Periode, welcher das wahrscheinliche aus den verschiedenen Systemen durchaus nach praktischen Gesichtspunkten, nach dem Maasstab des subjektiven Gefühls und Interesses, auswählt, sondern im wesentlichen auch der Neuplatonismus. Der genauere Beweis dieser Behauptung wird später gegeben werden, hier genügt es, daran zu erinnern, dass sich die Neuplatoniker zur Naturwissenschaft ganz in derselben Weise verhalten, wie die übrigen nacharistotelischen Schulen, dass sich ihre Physik in derselben Richtung, nur noch einseitiger, bewegt, wie die stoische Teleologie, dass ebenso ihre Ethik der stoischen am nächsten verwandt ist, und nur die Spitze jenes ethischen Dualismus darstellt, der sich seit Zeno entwickelt hat, dass der gleiche Dualismus für die Anthropologie durch den Stoicismus gleichfalls schon vorbereitet war, dass der | Neuplatonismus zur Religion ursprünglich keine andere Stellung einnimmt, als die Stoa, dass selbst seine Metaphysik sammt der Lehre von der Anschauung der Gottheit den übrigen nacharistotelischen Systemen weit näher steht, als man beim ersten Anblick glauben könnte. In der neuplatonischen Emanationslehre wiederholt sich nämlich ganz unverkennbar die stoische Lehre von der göttlichen Vernunft, welche das gesammte Weltall mit ihren Theilkräften durchdringt, und sie unterscheidet sich von ihr in letzter Beziehung nur durch jene Transcendenz des Göttlichen, aus der auch für den Menschen die Forderung einer ekstatischen Berührung mit der Gottheit hervorgeht; diese Transcendenz selbst aber ist eine Folge von der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft, von der skeptischen Läugnung aller objektiven Gewissheit. Der menschliche Geist, hatte die Skepsis gesagt, hat absolut keine Wahrheit in sich. Er hat also, schliesst der Neuplatonismus, die Wahrheit absolut ausser sich, in seiner Beziehung zu dem Göttlichen, das seinem Denken und der durch's Denken erkennbaren Welt jenseitig ist. Ebendesshalb aber ist die Vorstellung von dieser jenseitigen Welt ganz nach subjektiven Gesichtspunkten entworfen und auf die Bedürfnisse des Subjekts berechnet, und wie die verschiedenen Gebiete des Wirklichen den Theilen des menschlichen Wesens entsprechen, so ist auch das ganze System darauf angelegt, dem Menschen den Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit zu zeigen und zu eröffnen. Es ist also auch hier nicht das Interesse des objektiven Wissens als solches, sondern das des menschlichen Geisteslebens, von dem das System beherrscht wird, und auch der Neuplatonismus liegt noch in der Richtung, welche der nacharistotelischen Philosophie überhaupt eigen ist. Wiewohl ich daher dieser Frage kein übermässiges Gewicht beilegen möchte, ziehe ich es doch vor, die drei Abschnitte, in welche die Geschichte der Philosophie nach Aristoteles zerfällt, in Eine Periode zusammenzufassen, die ihrem äusseren Umfang nach freilich die vorangehenden weit übertrifft.

---

[1]) In der Einleitung zum dritten Theil.

Ich unterscheide demnach drei Hauptperioden der griechischen Philosophie. Sie beginnt, wie diess dem Charakter des griechischen Denkens gemäss ist, mit der unbefangenen Richtung auf das natürliche Objekt, und sie behält diese Richtung bis zum Auftreten der Sophisten. Die Philosophie der ersten Periode ist daher Physik, oder genauer physikalischer Dogmatismus; jenes, weil sie | zunächst nur die Naturerscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen erklären will, ohne in den Dingen oder den Gründen der Dinge das Geistige vom Körperlichen bestimmt zu unterscheiden; dieses, weil sie unmittelbar auf die Erkenntniss des Gegenständlichen lossteuert, ohne den Begriff, die Möglichkeit und die Bedingungen des Wissens vorher zu untersuchen. In der Sophistik erreicht diese Stellung des Denkens zum Objekt ihr Ende, die Befähigung des Menschen zur Erkenntniss der Wirklichkeit wird zweifelhaft, das philosophische Interesse wendet sich von der Natur ab, und es zeigt sich das Bedürfniss, auf dem Boden des menschlichen Bewusstseins ein höheres Princip der Wahrheit zu entdecken. Dieser Forderung entspricht Sokrates, indem er die begriffliche Erkenntniss für den alleinigen Weg zum wahren Wissen und zur wahren Tugend erklärt; Plato folgert daraus weiter, dass nur die reinen Begriffe das wahrhaft wirkliche seien, er begründet dieses Princip im Streit mit der gewöhnlichen Vorstellungsweise dialektisch, und führt es zu einem die Dialektik, die Physik und die Ethik umfassenden System aus; Aristoteles endlich zeigt in den Erscheinungen selbst den Begriff als ihr Wesen und ihre Entelechie auf, führt ihn in der umfassendsten Weise durch alle Gebiete des Wirklichen durch, und stellt zugleich die Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens für die Folgezeit fest. An die Stelle der einseitigen Naturphilosophie tritt so in der zweiten Periode eine Begriffsphilosophie, die von Sokrates begründet, durch Aristoteles sich vollendet. Indem aber so der Begriff der Erscheinung gegenübertritt, jenem allein ein volles und wesenhaftes, dieser nur ein unvollkommenes Sein beigelegt wird, so entsteht ein Dualismus, der bei Plato zwar schroffer und unvermittelter erscheint, den aber auch Aristoteles weder im Princip, noch im Resultat, zu überwinden im Stand ist; denn auch er beginnt mit dem Gegensatz der Form und des Stoffs und endigt mit dem Gegensatz Gottes und der Welt, des Geistigen und des Sinnlichen. Nur der Geist in seinem Fürsichsein, der auf nichts äusseres gerichtete, in sich selbst befriedigte Geist ist das mangellose und unendliche, das, was ausser ihm ist, kann diese seine innere Vollkommenheit nicht erhöhen, ist für ihn werthlos und gleichgültig. Auch für den menschlichen Geist wird daher die Aufgabe die sein, in sich selbst und in seiner Unabhängigkeit von allem äussern seine unbedingte Befriedigung zu suchen. Indem sich das Denken dieser Richtung hingiebt, zieht es | sich aus dem Objekt auf sich selbst zurück, und die zweite Periode der griechischen Philosophie geht in die dritte über.

Kürzer lässt sich diess auch so darstellen. Der Geist, können wir sagen, ist sich auf der ersten Stufe des griechischen Denkens unmittelbar in dem natürlichen Objekt gegenwärtig, auf der zweiten unterscheidet er sich von ihm, um im Gedanken des übersinnlichen Objekts eine höhere Wahrheit zu gewinnen, und auf der dritten behauptet er sich im Gegensatz gegen das Objekt, in seiner Subjektivität, als das höchste und unbedingt berechtigte. Weil aber damit der Standpunkt der griechischen Welt, die ungebrochene Einheit des Geistigen und Natürlichen, verlassen ist, ohne dass doch auf griechischem Boden eine tiefere Vermittlung dieses Gegensatzes möglich wäre, so verliert das Denken durch diese Losreissung vom Gegebenen seinen Inhalt, es geräth in den Widerspruch, die Subjektivität als das letzte und höchste festzuhalten, und ihr doch zugleich das Absolute in unerreichbarer Transcendenz gegenüberzustellen; an diesem Widerspruch erliegt die griechische Philosophie. |

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

Einleitung.

Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode.

Man pflegt in der vorsokratischen Zeit vier Schulen zu unterscheiden: die jonische, die pythagoreïsche, die eleatische und die sophistische. Den Charakter und das innere Verhältniss dieser Schulen bestimmt man theils nach dem Umfang, theils nach dem Geist ihrer Untersuchungen. In ersterer Beziehung wird als die unterscheidende Eigenthümlichkeit der vorsokratischen Periode die Vereinzelung der drei Zweige bezeichnet, welche später in der griechischen Philosophie verknüpft sind; von den Joniern, sagt man, sei die Physik einseitig ausgebildet worden, von den Pythagoreern die Ethik, von den Eleaten die Dialektik, in der Sophistik sehen wir die Entartung und den Untergang dieser einseitigen, die mittelbare Vorbereitung einer umfassenderen Wissenschaft [1]). Dieser Unterschied wissenschaftlicher Richtungen wird dann weiter mit dem Stammesunterschied des Jonischen und des Dorischen in Verbindung gebracht [1]; andere [2] legen den letztern ihrer ganzen Betrachtung der älteren Philosophie zu Grunde, indem sie aus den Eigenthümlichkeiten des jonischen und des dorischen Charakters den philosophischen Gegensatz einer realistischen und einer idealistischen Weltanschauung ableiten. Wie dann hieran die weitere Eintheilung unserer Periode geknüpft wird, ist bereits gezeigt worden.

---

[1]) Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 18 f. 51 f. Ritter Gesch. d. Phil. I, 189 ff. Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 42 ff. und in der Recension unserer ersten Ausgabe, in Fichte's Zeitschr. f. Philos. XIII, (1844) S. 131 ff. Später, in seiner Geschichte der Entwicklungen d. griech. Phil. I, 40 ff., hat Brandis dieses Schema verlassen; er bespricht hier 1) die ältere jonische Physik, mit Einschluss der heraklitischen Lehre; 2) die Eleaten; 3) die Versuche, den Gegensatz zwischen Sein und Werden zu vermitteln (Empedokles, Anaxagoras, Atomistik); 4) die pythagoreische Lehre; 5) die Sophistik.

Indessen ist weder die eine noch die andere von diesen Unterscheidungen so richtig oder so eingreifend, wie hier vorausgesetzt wird. Ob die pythagoreische Lehre einen ethischen, die eleatische einen dialektischen Charakter trägt, ob wenigstens diese Elemente als maassgebend für diese Systeme zu betrachten sind, wird später noch untersucht werden, und wir werden uns überzeugen, dass auch sie so gut, wie die übrige vorsokratische Philosophie, aus dem naturwissenschaftlichen Interesse entsprungen sind, das Wesen der Dinge, und zunächst der Naturerscheinungen, zu erforschen. Sagt doch auch Aristoteles ganz allgemein, erst mit Sokrates haben die dialektischen und ethischen Untersuchungen begonnen, und die physikalischen aufgehört [3]. Hermann hat daher ganz Recht mit der Bemerkung: von dem Standpunkt der alten Denker selbst aus lasse sich nicht behaupten, dass die Dialektik, die Physik und die Ethik gleichzeitig und gleichgültig neben einander in's Dasein getreten wären; von einem leitenden ethischen Princip habe nicht eher die Rede sein können, als bis das Uebergewicht des Geistes über die Materie erkannt war, ebensowenig habe die Dialektik als solche mit Bewusstsein geübt werden können, ehe die Form im Gegensatz mit dem Stoff ihre grössere Verwandtschaft zu dem Geiste geltend gemacht hatte; der Gegenstand aller philosophischen Versuche sei von Anfang an die Natur, und auch wenn die Forschung beiläufig auf andere Gebiete gerathe, bleibe doch der Maasstab, den sie anlege, ursprünglich dem naturwissenschaftlichen entnommen, ihnen fremdartig, wir tragen daher insofern nur unsern Standpunkt in die Geschichte der frühesten philosophischen Systeme herein, wenn wir dem einen derselben einen dialektischen, dem andern einen ethischen, dem dritten einen physiologischen Charakter beilegen, das eine als materialistisch, das andere als formalistisch bezeichnen, während alle im Grunde das gleiche Ziel nur auf verschiedenen Wegen verfolgen [1]). Die gesammte vorsokratische Philosophie ist ihrem Inhalt und Zweck nach Naturphilosophie, und mögen auch da und dort ethische oder dialektische Bestimmungen zum Vorschein kommen, so geschieht diess doch nirgends in solchem Umfang, und kein System unterscheidet sich in dieser Beziehung so durchgreifend von allen andern, dass wir es desshalb dialektisch oder ethisch nennen könnten.

---

[1] Schleiermacher a. a. O. S. 18 f. durch die Bemerkung: „Jonisch sei das Sein der Dinge im Menschen überwiegend, ruhiges Anschauen in der epichen Poësie, dorisch das des Menschen in den Dingen, der Mensch streitend gegen die Dinge, seine Selbständigkeit behauptend, sich selbst als Einheit verkündend in der lyrischen Poesie. Aus jener die Physik bei den Joniern, aus dieser die Ethik bei den Pythagoreern. Wie die Dialektik den beiden realen Zweigen gleich entgegengesetzt sei, so seien auch die Eleaten, um weder Jonier noch Dorier zu sein, beides, das eine der Geburt, das andere der Sprache nach.“ Aehnlich Ritter a. a. O., weniger Brandis S. 47.

[2] Ast, Rixner, Braniss, s. o. Petersen philologisch-histor. Studien S. 1 ff. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 141 f. 160; vgl. Böckh's geistreiche Bemerkungen in dieser Richtung, Philolaus S. 39 ff.

[3] Part. anim. I, 1. 642, a, 24: bei den Früheren finden sich nur vereinzelte Ahnungen der formalen Ursache: αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.

Schon dieses Ergebniss muss uns nun auch gegen die Unterscheidung einer realistischen und einer idealistischen Philosophie misstrauisch machen. Ein wirklicher Idealismus ist nur da, wo das Geistige mit Bewusstsein vom Sinnlichen unterschieden und für das ursprünglichere gegen dieses erklärt wird. In diesem Sinn sind z. B. Plato, Leibnitz, Fichte Idealisten. Wo aber diess geschieht, da wird sich immer auch das Bedürfniss herausstellen, das Geistige als solches zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, es wird sich die Dialektik, die Psychologie, die Ethik von der Naturphilosophie ablösen. Wenn daher keine dieser Wissenschaften vor Sokrates zu einiger Ausbildung gelangt ist, so beweist diess, dass die bestimmtere Unterscheidung des Geistigen

---

1) Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 140 f.

vom Sinnlichen und die Ableitung des letztern aus dem erstern, dass mithin der philosophische Idealismus überhaupt dieser Zeit noch fremd war. Wirklich sind auch weder die Pythagoreer noch die Eleaten Idealisten, sie sind es in keinem Fall mehr, als andere, die man der realistischen Seite zuweist. Im Vergleich mit der älteren jonischen Schule zeigt sich allerdings bei ihnen ein Hinausgehen über die sinnliche Erscheinung: während jene das Wesen aller Dinge in einem körperlichen Urstoff gesucht hatte, suchen es die Pythagoreer in der Zahl, die Eleaten in dem Seienden ohne weitere Bestimmung. Allein für's erste gehen die beiden Systeme in dieser Beziehung nicht gleich weit; indem vielmehr die Pythagoreer der Zahl, als der allgemeinen Form des Sinnlichen, dieselbe Stellung und Bedeutung geben, wie die Eleaten dem abstrakten Begriff des Seienden, so stehen sie genau in der Mitte zwischen den Joniern, denen der sinnliche Stoff, und den Eleaten, denen das unsinnliche Wesen Princip ist. Es wäre also jedenfalls nicht nur von zwei, sondern von drei philosophischen Richtungen zu sprechen, einer realistischen, einer idealistischen und einer mittleren. Wir haben aber überhaupt nicht das Recht, die italischen Philosophen als Idealisten zu bezeichnen. Denn wiewohl ihr Urwesen nach unsern Begriffen unkörperlicher Art ist, so fehlt ihnen doch die bestimmte Unterscheidung des Geistigen vom Körperlichen. Weder die pythagoreïsche Zahl, noch das eleatische Eins ist eine von der sinnlichen verschiedene, geistige Wesenheit, wie die platonischen Ideen, sondern unmittelbar von den sinnlichen Dingen selbst behaupten sie, dass sie ihrem wahren Wesen nach Zahlen, oder dass sie nur Eine unveränderilche Substanz seien [1]. Die Zahl und das Seiende sind hier die Substanz der Körper selbst, der Stoff, aus dem sie bestehen, und sie werden aus diesem Grunde doch auch wieder sinnlich gefasst: die Zahlen- und die Grössenbestimmungen laufen bei den Pythagoreern durcheinander, die Zahlen werden zu etwas räumlich ausgedehntem, und unter den Eleaten beschreibt selbst Parmenides das Seiende als raumerfüllende Substanz. So wird auch in der weiteren Betrachtung der Dinge Geistiges und Körperliches nicht auseinandergehalten. Die Pythagoreer erklären die Körper für Zahlen, aber auch die Tugend, die Freundschaft, die Seele gelten ihnen für Zahlen oder Zahlenverhältnisse, ja die Seele wird wohl auch geradezu für ein körperliches Ding gehalten[1]. Ebenso sagt Parmenides[2], die Vernunft des Menschen richte sich | nach der Mischung seiner körperlichen Theile, denn der Körper und das Denkende sei ein und dasselbe, und auch der berühmte Satz von der Einheit des Seins und des Denkens[3] hat bei ihm nicht den idealistischen Sinn, wie in neueren Systemen, denn er wird nicht daraus abgeleitet, dass alles Sein aus dem Denken stamme, sondern umgekehrt daraus, dass auch das Denken unter den Begriff des Seins falle; idealistisch wäre er aber nur in dem ersteren Falle, in dem andern bleibt er realistisch. So ist es ja auch da, wo Parmenides die Physik an seine Seinslehre anknüpft, nicht der Gegensatz des Geistigen und Körperlichen, sondern der des Lichten und Dunkeln, welcher dem Gegensatz des Seienden und Nichtseienden gleichgesetzt wird. Wenn daher ARISTOTELES von den Pythagoreern sagt, sie theilen mit den übrigen Naturphilosophen die Voraussetzung, dass die Sinnenwelt alles Wirkliche umfasse[4], wenn er ihren Unterschied von Plato darin findet, dass sie die Zahlen für die Dinge selbst halten, während jener die Ideen von den Dingen unterscheide[5], wenn er die pythagoreische Zahl, trotz ihrer Unkörperlichkeit, als ein stoffliches Princip bezeichnet[6], wenn er ebenso den Parmenides mit einem Protagoras,

---

[1] Diess mag immerhin der Sache nach (wie Steinhart in der Hall. Allg. Litteraturz. 1845, Novbr. S. 891 einwendet) widersprechend sein, daraus folgt nicht, dass es nicht die Meinung der alten Philosophen sein konnte.

---

[1] ARISTOT. De an. I, 2. 404, a, 17. Weiteres unten.

[2] V. 146 ff. s. u. Dass Parm. dieses nur im zweiten Theil seines Gedichts sagt (STEINHART a. a. O. S. 892), beweist nichts gegen die Anwendung, welche im obigen von diesem Satz gemacht wird; wenn ihm der Unterschied des Geistigen und Körperlichen überhaupt deutlich bewusst wäre, würde er sich auch in seiner hypothetischen Erklärung der Erscheinungen nicht so äussern.

[3] V. 94 ff.

[4] Metaph. I, 8. 989, b, 29 ff.: Die Pythagoreer haben zwar unsinnliche Principien, nichtsdestoweniger beschränken sie sich ganz und gar auf Naturerklärung, ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.

[5] Metaph. I, 6. 987, b, 25 ff.

[6] Metaph. I, 5. 989, a, 15: φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι, καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. Ebd. b, 6: ἐοίκασι δ' ὡς

Demokrit und Empedokles unter der gemeinsamen Aussage zusammenfasst, sie haben nur das Sinnliche für ein wirkliches gehalten [1], und wenn er eben hieraus die eleatische Ansicht | über die Sinnenwelt ableitet [2], so müssen wir ihm hierin durchaus Recht geben. Auch die italischen Philosophen fragen zunächst nur nach dem Wesen und den Gründen der sinnlichen Erscheinungen; und suchen sie diese nun allerdings in dem, was den Dingen sinnlich nicht wahrnehmbares zu Grunde liegt, so gehen sie damit doch nur über die ältere jonische Physik, aber nicht über die jüngern naturphilosophischen Systeme hinaus. Dass die wahre Beschaffenheit der Dinge nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Verstand zu erfassen sei, lehrt auch Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und die Atomistik. Der Grund des Sinnlichen liegt auch nach ihnen im Unsinnlichen. Selbst Demokrit, dieser ausgeprägte Materialist, hat für die Materie keine andere Bestimmung, als den eleatischen Begriff des Seienden, Heraklit betrachtet als das bleibende in den Erscheinungen nur das Gesetz und Verhältniss des Ganzen, Anaxagoras vollends ist der erste, welcher den Geist klar und bestimmt vom Stoff unterscheidet, und desshalb von Aristoteles in einer bekannten Stelle weit über alle früheren erhoben wird [3]. Sollte daher der Gegensatz des Materialismus und Idealismus den Eintheilungsgrund für die ältere Philosophie abgeben, so müsste diese Eintheilung nicht blos mit Braniss auf die Zeit vor Anaxagoras, sondern schon auf die vor Heraklit beschränkt werden; auch hier jedoch lässt er sich streng genommen nicht anwenden, und reicht auch nicht aus, um

---

ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.

1) Metaph. IV, 5. 1010, a, 1 (nachdem von Protagoras, Demokrit, Empedokles und Parmenides gesprochen war): αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις, ὅτι περὶ μὲν τῶν ὄντον τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον.

2) De coelo III, 1. 298, b, 21 ff. ἐκεῖνοι δὲ [οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην] διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας [sc. ἀκινήτους] νοῆσαι πρῶτοι φύσεις εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

3) Metaph. I, 3, 984, b, 15: νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον.

die mittlere Stellung der Pythagoreer zwischen den Joniern und den Eleaten zu erklären.

Weiter soll diese doppelte Richtung des wissenschaftlichen Denkens dem Gegensatz des Jonischen und des Dorischen entsprechen, und es sollen sich demnach alle Philosophen bis auf Sokrates, oder doch bis auf Anaxagoras, an eine jonische und eine dorische Entwicklungsreihe vertheilen. Diess ist nun allerdings ungleich richtiger, als wenn man mit einigen von den Alten ¹) | die ganze griechische Philosophie in eine jonische und eine italische zerfällen wollte. Aber doch lässt sich diese Unterscheidung auch an den älteren Schulen, sofern es sich um die Darstellung ihres innern Verhältnisses handelt, schwerlich durchführen. Zu den Doriern zählt Braniss Pherecydes, die Pythagoreer, die Eleaten und Empedokles. Ast fügt auch noch Leucipp und Demokrit bei. Wie jedoch Pherecydes unter die Dorier kommt, lässt sich nicht absehen, und das gleiche gilt von Demokrit, und wahrscheinlich auch von Leucippus. Aber auch der Stifter des Pythagoreismus war seiner Geburt nach ein jonischer Kleinasiate, und lässt sich in seiner Lebensrichtung der dorische Geist nicht verkennen, so scheint doch seine Philosophie zugleich auch den Einfluss der jonischen Physik zu verrathen. Empedokles stammt zwar aus einer dorischen Kolonie, aber seine Sprache ist jonisch. Die eleatische Schule ist von einem Jonier aus Kleinasien gestiftet, sie hat auch ihre weitere Ausbildung in einer jonischen Pflanzstadt erhalten, und in einem ihrer letzten namhaften Sprösslinge, in Melissus, kehrt sie auch äusserlich nach Kleinasien zurück ²). Es bleiben mithin als reine Dorier nur die

---

1) Diogenes I, 13; dass dieser hiebei älteren Gewährsmännern folgt, erhellt (wie Brandis a. a. O. S. 43 zeigt) daraus, dass er die von ihm genannten Schulen nur bis auf Klitomachus (129—110 v. Chr.) herabführt. Aehnlich Augustin Civ. D. VIII, 2, der aristotelische Scholiast, Schol. in Arist. 323, a, 36, und der angebliche Galen (hist. phil. c. 2. S. 228 Kühn); der letztere unterscheidet dann weiter unter den italischen Philosophen Pythagoreer und Eleaten, und trifft insofern mit der Annahme von drei Schulen, der italischen, jonischen und eleatischen (Clemens Al. Strom. I, 300, C), zusammen. Die Uebersicht über die früheren Philosophen, welche Aristoteles im ersten Buch der Metaphysik giebt, folgt in der Anordnung dogmatischen Gesichtspunkten und gehört nicht hieher.

2) Ausserdem glaubte Petersen philol.-hist. Stud. S. 15 bei den Eleaten

Pythagoreer mit Ausschluss ihres Stifters, und wenn man will, Empedokles. Nun sagt man freilich, es sei nicht nothwendig, dass die Philosophen jeder Reihe ihr auch durch die Geburt angehören [1]; und von allen Einzelnen ist diess auch nicht zu verlangen; aber wenigstens im ganzen und grossen müsste es der Fall sein, und wenn auch nicht gerade jonische oder dorische Geburt, so müsste doch der einen Seite jonische, der andern dorische Bildung nachzuweisen sein. Statt | dessen gehört die volle Hälfte der angeblich dorischen Philosophen nicht blos durch ihre Abstammung auf die jonische Seite, sondern ebendaher hat sie auch ihre Bildung durch die Stammessitte, die bürgerlichen Einrichtungen, und was besonders in's Gewicht fällt, durch die Sprache erhalten. Unter diesen Umständen bleibt den Stammesunterschieden nur eine sehr untergeordnete Bedeutung, und mögen sie auch auf die Richtung des Denkens mit eingewirkt haben, so lassen sie sich doch durchaus nicht als maassgebend für dieselbe betrachten [2].

In der weiteren Entwicklung der beiden Reihen, der jonischen und der dorischen, stellt Braniss Thales mit Pherecydes, Anaximander mit Pythagoras, Anaximenes mit Xenophanes, Heraklit mit Parmenides, Diogenes von Apollonia mit Empedokles zusammen Eine derartige Construction thut jedoch dem geschichtlichen Charakter und Verhältniss dieser Männer vielfache Gewalt an. Schon auf der jonischen Seite ist die Zusammenstellung Heraklit's mit den früheren ungenau, denn er steht zu Anaximenes nicht in demselben Verhältniss einfacher Fortbildung, wie dieser zu Anaximander. Diogenes umgekehrt gestattet dem heraklitischen Standpunkt so gar keinen Einfluss auf sein Denken, dass er nicht mit Braniss (S. 128) als derjenige genannt werden kann, welcher mit ausdrücklicher Beziehung auf Heraklit das Resultat der ganzen jonischen Entwicklung gezogen habe. Noch weit gewaltsameres müssen sich aber die Dorier gefallen lassen. Pherecydes für's erste gehört, wie schon früher

---

auch äolische Beimischung zu entdecken. Dass wir aber zu dieser Vermuthung nicht den mindesten Grund haben, ist schon von Hermann Zeitschr. f. Alterthumsw. 1834, S. 298 gezeigt worden.

[1] Braniss a. a. O. S. 103.

[2] Ebenso urtheilt Ritter I, 191 f.

(S. 77) bemerkt wurde, überhaupt nicht zu den Philosophen, und noch weniger zu den dorischen oder den idealistischen Philosophen; denn was wir von ihm wissen, knüpft an die alte hesiodisch-orphische Kosmogonie, die mythische Vorgängerin der jonischen Physik an, und auch die Unterscheidung der bildenden Kraft von dem Stoffe, auf die BRANISS (S. 108) übermässiges Gewicht legt, ist in mythischer Weise schon von Hesiod, in philosophischer am bestimmtesten von dem Jonier Anaxagoras vorgebracht worden, während sie umgekehrt bei den italischen Eleaten ganz fehlt [1]), und bei den Pythagoreern von zweifelhaftem Werth ist. Den Glauben | an eine Seelenwanderung soll Pherecydes allerdings mit Pythagoras getheilt haben, aber diese einzelne, mehr religiöse als philosophische Lehre ist für die Stellung des Mannes nicht entscheidend. Wenn sich weiter Xenophanes ebenso an Pythagoras anschliessen soll, wie Parmenides an ihn, oder Anaximenes an Anaximander, so ist hiebei der innere Unterschied des eleatischen Standpunkts vom pythagoreïschen übersehen, und es wird mit Unrecht eine Lehre, die ein eigenthümliches, von dem pythagoreïschen wesentlich verschiedenes Princip hat, und die sich in einer eigenen Schule neben der pythagoreïschen fortpflanzte, als blosse Fortbildung der letzteren behandelt. Dass ferner Empedokles ausschliesslich der pythagoreïsch-eleatischen Reihe zugewiesen wird, werden wir auch noch später als einseitig bekämpfen müssen. Mit welchem Recht endlich kann BRANISS die spätere Ausbildung des Pythagoreïsmus durch Philolaus und Archytas, und ebenso die Eleaten Zeno und Melissus übergehen, während er zugleich in Männern, die keinenfalls bedeutender sind, wie Anaximenes und Diogenes von Apollonia, die Repräsentanten eigener Entwicklungsstufen anerkennt? Sein Schema ist hier ein Prokrustesbett für die geschichtlichen Erscheinungen, und die dorische Philosophie hat das Unglück, dass sie nach beiden Seiten zu Schaden kommt: an dem einen Ende wird sie über ihr natürliches Maass verlängert, an dem andern werden ihr Glieder abgeschnitten, die wesentlich mit ihr verwachsen sind.

---

1) Nur im zweiten Theil des parmenideïschen Gedichts (V. 131) wird Eros als bildende Kraft erwähnt, aber dieser zweite Theil redet ja nur im Sinn der gewöhnlichen Meinung.

Das gleiche gilt von der Art, wie schon früher PETERSEN [1]) das geschichtliche Verhältniss der vorsokratischen Schulen bestimmt hatte. Die allgemeine Grundlage ist auch hier der Gegensatz des Realismus, oder genauer des Materialismus, und des Idealismus. Dieser Gegensatz entwickelt sich in drei Abschnitten, von denen jeder wieder ein doppeltes enthält, zuerst ein schrofferes Gegenübertreten der entgegengesetzten Richtungen, dann Vermittlungsversuche, die aber noch keine wirkliche Ausgleichung bringen, sondern ebenfalls noch der einen oder der anderen | Seite angehören. Im ersten Abschnitt beginnen die Gegensätze sich zu entwickeln, es tritt zuerst dem hylozoitischen Materialismus der älteren Jonier (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit und Diogenes) der mathematische Idealismus der dorischen Pythagoreer entgegen; sodann wird eine Vereinigung des Gegensatzes in idealistischer Richtung von den Eleaten, in materialistischer von dem koïschen Arzt Elothales, seinem Sohn Epicharmus und Alkmäon versucht. Im zweiten Abschnitt gehen die Gegensätze schroffer auseinander, wir treffen einerseits einen reinen Materialismus bei den Atomikern, andererseits einen reinen Idealismus bei den jüngeren Pythagoreern, Hippasus, Oenopides, Hippo, Ocellus, Timäus und Archytas; zwischen beiden auf idealistischer Seite den Pantheismus des Empedokles, auf der entgegengesetzten den Dualismus des Anaxagoras. Im dritten Abschnitt endlich führen beide Richtungen gleichmässig, auf die Spitze getrieben, zur Aufhebung der Philosophie durch den Skepticismus der Sophisten. So ist nun freilich Ein Schema durch die ganze vorsokratische Philosophie durchgeführt, aber dieses Schema drückt schwerlich den wirklichen geschichtlichen Verlauf aus. Mit welchem Recht die Philosophen dieser Zeit in Materialisten, oder Realisten, und Idealisten getheilt werden, ist so eben untersucht worden. Wenn sodann unter den ersteren Heraklit mit den älteren Joniern in Eine Reihe gestellt wird, so werden wir uns auch tiefer unten noch hiegegen erklären müssen. Umgekehrt müssen wir die Lostrennung der jüngeren Pythagoreer von den älteren desshalb in Anspruch nehmen, weil die angeblichen Bruchstücke ihrer Schriften, die ihr allein eine Berechtigung verleihen würden, durchaus für neupythagoreïsche Unterschiebung zu halten sind. Wie ferner den Eleaten eine vermittelnde Stellung zwischen den Joniern und den Pythagoreern angewiesen werden kann, während doch sie gerade die von den Pythagoreern begonnene Abstraktion von der sinnlichen Erscheinung auf die Spitze getrieben haben, lässt sich nicht absehen; und wenn ihnen als Materialisten mit beginnendem Dualismus Elothales, Epicharmus und Alkmäon gegenübergestellt werden, so sind diese Männer zwar überhaupt keine systematischen Philosophen, sofern sie sich aber einzelne philosophische Sätze angeeignet haben, scheinen diese hauptsächlich aus der pythagoreïschen und eleatischen Lehre geflossen zu sein. Wie kann endlich Empedokles der idealistischen, Anaxa|goras mit seinem Nus der materialistischen Reihe zugezählt werden, und wie lässt sich das empedokleïsche System mit seinen sechs Urwesen, von denen vier körperlicher Art sind, theils überhaupt als Pantheismus, theils im besondern als idealistischer Pantheismus bezeichnen? [1])

---

[1]) Philol.-hist. Stud. S. 1—40, wogegen HERMANN (Zeitschr. f. Alterthumsw. 1834, S. 285 ff.) zu vergleichen ist, an den sich die obigen Bemerkungen theilweise anschliessen.

Durch die vorstehenden Erörterungen wird eine positive

---

[1]) Mit Braniss und Petersen berührt sich auch STEINHART (Allg. Encykl. v. Ersch u. Gruber, Art. „Jonische Schule“, Sect. II, Bd. XXII, 457 f.). Er unterscheidet nämlich zunächst gleichfalls die jonische und die dorische Philosophie, doch so, dass er bei den Pythagoreern, und noch mehr bei den Eleaten, nicht reinen Dorismus, sondern eine Mischung des Dorischen und Jonischen findet. Die jonische Philosophie sodann lässt er sich in drei Hauptstufen fortentwickeln: bei Thales, Anaximander, Anaximenes bemerke man erst vereinzelte, dunkle Ahnungen einer geistigen Weltmacht, bei Heraklit, Diogenes und am reinsten bei Anaxagoras breche die Anerkennung des geistigen Princips immer klarer hervor, Leucipp und Demokrit endlich negiren dasselbe mit Bewusstsein, und bereiten dadurch dieser ganzen einseitig physischen Richtung den Untergang. Mir scheint es (auch abgesehen von dem Gegensatz des Jonischen und Dorischen, dessen Bedeutung Steinhart selbst wesentlich ermässigt) bedenklich, den Empedokles von den Männern, denen er so nahe verwandt ist, den Atomikern und Anaxagoras, zu trennen; ich kann mich ferner nicht überzeugen, dass die Atomistik ursprünglich aus dem Widerspruch gegen die Annahme eines weltbildenden Geistes hervorgieng, und in ihrer Entstehung jünger ist, als die anaxagorische Physik, ich bin endlich, wie diess tiefer unten auszuführen sein wird, auch mit Steinhart's Auffassung des Diogenes nicht durchaus einverstanden.

Bestimmung über den Charakter und den Gang der philosophischen Entwicklung während unserer ersten Periode angebahnt sein. Ich habe die Philosophie dieses Zeitraums, vorläufig noch abgesehen von der Sophistik, als Naturphilosophie bezeichnet. Sie ist diess zunächst schon wegen des Gegenstandes, mit dem sie sich beschäftigt. Sie beschränkt sich allerdings nicht ausschliesslich auf die Natur im engeren Sinn, auf das Körperliche und die im Körperlichen bewusstlos wirkenden Kräfte, denn eine solche Beschränkung würde in ihrer Absichtlichkeit selbst schon eine Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen voraussetzen, die hier noch fehlt. Aber theils ist sie doch ganz überwiegend den äusseren Erscheinungen zugewendet, theils wird auch das Geistige, sofern sie es berührt, im wesentlichen aus dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet, wie das Körperliche, und ebendesshalb kommt es hier noch zu keiner selbständigen Ausbildung der Ethik und der Dialektik. Alles Wirkliche wird noch unter den Begriff der Natur gestellt, es wird als eine gleichartige Masse behandelt, und da sich nun das sinnlich wahrnehmbare der Beobachtung immer zuerst aufdrängt, so ist es ganz natürlich, dass alles aus den Gründen abgeleitet wird, welche zur Erklärung des sinnlichen Daseins die geeignetsten zu sein scheinen. Die Naturanschauung ist die Grundlage, von welcher die älteste Philosophie ausgeht, und auch wenn unsinnliche Principien aufgestellt werden, lässt sich doch bemerken, dass das Nachdenken über das sinnlich gegebene, nicht die Beobachtung des geistigen Lebens darauf geführt hat; die pythagoreïsche Zahlenlehre z. B. knüpft sich zunächst an die Wahrnehmung der Regelmässigkeit in den Verhältnissen der Töne, den Abständen und Bewegungen der Himmelskörper u. s. w., die Lehre des Anaxagoras vom weltbildenden Verstand bezieht sich zunächst auf die zweckmässige Einrichtung der Welt, und namentlich auf die Ordnung des Weltgebäudes, und selbst die eleatischen Sätze von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden sind nicht dadurch entstanden, dass der sinnlichen Erscheinung das Geistige als eine höhere Wirklichkeit gegenübergestellt, sondern nur dadurch, dass aus dem Sinnlichen selbst alles das, was einen Widerspruch zu enthalten schien, entfernt, der Begriff des Körperlichen oder des

Vollen ganz abstrakt gefasst wurde. Es ist also auch hier im allgemeinen die Natur, mit der sich die Philosophie beschäftigt.

Zu diesem seinem Gegenstand steht nun ferner das Denken noch in einer unmittelbaren Beziehung, es betrachtet die materielle Erforschung desselben als seine nächste und einzige Aufgabe, es macht die Kenntniss des Objekts noch nicht abhängig von der Selbsterkenntniss des denkenden Subjekts, von einem bestimmten Bewusstsein über die Natur und die Bedingungen des Wissens, von der Unterscheidung des wissenschaftlichen Erkennens und des unwissenschaftlichen Vorstellens. Diese Unterscheidung kommt allerdings seit Heraklit und Parmenides häufig genug zur Sprache, allein sie erscheint hier nicht als die Grundlage, sondern nur als eine Folge der Untersuchung über die Natur der Dinge: Parmenides läugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein getheiltes und veränderliches, Heraklit, weil sie ein beharrliches Sein zeigt, Empedokles, weil sie uns die Verbindung und Trennung der Stoffe als ein Werden und Vergehen erscheinen lässt, Demokrit und Anaxagoras, weil sie die Urbestandtheile der Dinge nicht zu erkennen vermag. Bestimmte Grundsätze über die Natur des Erkennens, die ihnen in ähnlicher Weise als Norm für die objektive Forschung dienten, wie etwa Plato die sokratische Forderung des begrifflichen Wissens, finden sich hier noch nicht; und mögen auch Parmenides und Empedokles in ihren Lehrgedichten die Ermahnung zur denkenden Betrachtung der Dinge und zur Abwendung von den Sinnen voranstellen, so lautet doch dieses selbst theils immer noch unbestimmt genug, theils folgt aus der Voranstellung im Gedicht nicht, dass diese Unterscheidung auch in ihren Systemen die Voraussetzung, und nicht erst die Folge ihrer Metaphysik ist. Wiewohl daher durch dieselbe der Grund zu der späteren Ausbildung der Erkenntnisstheorie gelegt wurde, so hat sie selbst doch noch nicht diese Bedeutung: die vorsokratische Naturphilosophie ist ihrer Form nach Dogmatismus, das Denken richtet sich hier im guten Glauben an seine Wahrheit unmittelbar auf das Objekt, und erst aus der objektiven Weltansicht selbst gehen die Sätze über die Natur | des Wissens hervor, welche der späteren Begriffsphilosophie vorarbeiten.

Sieht man endlich auf die philosophischen Resultate, so ist schon oben gezeigt worden, wie wenig die vorsokratischen Systeme zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen bestimmt zu unterscheiden wissen. Die alten jonischen Physiker leiten alles aus dem Stoff ab, den sie sich durch eigene Kraft bewegt und belebt denken. Die Pythagoreer setzen statt des Stoffes die Zahl, die Eleaten das seiende als unveränderliche Einheit, aber wir haben bereits bemerkt, dass weder diese noch jene die unkörperlichen Gründe ihrem Wesen nach von der körperlichen Erscheinung unterscheiden, dass daher die unkörperlichen Principien selbst wieder stofflich gefasst werden, und dass ebenso im Menschen Seele und Leib, ethisches und physisches, unter die gleichen Gesichtspunkte gestellt wird. Noch auffallender ist diese Vermischung bei Heraklit, wenn dieser den Urstoff mit der bewegenden Kraft und dem Weltgesetz in der Anschauung des ewiglebenden Feuers unmittelbar zusammenfasst. Die Atomistik ist von Hause aus auf eine streng materialistische Naturerklärung angelegt, sie kennt daher weder im Menschen noch ausser demselben etwas unkörperliches; aber auch Empedokles kann die bewegenden Kräfte unmöglich rein geistig gefasst haben, denn er behandelt sie ganz wie die körperlichen Elemente, mit denen sie in den Dingen vermischt sind; ebenso fliesst ihm auch im Menschen das geistige mit dem leiblichen zusammen, das Blut ist die Denkkraft. Erst Anaxagoras erklärt mit Bestimmtheit, der Geist sei mit nichts stofflichem vermischt; aber theils ist hiemit auch die Grenze der älteren Naturphilosophie erreicht, theils wirkt der weltbildende Geist hier doch nur als Naturkraft, wie er denn auch selbst noch in halb sinnlicher Form, wie ein feiner Stoff, geschildert wird. Auch dieses Beispiel kann daher unser obiges Urtheil über die vorsokratische Philosophie, sofern es sich hiebei um die sie im ganzen beherrschende Richtung handelt, nicht umstossen.

Alle diese Züge lassen uns die unterscheidende Eigenthümlichkeit der ersten Periode in einem Uebergewicht der Naturanschauung über die Selbstbetrachtung, in einer Hingebung des Denkens an die Aussenwelt erkennen, die ihm nicht erlaubt, einen anderen Gegenstand, als die Natur, mit selbständigem Interesse zu verfolgen, das Geistige vom Körperlichen scharf und grundsätzlich zu unterscheiden, die Form und die Gesetze des wissenschaftlichen Verfahrens für sich zu untersuchen. Von den äusseren Eindrücken überwältigt, fühlt sich der Mensch erst als Theil der Natur, er kennt daher auch für sein Denken keine höhere Aufgabe, als die Erforschung der Natur, er wendet sich dieser Aufgabe unbefangen und unmittelbar zu, ohne sich vorher bei der Untersuchung über die subjektiven Bedingungen des Wissens aufzuhalten, und wenn er auch durch seine Naturforschung selbst über die sinnliche Erscheinung als solche hinausgeführt wird, so geht er darum doch nicht über die Natur als Ganzes hinaus und nicht zu einem idealen Sein fort, das seinen Bestand und seine Bedeutung in sich selbst hätte; hinter den sinnlichen Erscheinungen werden wohl Kräfte und Substanzen gesucht, welche nicht mit den Sinnen wahrzunehmen sind, aber die Wirkung jener Kräfte sind eben nur die Naturdinge, die unsinnlichen Wesenheiten sind die Substanz des Sinnlichen selbst und sonst nichts, eine geistige Welt neben der Körperwelt ist noch nicht gefunden.

Inwiefern diese Bestimmung auch auf die Sophistik passe, ist schon früher untersucht worden. Das Interesse der Naturforschung und der Glaube an die Wahrheit unserer Vorstellungen hört hier allerdings auf, aber ein neuer Weg zum Wissen und eine höhere Wirklichkeit fehlt fortwährend, und weit entfernt, der Natur das Reich des Geistes entgegenzustellen, behandeln die Sophisten auch den Menschen nur als sinnliches und selbstsüchtiges Wesen. Wiewohl sich daher in der Sophistik die vorsokratische Naturphilosophie auflöst, so kennt sie doch so wenig, wie diese, etwas höheres, als die Natur, sie hat mit ihr das gleiche Material, und jene Auflösung selbst vollbringt sich nicht dadurch, dass der bisherigen eine andere Gestalt der Wissenschaft entgegengestellt, sondern nur dadurch, dass die vorhandenen Elemente, insbesondere die eleatische und die heraklitische Lehre, benützt werden, um das wissenschaftliche Bewusstsein in's Schwanken zu bringen, und den Glauben an die Möglichkeit des Wissens zu zerstören.

Durch das obige Ergebniss sind wir nun genöthigt, die drei ältesten philosophischen Schulen, die jonische, die pythagoreïsche und die eleatische, näher zusammenzurücken, als diess bisher gewöhnlich war. Diese drei Schulen stehen sich nicht blos der

Zeit nach am nächsten, sondern auch in ihrer wissenschaftlichen Eigen|thümlichkeit sind sie sich näher verwandt, als man beim ersten Anblick glauben sollte. Während sie nämlich mit der ganzen älteren Philosophie in der Richtung auf Naturerklärung übereinkommen, so bestimmt sich diese Richtung hier näher dahin, dass zunächst nur nach dem substantiellen Grund der Dinge, oder nach demjenigen gefragt wird, was die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach sind, und woraus sie bestehen, dass dagegen die Aufgabe noch nicht ausdrücklich in's Auge gefasst wird, das Werden und Vergehen, die Bewegung und die Vielheit der Erscheinungen zu erklären. Thales lässt alles aus dem Wasser, Anaximander aus der unendlichen Materie, Anaximenes aus der Luft entstanden sein und bestehen, die Pythagoreer sagen: alles ist Zahl, die Eleaten: alles ist das Eine unveränderliche Wesen. Nun haben allerdings nur die letzteren, und auch sie erst seit Parmenides, die Bewegung und das Werden geläugnet, wogegen die Jonier und die Pythagoreer die Entstehung der Welt eingehend beschreiben. Aber weder die einen noch die andern haben die Frage nach der Möglichkeit des Werdens und des getheilten Seins in dieser Allgemeinheit aufgeworfen, und bei der Aufstellung ihrer Principien durch besondere Bestimmungen berücksichtigt. Die Jonier erzählen uns, dass sich der Urstoff verändert, dass sich aus der Einen ursprünglichen Materie entgegengesetztes ausgeschieden und in verschiedenen Verhältnissen zu einer Welt vereinigt habe, die Pythagoreer erzählen, dass aus den Zahlen die Grössen, aus den Grössen die Körper hervorgiengen; aber worin dieser Hervorgang begründet war, wie es kam, dass der Stoff sich verwandelte und bewegte, dass die Zahlen anderes erzeugten, diess wissenschaftlich zu erklären machen sie keinen Versuch. Was sie anstreben, ist weit weniger die Erklärung der Erscheinungen aus den gemeinsamen Urgründen, als die Zurückführung derselben auf die Urgründe, ihre Richtung ist mehr eine analytische, als eine synthetische [1]), ihr wissenschaftliches Interesse ist mehr dem identischen Wesen der Dinge, der Substanz, aus der alles besteht, als dem mannigfaltigen der Erscheinung und den Gründen dieser Mannigfaltigkeit zugewendet. Wenn daher

---

1) Wie SCHWEGLER Gesch. d. Phil. S. 5 richtig bemerkt.

die Eleaten das Werden und die Vielheit ganz läugneten, so nahmen sie damit nur eine unbewiesene Voraussetzung ihrer Vorgänger in Anspruch, und wenn sie | alles Wirkliche als eine Einheit auffassten, welche die Vielheit schlechthin ausschliesst, so vollendete sich damit nur die Richtung, der auch schon die zwei älteren Schulen gefolgt waren. Erst Heraklit ist es, der in der Bewegung, Veränderung und Besonderung die Grundeigenschaft des Urwesens sieht, und erst durch die Polemik des Parmenides wurde die Philosophie zu eingehenderen Untersuchungen über die Möglichkeit des Werdens veranlasst[1]). Mit Heraklit nimmt daher die philosophische Entwicklung eine neue Wendung, die drei älteren Systeme dagegen liegen in derselben Reihe, sofern sie alle mit der Anschauung der Substanz, aus welcher die Dinge bestehen, sich begnügen, ohne den Grund der Vielheit und der Veränderung als solchen ausdrücklich zu untersuchen; und wenn diese Substanz von den Joniern in einem körperlichen Stoff, von den Pythagoreern in der Zahl, von den Eleaten in dem Seienden als solchem gesucht, wenn sie von den ersten sinnlich, von den zweiten mathematisch, von den dritten metaphysich gefasst wird, so sehen wir hierin nur die stufenweise Entwicklung derselben Richtung im Fortgang vom konkreteren zum abstraktern, denn die Zahl und die mathematische Form ist ein mittleres zwischen dem Sinnlichen und dem reinen Gedanken, und wird als das eigentliche Bindeglied beider auch noch später, namentlich von Plato, betrachtet.

Der Wendepunkt, den ich hier in der Entwicklung der vorsokratischen Philosophie annehme, ist in Betreff der jonischen Schulen auch schon anderen aufgefallen. Aus diesem Grund

---

1) Man könnte insofern geneigt sein, den zweiten Abschnitt unserer Periode mit Heraklit und Parmenides zu beginnen, wie mein Recensent in Gersdorf's Repertorium 1844, H. 22, S. 335 vorschlägt, indem er bemerkt, bis auf diese beiden sei die Frage: woraus wird alles? durch Angabe eines Stoffs beantwortet worden, erst sie haben den Begriff des Seins und des Werdens untersucht. Da aber hiemit der Zusammenhang zwischen Parmenides und Xenophanes unterbrochen würde, und da die Lehre des Parmenides, bei aller ihrer geschichtlichen und wissenschaftlichen Bedeutung, doch ihrem Inhalt und ihrer Richtung nach den früheren Systemen näher steht, scheint es mir besser, Heraklit allein als Anfangspunkt des zweiten Abschnitts zu setzen.

unterschied zuerst SCHLEIERMACHER [1]) zwei Perioden der jonischen Philosophie, von welchen die zweite mit Heraklit anfängt. Zwischen diesen Philosophen und seine Vorgänger, bemerkt er, falle eine bedeutende chronologische Lücke, wohl in Folge der Unterbrechung, | welche die philosophischen Bestrebungen durch die Unruhen in Jonien erlitten haben. Während ferner die drei älteren Jonier aus Milet seien, so zeige sich die Philosophie jetzt geographisch über einen weiteren Kreis verbreitet. Auch durch den Gehalt seines Philosophirens erhebe sich Heraklit weit über die früheren Physiker, so dass er vielleicht wenig von ihnen genommen habe. Von Heraklit bekennt auch RITTER [2]), er unterscheide sich von den älteren Joniern in mancher Rücksicht, seine Ansicht von der allgemeinen Naturkraft lasse ihn ganz aus der Reihe derselben heraustreten, und in noch engerem Anschluss an Schleiermacher sagt BRANDIS [3]), mit Heraklit beginne eine neue Entwicklungsperiode der jonischen Physiologie, welcher ausser ihm selber Empedokles, Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, Diogenes und Archelaus angehören; alle diese Männer unterscheiden sich nämlich von den früheren durch wissenschaftlichere Versuche, aus dem Urgrunde die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge abzuleiten, durch deutlicher bestimmte Anerkennung oder Aufhebung des Unterschieds von Geist und Stoff, sowie einer weltbildenden Gottheit, und sie alle seien bestrebt, die Realität der Einzeldinge und ihrer Veränderungen gegen die Alleinheitslehre der Eleaten zu sichern. Diess ist auch ganz richtig, und mag blos etwa in Betreff des Diogenes von Apollonia einem Anstand unterliegen. Nur genügt es nicht, desshalb zwei Klassen von jonischen Physiologen zu unterscheiden, sondern dieser Unterschied greift tiefer in das Ganze der vorsokratischen Philosophie ein. Weder Empedokles, noch Anaxagoras, noch die Atomisten lassen sich aus der Entwicklung der jonischen Physiologie als solcher begreifen, und sie stehen zu der eleatischen Lehre auch nicht blos in dem negativen Verhältniss, dass sie die Bestreitung des Werdens und der Vielheit abwehren, sondern sie haben auch

---

1) Gesch. d. Phil. (Vorl. v. J. 1812) S. 33.

2) Gesch. d. Phil. I, 242. 248. Jon. Philos. 65.

3) Gr.-röm. Phil. I, 149.

positiv nicht wenig von den Eleaten gelernt, sie alle erkennen den wichtigen Grundsatz des parmenideïschen Systems an, dass es kein Werden oder Vergehen im strengen Sinn gebe, sie alle erklären desshalb die Erscheinungen aus der Zusammensetzung und Trennung der Stoffe, und sie entlehnen theilweise den Begriff des Seienden geradezu aus der eleatischen Metaphysik. Sie können daher der eleatischen Schule nicht | voran-, sondern nur nachgestellt werden. Von Heraklit allerdings ist es weniger sicher, ob und wie weit er die Anfänge der eleatischen Philosophie schon berücksichtigte, aber der Sache nach stellt er sich nicht blos zu ihr in den entschiedensten Gegensatz, sondern er eröffnet überhaupt eine neue, von der bisherigen abweichende Richtung; denn indem er jeden festen Bestand der Dinge läugnet, und das Gesetz ihrer Veränderung als das einzige bleibende in ihnen anerkennt, so erklärt er ebendamit die bisherige Wissenschaft, welche zunächst nach dem Stoff und der Substanz gefragt hatte, für verfehlt, und die Erforschung der Ursachen und Gesetze, durch welche das Werden und die Veränderung bestimmt ist, für die wichtigste Aufgabe der Philosophie. Wird daher auch die Frage nach dem Wesen und Stoff der Dinge von Heraklit und seinen Nachfolgern so wenig übergangen, als umgekehrt die Beschreibung der Weltentstehung von den Joniern und Pythagoreern, so stehen doch beide Elemente bei beiden in einem verschiedenen Verhältniss: für die einen ist die Grundfrage die nach der Substanz der Dinge, und die Vorstellungen über ihre Entstehung sind von der Beantwortung dieser Frage abhängig, bei den anderen ist die Grundfrage die nach den Gründen des Werdens und der Veränderung, und die Vorstellung von der ursprünglichen Beschaffenheit des Seienden richtet sich nach den Bestimmungen, die dem Philosophen zur Erklärung des Werdens und der Veränderung nothwendig zu sein scheinen. Die Jonier lassen die Dinge durch Verdünnung und Verdichtung eines Urstoffs entstehen, weil diess zu ihrer Vorstellung vom Urstoff am besten passte, die Pythagoreer durch mathematische Construction, weil sie alles auf die Zahl zurückführen, die Eleaten läugnen das Werden und die Bewegung, weil sie das Wesen der Dinge nur im Seienden finden; umgekehrt setzt Heraklit das Feuer als Urstoff, weil er sich nur durch diese Annahme den Fluss aller Dinge zu erklären weiss, Empedokles setzt die vier Elemente und die zwei bewegenden Kräfte, Leucipp und Demokrit setzen die Atome und das Leere voraus, weil ihnen die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine Mehrheit der ursprünglichen Stoffe, die Veränderung in denselben eine bewegende Ursache zu fordern scheint, und ähnliche Erwägungen sind es, die bei Anaxagoras die Lehre von den Homöomerieen und dem Weltverstand hervorrufen. Beide Theile reden vom Sein und vom Werden, aber bei den einen erscheinen die Bestimmungen über das | Werden nur als eine Folge ihrer Ansicht über das Sein, bei den andern die Bestimmungen über das Sein nur als eine Voraussetzung für ihre Ansicht über das Werden. Wenn wir daher die drei ältesten Schulen einem ersten, Heraklit und die übrigen Physiker des fünften Jahrhunderts einem zweiten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie zuweisen, so stimmt diess nicht blos mit der Zeitfolge, sondern auch mit dem inneren Verhältniss dieser Philosophen überein.

Näher nimmt die philosophische Entwicklung in diesem Abschnitt folgenden Verlauf. Zuerst spricht Heraklit das Gesetz des Werdens ganz unbedingt als allgemeines Weltgesetz aus, dessen Grund er in der ursprünglichen Beschaffenheit des Stoffes sucht. Der Begriff des Werdens wird sofort von Empedokles und den Atomisten genauer untersucht, das Entstehen wird auf die Verbindung, das Vergehen auf die Trennung der Stoffe zurückgeführt, es wird in Folge dessen eine Mehrheit ungewordener Stoffe angenommen, deren Bewegung durch ein zweites, von ihnen verschiedenes Princip bedingt sein soll; während aber Empedokles die Urstoffe qualitativ verschieden setzt, und die bewegende Kraft in den mythischen Gestalten der Freundschaft und Feindschaft daneben stellt, kennt die Atomistik nur einen mathematischen Unterschied der ursprünglichen Körper, und ebenso sucht sie die Bewegung derselben rein mechanisch, aus der Wirkung der Schwere im leeren Raum zu erklären, der den Atomikern eben desshalb so unentbehrlich ist, weil ohne ihn, wie sie glauben, keine Vielheit und keine Veränderung möglich wäre. Diese mechanische Naturerklärung findet Anaxagoras unzureichend, er setzt daher dem Stoffe den Geist als bewegende Ursache zur Seite, und indem er nun beide unterscheidet, wie das zusammengesetzte und das einfache, bestimmt er den Urstoff als eine Mischung aller besonderen Stoffe, in der aber diese als qualitativ bestimmte enthalten sein sollen. Heraklit erklärt diese Erscheinungen dynamisch aus der qualitativen Veränderung Eines Urstoffs, der seiner Natur nach in beständiger Umwandlung begriffen ist, Empedokles und die atomistischen Philosophen erklären dieselben mechanisch, aus der Verbindung und Trennung verschiedener Urstoffe, Anaxagoras endlich überzeugt sich, dass sie überhaupt nicht aus | dem blossen Stoff, sondern nur aus der Wirkung des Geistes auf den Stoff zu erklären seien. Hiemit ist nun der Sache nach auf die rein physikalische Naturerklärung verzichtet, es ist durch die Unterscheidung des Geistes vom Stoff und durch die höhere Stellung, die er gegen den Stoff einnimmt, eine Umgestaltung der gesammten Wissenschaft auf Grund dieser Ueberzeugung gefordert. Da aber die Fähigkeit dazu dem überwiegend auf die Aussenwelt gerichteten Denken vorerst noch fehlt, so ist das nächste nur dieses, das die Philosophie an ihrem Beruf überhaupt irre wird, am objektiven Wissen verzweifelt, und sich als formales Bildungsmittel in den Dienst der empirischen, kein allgemein gültiges Gesetz anerkennenden Subjektivität stellt. Diess geschieht im dritten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie durch die Sophistik [1]. |

---

[1] Mit der oben angenommenen Reihenfolge der vorsokratischen Schulen stimmen TENNEMANN und FRIES wohl nur aus chronologischen Gründen überein; auf tiefergehende Bemerkungen über das innere Verhältniss der Systeme stützt sie sich bei HEGEL, der aber die zwei Hauptrichtungen der älteren Physik nicht ausdrücklich unterscheidet, und die Sophistik, wie bemerkt, von den andern vorsokratischen Lehren abtrennt; ebenso bei BRANISS, dessen allgemeine Voraussetzung ich jedoch gleichfalls bestreiten musste. Unter den Jüngeren hat sich NOACK und früher auch SCHWEGLER an meine Darstellung angeschlossen; HAYM dagegen (Allg. Encykl. Sect. III, B. XXIV, S. 25 ff.), im übrigen mit mir einverstanden, stellt Heraklit den Eleaten voran. In seiner Gesch. d. griech. Phil. 11 f. bespricht Schwegler 1) die Jonier, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) als Uebergang zur zweiten Periode die Sophistik, indem er dann wieder unter den Joniern die älteren und jüngeren nach dem gleichen Gesichtspunkt, der S. 159 f. geltend gemacht wurde, unterscheidet, und jenen Thales, Anaximander, Anaximenes, diesen Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit zutheilt. UEBERWEG behandelt in vier Abschnitten 1) die älteren Jonier, mit Einschluss Heraklit's, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker, die Sophisten aber weist er der zweiten

Erster Abschnitt.

Die älteren Jonier, die Pythagoreer und die Eleaten.

I. Die ältere jonische Physik [1]).

1. Thales [2]).

Für den Stifter der jonischen Naturphilosophie wird Thales gehalten, ein Bürger von Milet, Zeitgenosse des Solon und Crösus [3]), dessen Vorfahren angeblich aus Phönicien, wahrscheinli-

---

Periode zu, in welcher sie (um diess gleich hier zu bemerken) den ersten, Sokrates und seine Nachfolger bis auf Aristoteles den zweiten, der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus den dritten Abschnitt ausfüllen. Auf eine nähere Prüfung dieser Abweichungen kann ich hier nicht eintreten; ebenso wird sich aus dem Verlauf dieser Darstellung ergeben, was ich sowohl in chronologischer als in sachlicher Beziehung gegen die Ansicht Strümpell's (Gesch. der theoret. Philosophie der Griechen. 1854. S. 17 f.) einzuwenden habe, welcher den Verlauf der vorsokratischen Philosophie in folgender Weise darstellt: Zuerst kommen die älteren jonischen Physiologen, von der Betrachtung des Wechsels in der Natur ausgehend, in Heraklit zum Begriff des ursprünglichen Werdens. Dieser Lehre stellen die Eleaten ein System entgegen, welches das Werden ganz läugnet, während gleichzeitig die jüngeren Physiker, einerseits Diogenes, Leucipp und Demokrit, andererseits Empedokles und Anaxagoras, dasselbe auf blosse Bewegung zurückführen. Eine Vermittlung des Gegensatzes zwischen Werden und Sein, Meinung und Erkenntniss, versuchen die Pythagoreer, eine dialektische Auflösung desselben ist die Sophistik. Hier mag es genügen, Heraklit, die Eleaten, und ganz besonders die Pythagoreer als diejenigen zu bezeichnen, deren Stellung mir bei dieser Auffassung mehr oder weniger verfehlt scheint.

1) Ritter Gesch. d. jonischen Philosophie 1821. Steinhart Jonische Schule, Allg. Encykl. v. Ersch u. Gruber, Sect. II, Bd. XXII, 457—490.

2) Decker De Thalete Milesio. Halle 1865. Aeltere Monographieen bei Ueberweg Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 35 f. 3. Aufl.

3) Dass Thales diess war, steht ausser Zweifel; genauer lässt sich jedoch die Chronologie seines Lebens nicht bestimmen. Apollodor b. Diog. I, 37 setzt seine Geburt Ol. 35, 1 ($6^{40}/_{39}$ v. Chr.); ebenso Euseb. Chron. arm. zu Ol. 35, 2 und Hieron. Chron. Ol. 35, 2, Cyrill. c. Jul. 12, C Ol. 35. Allein diese Angabe ruht wohl nur auf einer annähernden Schätzung. Auch die Sonnenfinsterniss, welche Thales vorausgesagt haben soll (s. u. 167, 3), würde selbst dann keinen sicheren Halt bieten, wenn die Thatsache selbst richtig wäre. Fiele die Finsterniss, wie man früher annahm, in das Jahr 610 v. Chr., so

cher jedoch aus Böotien in ihre spätere Heimath eingewandert waren [1]. Für das Ansehen, dessen dieser Mann sich unter seinen

---

müssten wir wohl die Geburt des Philosophen um ein erhebliches über den von Apollodor angenommenen Zeitpunkt hinaufrücken. Indessen hat Airy (On the eclipses of Agathocles, Thales and Xerxes, Philosophical Transactions Bd. 143, S. 179 ff.) und gleichzeitig Zech (Astronomische Untersuchungen der wichtigeren Finsternisse u. s. w. 1853, S. 57, wozu Ueberweg Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 36. 3. Aufl. z. vgl.), unter Zustimmung Hansen's (Abh. d. K. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. XI — Math.-phys. Kl. Bd. VII — S. 379) und Martin's (Revue archéol. nouv. sér. Bd. IX. 1864. S. 184) gefunden, dass jene Finsterniss diejenige sei, welche den 28sten (oder nach gregorianischem Kalender 22sten) Mai 585 v. Chr. stattfand. Plin. H. nat. II, 12, 53 setzt sie Ol. 48, 4 (, $58^4/_5$), 170 a. u. c., Eudemus b. Clemens Strom. I, 302, A um Ol. 50 (580—576), Eusebius in der Chronik Ol. 49, 3 ($58^2/_1$); sie denken mithin gleichfalls an diese zweite, bei Plinius am genauesten berechnete, Finsterniss. Um die gleiche Zeit (unter dem Archon Damasias, 586 v. Chr.) lässt Demetrius Phaler. b. Diog. 22 Thales und die andern sieben Weisen diesen Namen erhalten. Nach Diog. I, 38, welcher hierin ohne Zweifel Apollodor folgt, wäre Thales 78 Jahre alt geworden (Decker's Vorschlag S. 18 f., dafür 95 zu setzen, leuchtet mir nicht ein); nach Sosikrates (ebd.) 90, nach Ps.-Lucian (Macrob. 18) 100, nach Syncell. S. 213, C mehr als 100. Seinen Tod setzt Sosikrates a. a. O. Ol. 58; ebenso Euseb., Hieron. und Cyrill. a. d. a. O. Ueber seine Todesart und sein Grab finden sich unzuverlässige Angaben b. Diog. I, 39. II, 4. Plut. Sol. 12. Epigramme auf ihn Anthol. VII, 83 f. Diog. 34.

1) Herodot I, 170 sagt von ihm: Θάλεω ἀνδρὸς Μιλησίου, τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος, Clemens Strom. I, 302, C nennt ihn einfach Φοῖνιξ τὸ γένος, und nach Diog. I, 22 scheint er von irgend einer Seite für einen in Milet eingewanderten Phönicier ausgegeben worden zu sein. Diese Angabe beruht aber ohne Zweifel nur darauf, dass seine Vorfahren zu den böotischen Kadmeern gehörten, welche den kleinasiatischen Joniern beigemischt waren (Herodot I, 146. Strabo XIV, 1, 3. 12. S. 633. 636. Pausan. VII, 2, 7; nach dem letzteren hatte namentlich Priene einen starken Zuzug von thebanischen Kadmeern erhalten, so dass für diese Stadt sogar der Name Kadme vorkam; Καδμῖοι nennt auch Hellanikus b. Hesych. u. d. W. die Bewohner Priene's). Denn Diog. I, 22 sagt: ἦν τοίνυν ὁ Θαλῆς, ὡς μὲν Ἡρόδοτος καὶ Δοῦρις καὶ Δημόκριτός φησι, πατρὸς μὲν Ἐξαμίου, μητρὸς δὲ Κλεοβουλίνης, ἐκ τῶν Θηλιδῶν, οἵ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος, er erklärt also das Φοῖνιξ durch „Nachkomme des Kadmus“, und er folgt hiebei entweder Duris, oder schon Demokrit, also jedenfalls einer sehr achtbaren Quelle. Auch Herodot jedoch deutet mit dem ἀνέκαθεν an, dass nicht Thales selbst, sondern nur seine entfernteren Vorfahren, Phönicier gewesen seien. Ist aber Thales nur in diesem Sinn Φοῖνιξ, so gehört er, selbst wenn die Sage von der Einwanderung des Kadmus eine geschichtliche Grundlage haben sollte, doch seiner-

Mitbürgern erfreute, bürgt schon seine Stellung an der Spitze der sieben Weisen [1]; während aber dieser Zug zunächst nur auf jene praktische Tüchtigkeit und Lebensklugheit führen würde, von der auch sonst Beweise erzählt werden [2], hören wir zugleich auch, er habe sich durch mathematische und astronomische Kenntnisse ausgezeichnet [3], er sei es gewesen, welcher die Anfangsgründe

---

seits nur der griechischen, nicht der phönicischen Nationalität an. Ueber den Namen von Thales' Vater s. m. Decker S. 9.

[1] Vgl. S. 94. Timon b. Diog. I, 34. Cic. Legg. II, 11, 26. Acad. II, 37, 118. Bei Aristoph. Wolken 180. Vögel 1009. Plaut. Rud. IV, 3, 64. Bacch. I, 2, 14. Capt. II, 2, 124 steht Thales sprichwörtlich für einen grossen Weisen. Angebliche Aussprüche desselben b. Diog. I, 35 ff. Stob. Foril. III, 79, 5 u. ö. (s. d. Index). Plut. s. sap. conv. c. 9 u. ö.

[2] Nach Herodot I, 170 rieth er den Joniern vor ihrer Unterwerfung durch die Perser, sich zur Abwehr derselben zu einem Bundesstaat mit einheitlicher Centralregierung zu vereinigen; und nach Diog. 25 war er es, welcher die Milesier abhielt, sich durch Anschluss an Krösus die gefährliche Feindschaft des Cyrus zuzuziehen. Damit verträgt sich aber nicht und es lautet auch an sich nicht eben glaubwürdig, dass er, nach der Sage bei Herod. I, 75, den Krösus auf seinem Zuge gegen Cyrus begleitet, und ihm durch Anlegung eines Kanals die Ueberschreitung des Halys möglich gemacht habe. Noch unglaublicher ist es, dass Thales, der erste unter den sieben Weisen, jener unpraktische Grübler gewesen sei, als der er in einer bekannten Anekdote (Plato Theät. 174, A. Diog. 34 vgl. Arist. Eth. N. VI, 7. 1141, b, 3 u. a.) verspottet wird; mit dem Geschichtchen von den Oelpressen freilich (Arist. Polit. I, 11. 1259, a, 6. Hieron. b. Diog. I, 26. Cic. Divin. I, 49, 111), das diese Meinung widerlegen soll, steht es um nichts besser; um der Anekdote b. Plut. sol. anim. c. 16, S. 971 nicht zu erwähnen. Auch die Behauptung (Klytus b. Diog. 25), μονήρη αὐτὸν γεγονέναι καὶ ἰδιαστὴν, kann in dieser Allgemeinheit nicht richtig sein, und auf die Anekdoten über seine Ehelosigkeit b. Plut. qu. conv. III, 6, 3, 3. Sol. 6. 7. Diog. 26. Stob. Floril. 68, 29. 34 ist gleichfalls nicht viel zu geben.

[3] Thales ist einer von den gefeiertsten unter den alten Mathematikern und Astronomen, und schon Xenophanes hatte seiner in dieser Beziehung rühmend gedacht. Vgl. Diog. I, 23: δοκεῖ δὲ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὥς φησιν Εὔδημος ἐν τῇ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ· ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει· μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος. Phönix b. Athen. XI, 495, d: Θαλῆς γὰρ, ὅστις ἀστέρων ὀνήϊστος u. s. w. (wo jedoch andere ἀστέων lesen). Strabo XIV, 1, 7. S. 635: Θαλῆς . . . ὁ πρῶτος φυσιολογίας ἄρξας ἐν τοῖς Ἕλλησι καὶ μαθηματικῆς. Apulej. Flor. IV, 18 S. 88 Hild. Hippolyt. Refut. hær. I, 1. Prokl. in Eucl. 19 (s. folg. Anm.). Auf seine Geltung als Astronom bezieht sich auch die vor. Anm. berührte Anekdote bei Plato Theät. 174, A. Unter den

---

Beweisen seines Wissens auf diesem Gebiete, von denen erzählt wird, ist der bekannteste die oben berührte Voraussagung der Sonnenfinsterniss, welche während einer Schlacht zwischen den Heeren des Alyattes und Cyaxares (oder Astyages) eintrat (Herod. I, 74. Eudem. b. Clemens Strom. I, 302, A. Cic. Divin. I, 49. 12. Plin. H. nat. II, 12, 53; wohl aus diesem Anlass wird ihm überhaupt die Voraussagung und Erklärung von Sonnen- und Mondsfinsternissen zugeschrieben; so bei Diog. a. a. O. Eus. pr. ev. X, 14, 6. Augustin. Civ. D. VIII, 2. Plut. plac. II, 24. Stob. Ekl. I, 528. 560. Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 64, a, 1. 65, a, 30. Ammon. ebd. 64, a, 18. Schol. in Plat. Remp. S. 420 Bekk. Cic. Rep. I, 16. Theo in der aus Dercyllides entnommenen (von Anatolius in Fabric. Bibl. gr. III, 464 wiederholten) Stelle Astron. c. 40, S. 324 Mart. Der letztere sagt nach Eudemus: Θαλῆς δὲ [εὗρε πρῶτος] ἡλίου ἔκλειψιν καὶ τὴν κατὰ τὰς τροπὰς αὐτοῦ περίοδον [al. πάροδον] ὡς οὐκ ἴση ἀεὶ συμβαίνει. (Ueber diese auch sonst vorkommende Meinung vgl. m. Martin a. a. O. S. 48.) Hiemit theilweise übereinstimmend berichtet Diog. I, 24 f. 27: Thales habe τὴν ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πάροδον (der Sonne) entdeckt, und die Sonne für 720 Mal so gross erklärt, als der Mond; er, oder nach andern Pythagoras, habe zuerst bewiesen, dass die Dreiecke auf dem Kreisdurchmesser rechtwinklig seien (πρῶτον καταγράψαι κύκλου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον), er habe die Lehre von den σκαληνὰ τρίγωνα (Cobet: σκαλ. καὶ τρίγ.) und überhaupt die γραμμικὴ θεωρία ausgebildet, die Jahreszeiten bestimmt, das Jahr in 365 Tage getheilt, die Höhe der Pyramiden durch die Länge ihres Schattens gemessen (letzteres nach Hieronymus; das gleiche b. Plin. H. nat. XXXVI, 12, 82, etwas anders b. Plut. s. sap. conv. 2, S. 147); Kallimachus b. Diog. 22 lässt ihn das Sternbild des kleinen Bären zuerst bestimmen, was Theo in Arati phæn. 27. 39 und der Scholiast Plato's S. 420, Nr. 11 Bekk. wiederholt; Proklus giebt an, er solle zuerst bewiesen haben, dass der Durchmesser den Kreis halbirt (in Euclid. 44, o.), dass im gleichschenkligen Dreieck die Winkel an der Grundlinie gleich sind (ebd. 67, u.), dass die Scheitelwinkel einander gleich sind (ebd. 79 u. nach Eudemus), dass Dreiecke sich gleich sind, wenn sie je zwei Winkel und eine Seite gleich haben, und dass man mittelst dieses Satzes die Entfernung von Schiffen auf dem Meere messen könne (ebd. 92, gleichfalls nach Eudemus). Apulejus Flor. IV, 18. S. 88 H. lässt ihn *temporum ambitus*, *ventorum flatus*, *stellarum meatus*, *tonitruum sonora miracula*, *siderum obliqua curricula*, *solis annua reverticula* (die τροπαὶ, von denen auch Theo und Diog. a. a. d. O. und Schol. in Plat. S. 420 Bekk. redet) entdecken, ferner die Phasen und Verfinsterungen des Mondes, und eine Methode, um zu bestimmen, *quotiens sol magnitudine sua circulum*, *quem permeat*, *metiatur*. Stobäus legt ihm, neben später zu erwähnenden philosophischen und physikalischen Sätzen, die Eintheilung des Himmels in fünf Zonen (Ekl. I, 502. Plut. plac. II, 12, 1), die Entdeckung, dass der Mond von der Sonne beleuchtet werde (ebd. 556, Plut. plac. II, 28, 3 entsprechend), die Erklärung seiner monatlichen Verdunklung und seiner Verfinsterungen (560) bei. Plin. H. nat. XVIII, 25, 213 berichtet von ihm eine Annahme über das Siebengestirn, Theo in Arat. 172 eine über die Hyaden.

dieser Wissenschaften aus den östlichen und südlichen Ländern nach Griechenland verpflanzte [1]. Dass er die Reihe der alten

---

Nach Cic. Rep. I, 14 soll er die erste Himmelskugel verfertigt haben; nach Philostr. Apoll. II, 5, 3 hätte er von Mykale aus die Sterne beobachtet. Was an diesen Angaben thatsächlich ist, lässt sich freilich nicht mit Sicherheit ausmitteln; dass auch die Vorausbestimmung der Sonnenfinsterniss nicht geschichtlich sein kann, zeigt Martin in der Revue archéol. nouv. sér. Bd. IX (1864), 170 ff.; vgl. namentlich S. 181 f.

[1] Bei den Phöniciern, sagt Prokl. in Eucl. 19, o., sei die Arithmetik, bei den Aegyptern, aus Anlass der Nilüberschwemmungen, die Geometrie erfunden worden. Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην. καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο. Woher Proklus diese Nachrichten hat, giebt er nicht an, und ist es auch nicht unwahrscheinlich, dass Eudemus seine Quelle ist, so wissen wir doch weder, ob er seine ganze Mittheilung diesem Gelehrten entnommen hat, noch kennen wir die Gewährsmänner des Eudemus. Von der ägyptischen Reise des Thales, seinem Verkehr mit den dortigen Priestern, und den mathematischen Kenntnissen, die er ihnen verdankte, spricht auch Pamphile und Hieronymus b. Diog. 24. 27, der Verfasser des Briefs an Pherecydes ebd. 43, Plin. H. nat. XXXVI, 12, 82, Plut. De Is. 10, S. 354; s. sap. conv. 2, S. 146; plac. I, 3, 1. Clemens Strom. I, 300, D. 302. Jambl. v. Pyth. 12. Schol. in Plat. S. 420, Nr. 11 Bekk. u. a. (vgl. Decker a. a. O. S. 26 f.); mit dieser Annahme steht vielleicht eine ihm beigelegte Vermuthung über den Grund der Nilüberschwemmungen (Diodor I, 38. Diog. I, 37. Plut. plac. IV, 1. Seneca nat. qu. IV, 2, 22. Schol. in Apoll. Rhod. IV, 269) in Verbindung. Wenn es wahr ist, dass Thales Handel trieb (wie Plut. Sol. 2, Schl. mit einem φασὶν sagt), so könnte man annehmen, er sei zunächst durch seine Handelsreisen nach Aegypten geführt worden, habe dann aber die Gelegenheit zur Erweiterung seiner Kenntnisse benützt. Für vollständig erwiesen kann aber allerdings Thales' Anwesenheit in Aegypten nicht gelten, so möglich und selbst wahrscheinlich die Sache auch ist, weil wir die Ueberlieferung über dieselbe doch nicht weiter, als höchstens bis zu Eudemus hinauf verfolgen können, welcher von der angeblichen Thatsache immer noch dritthalbhundert bis dreihundert Jahre entfernt ist. Noch weniger beweist ein so spätes und unbestimmtes Zeugniss, wie das des Josephus c. Ap. I, 2, seine Bekanntschaft mit den Chaldäern, oder das der pseudoplutarchischen Placita I, 3, 1 die lange Dauer seines Aufenthalts in Aegypten. Lässt ihn gar ein Scholium (Schol. in Ar. 533, a, 18) als Lehrer des Moses nach Aegypten berufen werden, so ist diess für die Art, wie man in der byzantinischen Zeit und auch schon früher Geschichte machte, bezeichnend. Dass Thales ausser geometrischen und astronomischen Kenntnissen auch noch anderweitige, philosophische und physikalische Ansichten von den Orientalen entlehnt habe, sagt keiner unserer Zeugen, als etwa Jamblich und der Verfasser der Placita. Röth's Versuch aber (Gesch. d. abendl. Phil. II, a, 116 ff.), diese Thatsache aus der Verwandtschaft seiner Lehre mit der ägyptischen

Physiker eröffnete, sagt schon ARISTOTELES [1]), und diese Angabe erscheint auch ganz begründet. Er ist wenigstens der erste, von dem uns bekannt ist, dass er in allgemeiner Richtung nach den natürlichen Ursachen der Dinge gefragt hat, während sich die Früheren theils mit mythischer Kosmogonie, theils mit vereinzelter ethischer Reflexion begnügt hatten [2]). Diese Frage beantwor-

---

zu erweisen, löst sich in nichts auf, sobald man Thales nur das zuschreibt, was ihm mit Grund zugeschrieben werden kann.

1) Metaph. I, 3. 983, b, 20. Dass es nicht die griechische Philosophie überhaupt, sondern nur die jonische Physik ist, die hier auf Thales zurückgeführt wird, erinnert BONITZ z. d. St. mit Recht. Nur vermuthungsweise sagt THEOPHRAST b. SIMPL. Phys. 6, a, m, es werde wohl auch vor Thales Naturforscher gegeben haben, deren Namen aber der seinige in Vergessenheit gebracht habe. Dagegen bemerkt PLUT. Solon c. 3, Schl., Thales sei unter seinen Zeitgenossen der einzige, welcher seine Forschung auf andere, als praktische Fragen, ausgedehnt habe (περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ). Aehnlich STRABO (s. S. 167, 3). HIPPOLYT. Refut. hær. I, 1. DIOG. I, 24. Die Behauptung des TZETZES (Chil. II, 869. XI, 74), er habe den Pherecydes zum Lehrer gehabt, ist ohne alles Gewicht, und wird durch die Chronologie widerlegt.

2) Dass jedoch Thales seine Ansichten noch nicht in Schriften niedergelegt hatte (DIOG. I, 23. 44. ALEX. in Metaph. I, 3. S. 21 Bon. THEMIST. Or. XXVI, 317, B. SIMPL. De an. 8, a, o. vgl. PHILOP. De an. C, 4 unt. GALEN in Hipp. de nat. hom. I, 25, Schl. T. XV, 69 Kühn), müssen wir schon desshalb annehmen, weil ARISTOTELES (Metaph. I, 3. 983, b, 20 ff. 984, a. 2. De cœlo II, 13. 294, a, 28. De an. I, 2. 405, a, 19. c. 5. 411, a, 8. Polit. I, 11. 1259, a, 18 vgl. SCHWEGLER z. Metaph. I, 3) immer nur nach unsicherer Ueberlieferung oder eigener Vermuthung von ihm redet, ebenso EUDEMUS b. PROKL. in Eucl. 92; wenn RÖTH Gesch. d. abendl. Phil. II, a, 111 die Aechtheit der thaletischen Schriften aus ihrer Uebereinstimmung mit den Sätzen erschliesst, welche Thales beigelegt werden, so ist diess mehr als seltsam: denn für's erste hält er selbst von jenen Schriften nur zwei für ächt, über deren Inhalt nicht das geringste überliefert ist, die ναυτικὴ ἀστρολογία und die Schrift περὶ τροπῆς; und sodann liegt doch am Tage, dass Ueberlieferungen über die Lehre des Thales ebensogut aus unterschobenen Schriften entnommen, wie andererseits von den Verfassern solcher Schriften benützt werden konnten. Unter den Werken, welche Thales beigelegt wurden, scheint die ναυτικὴ ἀστρονομία, deren DIOG. 23. SIMPL. Phys. 6, a, m erwähnt, das älteste gewesen zu sein. Nach Simpl. wäre sie seine einzige Schrift gewesen, Diog. bemerkt, sie werde für ein Werk des Samiers Phokus gehalten. Nach PLUT. Pyth. orac. 18, S. 402, der sie für ächt hält, war sie in Versen geschrieben; sie scheint auch mit den bei DIOG. 34 genannten ἔπη gemeint zu sein. Ob das von SUID. Θαλ. unserem Philosophen beigelegte Gedicht περὶ μετεώρων von ihr verschieden ist, oder nicht, lässt sich nicht ausmachen. Zwei weitere Schriften, welche von manchen für seine einzigen erklärt wurden,

tete er nun dahin, dass er im Wasser den Stoff aufzeigte, aus dem alles bestehen, und aus dem es entstanden sein sollte [1]). Ueber die | Gründe dieser Annahme war schon den Alten nichts durch geschichtliche Ueberlieferung bekannt; Aristoteles [2]) bemerkt zwar, Thales möge zu derselben durch die Beobachtung geführt worden sein, dass die Nahrung aller Thiere feucht ist, und dass alle aus Samenfeuchtigkeit entstehen, aber er bezeichnet diess ausdrücklich als seine eigene Vermuthung; erst spätere minder genaue Schriftsteller geben diese Vermuthung als Thatsache, und fügen die weiteren Gründe hinzu, dass auch die Pflanzen aus dem Wasser und selbst die Gestirne aus den feuchten Dünsten ihre Nahrung ziehen, dass das absterbende vertrockne, dass das

---

περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας, führt Diog. 23 vgl. Suid. an; ein Werk π. ἀρχῶν, dessen Unächtheit aber schon durch seine eigene Mittheilung ausser Zweifel gestellt wird, der angebliche Galen In Hippocr. De humor. I, 1. 1. Bd. XVI, 37 K. An die Aechtheit der von Diog. 35 angeführten Verse (über welche Decker S. 46 f. z. vgl.) und vollends der Briefchen ebd. 43 f. ist auch nicht zu denken. Auf welche von diesen Schriften sich die Behauptung Augustin's Civ. D. VIII, 2, dass Thales Lehrschriften hinterlassen habe, sammt der zweifelnden Berührung thaletischer Bücher bei Joseph. c. Apion. I, 2, und den Anführungen bei Seneca nat. qu. III, 13, 1. 14, 1. IV, 2, 22. VI, 6, 1. Plut. plac. I, 3. IV, 1. Diodor I, 38. Schol. in Apoll. Rhod. IV, 269 bezieht, ist unerheblich.

[1] Arist. Metaph. I, 3. 983, b, 20: Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν [sc. στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων]. Cic. Acad. pri. II, 37, 118: *Thales ... ex aqua dixit constare omnia*, und viele andere (ein Verzeichniss derselben bei Decker S. 64). Wenn sich hiefür (bei Stob. Ekl. I, 290, und fast wörtlich gleich bei Justin Coh. ad Gr. c. 5. Plut. pl. ph. I, 3, 2) auch der Ausdruck findet: ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ, ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι, so ist auch diess aus Aristoteles geflossen, welcher kurz vor den eben angeführten Worten sagt, die Mehrzahl der älteren Philosophen kenne nur materielle Gründe: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον .. τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Aristoteles ist also in Wahrheit unsere einzige Quelle für die Kenntniss des thaletischen Satzes.

[2] A. a. O. Z. 22: λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾷν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν . . . καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. Unter dem θερμὸν darf man aber nicht (wie Brandis I, 114) das Warme überhaupt mit Einschluss der Gestirne (s. folg. Anm.) verstehen, sondern es bezieht sich auf die Lebenswärme in den Thieren, auf welche das πάντων durch den Zusammenhang beschränkt wird.

Wasser das bildsamste und das allumfassende sei [1]), dass Ein Urstoff angenommen werden müsse, weil sich sonst der Uebergang der Elemente in einander nicht erklären liesse, und dieser bestimmte Urstoff, weil alles durch Verdünnung und Verdichtung daraus werde [2]). Um so weniger können wir etwas | bestimmteres darüber aussagen: es ist möglich, dass den milesischen Philosophen solche Erwägungen geleitet haben, wie sie Aristoteles vermuthet, er kann namentlich von der Beobachtung ausgegangen sein, dass alles Lebendige aus einer Flüssigkeit entsteht und bei der Verwesung wieder zerfliesst, er kann aber auch durch andere Wahrnehmungen, wie die Entstehung festen Landes durch Anschwemmung, die befruchtende Kraft des Regens und der Flüsse, die zahlreiche thierische Bevölkerung der Gewässer, zu seiner Annahme veranlasst worden sein, und neben derartigen Bemerkungen können die alten Sagen vom Chaos und vom Göttervater Okeanos Einfluss auf ihn gehabt haben; wie es sich hiemit verhielt, lässt sich nicht ausmitteln. Ebensowenig können wir angeben, ob er sich das Wasser als Urstoff unendlich gedacht hat; denn die Aussage des Simplicius hierüber [3]) ist sichtbar nur aus der aristotelischen Stelle, die er eben erläutert [4]), geflossen, diese selbst aber nennt nicht blos den Thales nicht, sondern sie behauptet überhaupt nicht, dass einer von denen, welche das Wasser für den Grundstoff hielten, diesem Element die Eigenschaft der Unendlichkeit ausdrücklich beigelegt habe [1]). Jedenfalls würden wir aber in diesem Fall eher an Hippo (s. u.), als an Thales, zu denken haben, da die Unendlichkeit des Urstoffs sonst immer als eine Bestimmung betrachtet wird, die Anaximander zuerst aufgestellt habe; Thales hat sich wohl diese Frage überhaupt noch nicht vorgelegt.

---

[1]) Plut. Plac. I, 3, 2 f. (ebenso bei Eus. pr. ev. XIV, 14, 1, und wesentlich gleichlautend Stob. a. a. O.). Alex. zu Metaph. 983, b, 18. Philop. Phys. A, 10, o. De an. A, 4, u. Simpl. Phys. 6, a. 8, a unt. De cœlo 273, b, 36 Karst. Schol. in Arist. 514, a, 26. Dass auch Simplicius hier nur eigener oder fremder Muthmassung folgt, dass sich die spätere Berufung auf Theophrast auf die angeblichen Beweisgründe des Thales nicht beziehen lässt, dass wir mithin durchaus kein Recht haben, aus der vermeintlichen Uebereinstimmung des Aristoteles und Theophrast (mit Brandis I, 111 f.) auf das Dasein zuverlässiger Nachrichten über die thaletische Beweisführung zu schliessen, ist schon von Ritter I, 210 und Krische (Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 36) gezeigt worden.

[2]) So Galen De elem. sec. Hippocr. I, 4. T. I, 444. 442. 484 von Thales, Anaximenes, Anaximander und Heraklit gemeinschaftlich; in Wahrheit hat aber erst Diogenes von Apollonia (s. u.) die Einheit des Urstoffs aus der Umwandlung der Elemente bewiesen.

[3]) Phys. 105, b, m.: οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ u. s. w.

[4]) Phys. III, 4. 203, a, 16: οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων

Von dem Wasser, als dem Urstoff, soll Thales die Gottheit, oder den Geist unterschieden haben [2]), welcher den Urstoff durchdringe | und aus ihm die Welt bilde [3]). Allein Aristoteles [4]) läugnet ausdrücklich, dass die alten Physiologen, unter denen Thales obenan steht, die bewegende Ursache vom Stoff unterschieden, oder dass ein anderer, als Anaxagoras, und vielleicht auch schon Hermotimus, die Lehre vom weltbildenden Verstand aufgebracht habe. Wie wäre diess möglich, wenn ihm schon von Thales bekannt war, dass er Gott die Vernunft der Welt nannte? Hat aber Aristoteles davon nichts gewusst, so dürfen wir überzeugt sein, dass das, was die Späteren darüber zu wissen behaupten, nicht aus der geschichtlichen Ueberlieferung herstammt. Und da nun überdiess die Lehre, welche sie dem Milesier beilegen, mit der stoischen Theologie ganz übereinstimmt, da selbst der Ausdruck bei Stobäus der stoischen Terminologie entnommen zu sein scheint [1]), da noch Clemens von Alexandria [2]) und Augustin [3]) bestimmt behaupten, weder Thales noch die nachfolgenden Physiker haben Gott oder den göttlichen Geist für den Welturheber gehalten, sondern erst Anaxagoras habe diess gethan, so können wir die entgegengesetzte Annahme mit aller Sicherheit für ein Missverständniss der nacharistotelischen Zeit erklären, dessen Quelle sich uns sogleich in einigen aristotelischen Stellen | zeigen wird. Dass Thales persönlich an keinen Gott und an keine Götter geglaubt habe, folgt hieraus natürlich entfernt nicht; wenn ihm jedoch der Satz in den Mund gelegt wird [4]), Gott sei das älteste, denn er sei ungeworden, so ist auch diese Ueberlieferung nicht sehr glaubwürdig. Denn theils ist der Ausspruch um nichts besser verbürgt, als die unzähligen andern Apophthegmen der sieben Weisen, und dem Thales ist er wohl ursprünglich in irgend einer derartigen Spruchsammlung mit derselben Willkühr, wie anderen anderes, beigelegt worden; theils wird sonst immer Xenophanes als der erste bezeichnet, der die Gottheit im Gegensatz

---

[1] Es handelt sich nämlich a. a. O. nicht darum, ob der Grundstoff unendlich ist, sondern darum, ob das Unendliche Prädikat eines von ihm verschiedenen Körpers ist, oder ob es, wie von Plato und den Pythagoreern, für etwas selbstständiges und fürsichbestehendes gehalten wird; Arist. sagt also nicht: alle Physiker setzen den Urstoff unendlich, sondern: alle geben dem Unendlichen irgend ein Element zum Substrat, und diess konnte er sagen, wenn auch einzelne der Unendlichkeit des Urwesens gar nicht ausdrücklich erwähnt hatten: das ἅπαντες wird durch den Zusammenhang auf diejenigen Physiker beschränkt, welche überhaupt ein ἄπειρον kennen.

[2] Cic. N. De. I, 10, 25: *Thales ... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret*, eine Angabe, die nach Krische's treffender Wahrnehmung (Forschungen 39 f.) ganz dasselbe besagt, und in letzter Beziehung wahrscheinlich aus der gleichen Quelle geflossen ist, wie der Bericht des Stobäus Ekl. I, 56: Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεὸν, und der gleichlautende bei Plut. plac. I, 7, 11 (wonach auch b. Eus. pr. ev. XIV, 16, 5 wohl nicht mit Gaisford zu lesen ist: Θαλῆς τὸν κόσμον εἶναι θεὸν, sondern: νοῦν τοῦ κόσμου θεόν.). Athenag. Supplic. c. 21. Galen hist. phil. c. 8 S. 251 Kühn.

[3] Cic. a. a. O. vgl. mit Stob. a. a. O. τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ. Philop. De an. C, 7, u.: Thales solle gesagt haben, ὡς ἡ πρόνοια μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ οὐδὲν αὐτὴν λανθάνει.

[4] Metaph. I, 3. 984, a, 27. b, 15.

---

1) Als die *mens universi* wird Gott z. B. von Seneca nat. qu. prol. 13 bezeichnet; als der *spiritus permeator universi* von Kleanthes b. Tertull. Apologet. 21, als δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης b. Stob. Ekl. I, 178, als der νοῦς, der alles durchdringe (διήκειν), bei Diog. VII, 138.

2) Strom. II, 364, C vgl. Tert. c. Marc. I, 13: *Thales aquam (Deum pronuntiavit).*

3) Civ. D. VIII, 2.

4) Plut. sap. conv. c. 9. Diog. I, 35. Stob. Ekl. I, 54; denselben Sinn hat aber gewiss auch die Angabe des Clemens Strom. V, 595, A (und Hippolyt. Refut. hær. I, 1), in der Krische S. 38 ohne Grund einen richtigeren Ausdruck sieht, Thales habe auf die Frage: τί ἐστι τὸ θεῖον; geantwortet: τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον, denn da sofort ein weiterer angeblicher Ausspruch des Thales über die göttliche Allwissenheit angeführt wird (der gleiche, welchen auch Diog. 36. Valer. Max. VII, 2, 8 giebt), so hat das unpersönliche θεῖον hier dieselbe Bedeutung, wie das persönliche θεός. — Dass Tertull. Apologet. c. 46 die Erzählung Cicero's (N. D. I, 22, 60) über Hiero und Simonides auf Krösus und Thales überträgt, ist blosses Versehen.

gegen den hellenischen Volksglauben für ungeworden erklärte. Ungleich wahrscheinlicher ist die Angabe [1]), Thales habe gelehrt, dass alles voll von Göttern sei; wenn diess jedoch dahin ausgelegt wird, dass er dabei an eine Verbreitung der Seele durch das Weltganze gedacht habe, so zeigt das vorsichtige „vielleicht“ des Aristoteles zur Genüge, wie wenig sich diese Erklärung auf Ueberlieferung stützt, und wir gehen gewiss nicht zu weit, wenn wir annehmen, nicht blos die Späteren, sondern schon Aristoteles habe nach seiner Weise dem alten Philosophen Vorstellungen zugetraut, die wir von ihm noch nicht erwarten dürfen. Dass er sich alle Dinge lebendig gedacht, alle wirkenden Kräfte nach Analogie der menschlichen Seele personificirt hat, diess allerdings ist zum voraus wahrscheinlich, weil es jener phantasievollen Naturanschauung gemäss ist, die der wissenschaftlichen Naturforschung überall, und so namentlich auch bei den Griechen, vorangeht; und es ist insofern ganz glaublich, dass er, wie ARISTOTELES sagt [2]), dem Magnet wegen seiner Anziehungskraft eine Seele beilegte, d. h. dass er ihn für ein lebendiges Wesen hielt. Ebenso dachte er sich ohne Zweifel auch seinen Urstoff lebendig, so dass er, wie das alte Chaos, durch sich selbst, ohne Dazwischenkunft eines weltbildenden Geistes, die Dinge erzeugen konnte. Auch das entspricht der altgriechischen Denkweise auf's beste, wenn er in den Naturkräften gegenwärtige Gottheiten und in dem Leben der Natur den Beweis sah, dass sie mit Göttern erfüllt sei. Dass er dagegen die einzelnen Naturkräfte und die Seelen der einzelnen Wesen in die Vorstellung der Weltseele zusammengefasst hat, lässt sich nicht annehmen; denn diese Vorstellung setzt voraus, dass die unendliche Vielheit der Erscheinungen in dem Begriffe der Welt zur Einheit verknüpft, und die wirkende Kraft nicht

---

1) ARIST. De an. I, 5. 411, a, 7: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. DIOG. I, 27: τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη, ebenso STOB. s. o. 173, 3. Derselbe Satz wird dann auch (CIC. legg. II, 11, 26) moralisch gewendet.

2) De an. I, 2. 405, a, 19: ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. DIOG. I, 24: Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτον καὶ τοῖς ἀψύχοις διδόναι ψυχὰς τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου. Vgl. STOB. Ekl. I, 758: Θαλῆς καὶ τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα.

blos in den Einzelwesen, wo diess auch der einfacheren Vorstellungsweise näher liegt, sondern im Weltganzen überhaupt, vom Stoff unterschieden und dem menschlichen Geist analog gedacht wird. Ueber diese erste, dürftige Philosophie scheinen beide Bestimmungen hinauszugehen, und da wir ohnedem durch die geschichtlichen Zeugnisse nicht berechtigt sind, sie Thales beizulegen [1]), so ist zu vermuthen, dieser Philosoph habe sich seinen Urstoff zwar lebendig und zeugungskräftig gedacht, er habe auch den Götterglauben seines Volkes getheilt und auf die Naturbetrachtung angewandt, von einer Weltseele dagegen und von einem den Stoff durchdringenden weltbildenden Geiste habe er noch nichts gewusst [2]).

Ueber die Art, wie die Dinge aus dem Wasser entstanden, scheint sich Thales noch nicht erklärt zu haben. Aristoteles sagt zwar, diejenigen Physiker, welche Einen qualitativ bestimmten Urstoff haben, lassen die Dinge aus demselben durch Verdünnung und Verdichtung entstehen [3]); aber daraus folgt nicht, dass alle diese Philosophen ohne Ausnahme sich ausdrücklich in diesem Sinn ausgesprochen hatten [4]), sondern Aristoteles konnte sich ganz wohl so ausdrücken, wenn auch nur die Mehrzahl derselben sich dieser Ableitung bedient hatte, und eben diese ihm unter jener Voraussetzung die folgerichtigste zu sein schien. Erst SIMPLICIUS [5]) fasst Thales in dieser Beziehung ausdrücklich mit Anaximenes zusammen; aber er hat hiebei nicht blos Theophrast gegen sich, sondern er sagt uns auch selbst, dass er seine Angabe nur aus der allgemeinen Fassung der aristotelischen Worte erschlossen hat [1]), und einen andern Grund hat auch die übereinstimmende Annahme Galen's [2]), welche ohnedem in verdächtigem Zusammenhang steht, und einiger andern [3]) gewiss nicht. Das wahrscheinlichste ist daher immer, dass Thales auch diese Frage noch nicht in's Auge gefasst, sondern sich bei der unbestimmten Vorstellung der Entstehung oder Erzeugung aus dem Wasser beruhigt hat.

---

[1]) Denn die Angabe PLUTARCH's plac. II, 1, 2: Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἕνα τὸν κόσμον, kann natürlich für kein geschichtliches Zeugniss gelten.

[2]) Nach dem obigen ist auch die Frage zu beantworten, welche im vorigen Jahrhundert lebhaft verhandelt, jetzt so ziemlich verschollen ist, ob Thales Theist oder Atheist gewesen sei. Das richtige ist ohne Zweifel, dass er keines von beidem war, weder in seinem religiösen Glauben, noch in seiner philosophischen Ansicht, denn jener ist griechischer Polytheismus, diese pantheistischer Hylozoismus.

[3]) Phys. I, 4, Anf.: ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον . . . τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες . . . οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησιν u. s. w.

[4]) Heraklit z. B. liess die Dinge aus dem Urfeuer nicht durch Verdünnung und Verdichtung entstehen, sondern durch Verwandlung.

[5]) Phys. 39, a, o.: καὶ οἱ ἓν δὲ καὶ κινούμενον τὴν ἀρχὴν ὑποθέμενοι, ὡς Θαλῆς καὶ 'Αναξιμένης, μανώσει καὶ πυκνώσει τὴν γένεσιν ποιοῦντες u. s. w. Aehnlich

Was uns sonst über die Lehre unseres Philosophen erzählt wird, ist theils nur vereinzelte empirische Beobachtung oder Vermuthung, theils ist es zu schlecht beglaubigt, als dass wir darauf bauen könnten. Das letztere gilt nicht blos von den mancherlei mathematischen und astronomischen Entdeckungen und den ethischen Sinnsprüchen, die ihm zugeschrieben werden [4]), von der Behauptung [5]), dass die Gestirne erdartige glühende Massen seien, dass der Mond sein Licht von der Sonne erhalte [6]) u. dgl., sondern auch von den philosophischen Lehren über die Einheit der Welt [7]), die unendliche Theilbarkeit und Veränderlichkeit der Ma-

---

310, a, u. Pseudoalex. zu Metaph. 1042, b, 33. S. 518, 7 Bon. und der Ungenannte Schol. in Arist. 516, a, 14. b, 14.

[1] Simpl. Phys. 32, a, u.: ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου [Ἀναξιμένους] Θεόφραστος ἐν τῇ Ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν. (Diese Aussage ist übrigens auf die ältern Jonier zu beschränken, denn Diogenes schrieb auch Theophrast die Verdünnung und Verdichtung zu, s. u.) δῆλον δὲ ὡς καὶ οἱ ἄλλοι τῇ μανότητι καὶ πυκνότητι ἐχρῶντο, καὶ γὰρ Ἀριστοτέλης περὶ πάντων τούτων εἶπε κοινῶς u. s. w.

[2] S. o. S. 172, 2.

[3] Hippol. Refut. I, 1. Arnob. adv. nat. II, 10. Philop. Phys. C, 1, u. 14, u., welcher Thales an beiden Stellen so vollständig mit Anaximenes verwechselt, dass er ihm die Luft als Urstoff zuschreibt.

[4] Vgl. S. 95. 167, 3.

[5] Plut. Plac. II, 13, 1. Achill. Tat. Isag. c. 11.

[6] Plut. Plac. II, 28, 3. — Plut. conv. sap. c. 15 (ὡς δὲ Θαλῆς λέγει, τῆς γῆς ἀναιρεθείσης σύγχυσιν τὸν ὅλον ἕξειν κόσμον) gehört kaum hieher, da das plutarchische Gastmahl keine geschichtliche Schrift ist; die Meinung ist übrigens ohne Zweifel nur: die Vernichtung der Erde würde (nicht: sie werde dereinst) eine Zerstörung der ganzen Welt zur Folge haben.

[7] Plut. Plac. II, 1, 2.

terie [1]), die Undenkbarkeit des leeren Raums [2]), die Vierzahl der Elemente [3]), die Mischung der Stoffe [4]), die Natur und die Unsterblichkeit der Seele [5]), die Dämonen und Heroën [6]). Alle diese Angaben stammen von so unzuverlässigen Zeugen, und die meisten derselben stehen mit glaubwürdigeren Nachrichten mittelbar oder unmittelbar so sehr im Widerspruch, dass wir ihnen nicht den geringsten Werth beilegen können. Glaublicher ist, was Aristoteles [7]) als Ueberlieferung mittheilt, dass Thales gemeint habe, die Erde schwimme auf dem Wasser, denn es würde diess zu ihrer Entstehung aus dem Wasser sehr gut passen, und auch an ältere kosmologische Vorstellungen sich leicht anschliessen; und hiemit liesse sich auch die weitere Angabe [8]) verbinden, dass er die Erdbeben von der Bewegung jenes Wassers hergeleitet habe. Indessen scheint sich die letztere nur auf eine von den Schriften zu | gründen, welche unserem Philosophen unterschoben worden waren. Besser beglaubigt ist die Aussage des Aristoteles;

---

1) Plut. Plac. I, 9, 2. Stob. Ekl. I, 318. 348.

2) Stob. I, 378, wo die von Röth abendl. Phil. II, b, 7 empfohlene ältere Lesart ἐπέγνωσαν schon sprachlich unannehmbar ist.

3) Diese setzt das Bruchstück der unächten Schrift π. ἀρχῶν bei Galen (oben S. 170, 1) und vielleicht nach ihm Heraklit Alleg. hom. c. 22 in der Art voraus, dass die vier Elemente ausdrücklich auf das Wasser zurückgeführt werden; dass aber erst Empedokles die Vierzahl der Grundstoffe festgestellt hat, wird später gezeigt werden.

4) Stob. I, 368 — in der Parallelstelle der plutarchischen Placita I, 17, 1 ist Thales nicht genannt, sondern es heisst nur: οἱ ἀρχαῖοι, was offenbar richtiger und wohl das ursprünglich plutarchische ist.

5) Nach Plut. plac. IV, 2, 1. Nemes. nat. hom. c. 2. S. 28 hätte er die Seele als φύσις ἀεικίνητος ἢ αὐτοκίνητος bezeichnet, nach Theodoret gr. aff. cur. V, 18. S. 72 als φύσις ἀκίνητος (wenn nicht auch hier ἀεικίν. zu lesen ist), eine Unterschiebung späterer Bestimmungen, welche ohne Zweifel durch die oben (175, 2) angeführte aristotelische Aeusserung veranlasst ist. Tertull. De an. c. 5 legt ihm und Hippo den Satz bei, dass die Seele aus Wasser bestehe; Philop. De an. C, 7, u. beschränkt diese Behauptung auf Hippo, während er sie ebd. A, 4, u. ausser ihm auch Thales zuschreibt. Dass er zuerst den Unsterblichkeitsglauben aufgebracht habe, sagt Chörilus bei Diog. I, 24 und Suidas Θαλ.

6) Athenag. Supplicat. c. 23. Plut. plac. I, 8.

7) Metaph. I, 3. 983, b, 21. De cœlo II, 13. 294, a, 29.

8) Plut. plac. III, 15, 1. Hippol. Refut. hær. I, 1. Sen. nat. qu. VI, 6. III, 14. Der letztere scheint sich dabei auf eine pseudothaletische Schrift zu beziehen.

doch erhalten wir auch durch sie über das Ganze der thaletischen Lehre wenig Aufschluss[1]. Alles, was wir von ihr wissen, lässt sich daher im wesentlichen auf den Satz zurückführen, dass das Wasser der Stoff sei, aus dem alles entstanden ist und besteht. Welches dagegen die Gründe waren, die Thales zu dieser Annahme bestimmt haben, darüber sind uns nur Vermuthungen möglich, und wie er sich die Entstehung der Dinge aus dem Wasser näher vorgestellt hat, wissen wir gleichfalls nicht sicher; das wahrscheinlichste ist jedoch, dass er sich den Urstoff, wie die Natur überhaupt, belebt dachte, übrigens aber bei dem unbestimmten Begriff der Entstehung oder Erzeugung stehen blieb, ohne dieselbe durch Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs vermittelt zu setzen.

So dürftig und unscheinbar diess aber noch ist, so war es doch von der äussersten Wichtigkeit, dass einmal überhaupt der Versuch gemacht war, die Erscheinungen aus einem gemeinsamen natürlichen Grund zu erklären, und so sehen wir denn an Thales eine Reihe weiterer Forschungen sich anschliessen, und schon seinen nächsten Nachfolger zu reicheren Bestimmungen fortgehen.

2. Anaximander[2].

Wenn Thales das Wasser für den Grundstoff von allem erklärt hatte, so bezeichnete Anaximander[3] als dieses ursprüng-

---

1) Dagegen spricht schon diese Annahme gegen die Behauptung (Plut. plac. III, 10), er habe die Erde für kugelförmig gehalten; eine Annahme, welche noch Anaximander und Anaximenes, ja noch Anaxagoras und Diogenes fremd ist.

2) Schleiermacher Ueber Anaximandros (v. J. 1811; jetzt Werke, zur Philos., II, 171 ff.). Die Abhandlung von Lyng Om den ioniske Naturphilosophi, især Anaximander's (Abdruck aus den Vid.-Selskabets Forhandlinger for 1866) bedaure ich nicht benützen zu können, weil mir ihre Sprache fremd ist.

3) Anaximander, ein Mitbürger, nach späterer Vorstellung (Sext. Pyrrh. III, 30. Math. IX, 360. Hippolyt. Refut. hær. I, 6. Simpl. Phys. 6, a, m. Suid. u. d. W.; das gleiche besagt aber auch der Ausdruck ἑταῖρος b. Simpl. De cœlo 273, b, 38. Schol. in Arist. 514, a, 28. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 1, *sodalis* b. Cic. Acad. II, 37, 118, γνώριμος b. Strabo I, 1, 11. S. 7, wie denn das letztere wirklich XIV, 1, 7 S. 635 mit μαθητὴς vertauscht ist) Schüler und Nachfolger des Thales, war nach Apollodor's Berechnung (Diog. II, 2) Ol. 58, 2 (54$^6/_7$ v. Chr.) 64jährig gestorben, so dass demnach seine Geburt Ol. 42, 2

liche das | Unendliche oder das Unbegrenzte [1]). Unter dem Unendlichen verstand er aber hiebei [2]) nicht, wie Plato und die Pythagoreer, ein unkörperliches Element, dessen Wesen in nichts anderem bestände, als eben in der Unendlichkeit, sondern die unendliche Materie: das Unendliche ist nicht Subjektsbegriff, sondern Prädikat. Denn für's erste sagt Aristoteles [3]), dass alle Physiker vom Unendlichen nur in diesem Sinn reden, zu den Physikern hat er aber unsern Philosophen ganz unstreitig gerechnet [4]). Sodann hat Anaximander, nach den einstimmigen Berichten jüngerer Schriftsteller [5]), seine Annahme vornehmlich daraus bewiesen,

---

(612 v. Chr.) oder wie Hippolyt. Refut. I, 6 will, Ol. 42, 3 fallen würde. Ol. 58 lässt ihn Plin. H. nat. II, 8, 31 die Schiefe des Zodiakus entdecken. Die Zuverlässigkeit dieser Angaben können wir aber freilich nicht beurtheilen. Ueber Anaximander's Leben ist nichts weiter bekannt, doch weist die Nachricht (Aelian. V. H. III, 17), dass er Führer der milesischen Kolonie in Apollonia gewesen sei, auf eine angesehene Stellung in seiner Vaterstadt. Sein Buch περὶ φύσεως wird als die erste philosophische Schrift der Griechen bezeichnet (Diog. II, 2. Themist. orat. XXVI, S. 317, C, wenn Clemens Strom. I, 308, C dasselbe von Anaxagoras sagt, verwechselt er ihn offenbar mit Anaximander), Brandis bemerkt aber I, 125 mit Recht, nach Diog. a. a. O. müsse es schon zu Apollodor's Zeit selten gewesen sein, und Simplicius könne es nur aus Anführungen bei Theophrast u. a. gekannt haben. Dass Suidas u. d. W. mehrere Schriften unseres Philosophen nennt, ist ohne Zweifel ein Missverständniss, dagegen wird ihm eine Erdtafel (Diog. a. a. O. Strabo a. a. O., nach Eratosthenes. Agathemerus Geogr. Inf. 1) beigelegt. Eudemus b. Simpl. De cœlo 212, a, 12. (Schol. in Arist. 497, a, 10) sagt, er sei der erste, welcher die Grösse und die Entfernungen der Gestirne zu bestimmen versucht habe. Auch die Erfindung der Sonnenuhr wird von Diog. II, 1. Eus. pr. ev. X, 14, 7 Anaximander, von Plin. Hist. n. II, 76, 187 dagegen Anaximenes zugeschrieben; beiden wohl mit Unrecht, da sie nach Herod. II, 109 von den Babyloniern zu den Griechen kam; doch mag es sein, dass einer von ihnen in Sparta die erste Sonnenuhr aufstellte, welche man hier zu sehen bekam.

[1] Arist. Phys. III, 4. 203, b, 10 ff. Simpl. Phys. 6, a, unt. und unzählige andere, s. d. folgenden Anmerkk.

[2] Wie Schleiermacher a. a. O. S. 176 f. erschöpfend gezeigt hat.

[3] Phys. III, 4. 203, a, 2: πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων [τὸ ἄπειρον], οἱ μὲν ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον . . . οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων.

[4] M. vgl. a. a. O. S. 203, b, 13 s. u.

[5] Cic. Acad. II, 37, 118. Simpl. De cœlo 273, b, 38. Schol. 514, a, 28.

dass nur das Unendliche in den fortwährenden Erzeugungen sich nicht erschöpfe; eben diesen Grund führt aber Aristoteles [1]) als einen Hauptbeweis für die Behauptung eines unendlichen körperlichen Stoffes an, und zwar da, wo er es mit der Ansicht zu thun hat, in welcher wir wirklich Anaximander's Lehre erkennen werden, dass das Unendliche ein von den bestimmten Elementen verschiedener Körper sei. Wenn es endlich in Frage steht, wie unser Philosoph sein Unendliches näher bestimmt habe, so sind doch alle Berichterstatter über seine Körperlichkeit einverstanden, und auch unter den aristotelischen Stellen, die sich möglicherweise auf ihn beziehen können, und von denen sich die eine oder die andere auf ihn beziehen muss, ist keine, die sie nicht voraussetzte [2]). Dass er demnach mit dem Unendlichen einen der Masse nach unendlichen Stoff bezeichnen wollte, kann keinem Zweifel unterliegen, und ebendaher werden wir uns wohl auch den Ausdruck ἄπειρον zu erklären haben [3]). Was ihn aber zu dieser Bestimmung über den Urstoff veranlasst hat, das war nach dem obigen vor allem die Erwägung, der Urstoff müsse unendlich sein, wenn es möglich sein solle, dass immer neue Wesen daraus hervorgehen. Dass diess kein bündiger Beweis ist, konnte Aristoteles (a. a. O.) allerdings leicht zeigen, aber dem ungeübten Denken der ersten Philosophen mochte er vollkommen genügend erscheinen, und auch wir werden wenigstens das zugeben müssen,

---

Philop. Phys. L, 12, m. Plut. plac. I, 3, 4 und gleichlautend Stob. Ekl. I, 292: λέγει οὖν· διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη.

[1]) Phys. III, 8. 208, a, 8: οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν, vgl. c. 4. 203, b, 18 und Plut. a. a. O.

[2]) Wenn daher bei Simpl. Phys. 32, b, o. in unserem Text steht: ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ ὄντι ἀσώματι ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος, so kann für ἀσώματι statt des von Schleiermacher a. a. O. 178 vorgeschlagenenen σώματι nur dann (mit Brandis gr.-röm. Phil. I, 130) ἀσωμάτῳ gelesen werden, wenn Simpl. hier unter dem ἀσώματον dasjenige verstand, was noch zu keinem bestimmten Körper gestaltet ist. Mir gefällt aber σώματι besser.

[3]) Wie diess namentlich daraus erhellt, dass die Unendlichkeit des Stoffs aus der Endlosigkeit des Werdens bewiesen wurde. Die Annahme Strümpell's (Gesch. d. theor. Phil. 29 f.), das ἄπειρον solle bei A., wie bei den Pythagoreern, das qualitativ bestimmungslose bezeichnen, scheint insofern, was die Bedeutung dieses Namens betrifft, unrichtig.

dass Anaximander durch seine Behauptung eine wichtige philosophische Frage zuerst angeregt hat.

So wenig aber hierüber ein Streit möglich ist, so weit gehen die Ansichten auseinander, wenn es sich darum handelt, eine genauere Vorstellung von dem Urstoff unseres Physikers zu gewinnen. Die Alten bezeugen so gut wie einstimmig, dass derselbe mit keinem der vier Elemente zusammenfiel [1]), aber während er nach der einen Angabe überhaupt kein bestimmter Körper gewesen sein soll, bezeichnen ihn andere als ein mittleres zwischen Wasser und Luft oder auch als ein mittleres zwischen Luft und Feuer, und eine dritte Darstellung macht ihn zu einem Gemenge aller besonderen Stoffe, worin diese als verschiedene und bestimmte enthalten gewesen wären, so dass sie daraus ohne eine Veränderung ihrer Beschaffenheit, durch blosse Ausscheidung sich entwickeln konnten. Auf die letztere Ansicht ist dann in neuerer Zeit [2]) die Behauptung gebaut worden, dass nicht blos unter den späteren, sondern auch schon unter den ältesten jonischen Philosophen zwei Klassen zu unterscheiden seien, Dynamiker und Mechaniker, solche, die alle Dinge aus Einem Urstoff durch lebendige Veränderung, und solche, die sie aus einer Vielheit unveränderlicher Urstoffe durch räumliche Trennung und Zusammensetzung entstehen lassen. Zu den ersteren wird ausser Thales und Anaximenes auch Heraklit und Diogenes, zu den andern neben Anaxagoras und Archelaus unser Anaximander gerechnet. Ich prüfe zunächst diese Annahme, da sie nicht blos in die Auffassung der vorliegenden Lehre, sondern in die ganze Geschichte der älteren Philosophie am tiefsten eingreift.

Sie kann nun allerdings mehreres für sich anführen. Simplicius [3]) scheint Anaximander dieselbe Ansicht beizulegen, die wir bei Anaxagoras finden werden, dass bei der Ausscheidung der Stoffe aus dem Unendlichen das verwandte sich vereinigt habe, die Goldtheilchen mit Goldtheilchen, die Erde mit | Erde u. s. w., so dass also die Stoffe, als diese bestimmten, in dem ursprünglichen Gemenge schon enthalten gewesen wären, und er hat diese Angabe, wie man annimmt, Theophrast entnommen. Die gleiche Auffassung begegnet uns aber auch sonst [1]), und Aristoteles selbst scheint sie zu rechtfertigen, indem er Anaximander's Urstoff als eine Mischung bezeichnet [2]). Wenn endlich derselbe Gewährsmann unsern Philosophen ausdrücklich denen beizählt, welche die besonderen Stoffe aus dem Urstoff nicht durch Verdünnung und Verdichtung, sondern durch Ausscheidung sich entwickeln lassen [3]), so scheint es keinem Zweifel mehr zu unterliegen, dass auch er sich diesen Urstoff dem des Anaxa-

---

[1]) Die Belege im folgenden, vorläufig genügt es daran zu erinnern, dass Arist. Metaph. XII, 2. 1069, b, 20 den Urstoff Anaximander's als μῖγμα bezeichnet. Nur die pseudoaristotelische Schrift De Melisso u. s. w. c. 2. 975, b, 22 behauptet, sein Urwesen sei Wasser. Hierüber tiefer unten.

[2]) Von Ritter, Gesch. d. jon. Phil. S. 174 ff. und Gesch. d. Phil. I, 201 f. 283 ff., wo auch das frühere Zugeständniss, dass Anax. die Dinge nur dem Keime und Vermögen nach, nur als nicht verschieden von einander, im Urwesen enthalten sein lasse, thatsächlich wieder zurückgenommen ist.

[3]) Phys. 6, b unt., nach einer Darstellung der anaxagorischen Lehre von

---

den Urstoffen: καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσὸν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον. (Vgl. hiezu S. 51, b, unt.: οἱ δὲ πολλὰ μὲν ἐνυπάρχοντα δὲ ἐκκρίνεσθαι ἔλεγον τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξαγόρας.) τῆς δὲ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ Ἀναξαγόρας· ὑφ' οὗ διακρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν. „Καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ „Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέ„σεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν· εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν „ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τὴν „τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως „ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ". Dieselben Worte führt Simpl. auch S. 33, a, unt., wie er hier bemerkt, aus Theophrast's φυσικὴ ἱστορία an.

1) Sidon. Apoll. carm. XV, 83 ff. nach Augustin Civ. D. VIII, 2. Philop. Phys. C, 4, u. Bei Iren. c. hær. II, 14, 2 ist nicht klar, welche Vorstellung über das ἄπειρον er mit den Worten ausdrücken will: *Anaximander autem hoc quod immensum est omnium initium subjecit* (ὑπέθετο) *seminaliter habens in semetipso omnium genesin.*

2) Metaph. XII, 2. 1069, b, 20: καὶ τοῦτ' ἐστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.

3) Phys. I, 4, Anf.: ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν (Wasser, Luft, Feuer) τι, ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι, πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες ... οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.

goras analog gedacht hat, denn was aus demselben ausgeschieden werden sollte, musste doch vorher darin sein. Indessen sind diese Gründe, wenn wir genauer zusehen, doch nicht beweisend [1]). Was zunächst die aristotelischen Stellen betrifft, so belehrt uns Aristoteles selbst [2]) darüber, dass er von einer Ausscheidung und einem Enthaltensein nicht blos da spricht, wo ein Stoff aktuell, sondern auch da, wo er nur potentiell in einem andern enthalten ist; wenn er daher sagt, Anaximander lasse die besonderen Stoffe aus dem Urstoff sich ausscheiden, so folgt daraus nicht im geringsten, dass sie als diese bestimmten Stoffe in jenem lagen; sondern der Urstoff kann ebensogut auch als das unbestimmte gedacht sein, aus dem sich das bestimmte erst in der Folge, durch eine qualitative Veränderung, entwickelt, und die Vergleichung Anaximanders mit Anaxagoras und Empedokles kann sich ebensogut auf eine entferntere, als auf eine nähere Aehnlichkeit ihrer Lehren | beziehen [3]). In demselben Sinn konnte dann aber Anaximanders Urstoff auch μῖγμα genannt, oder er konnte wenigstens unter diesem, zunächst auf Empedokles und Anaxagoras bezüglichen, Ausdruck in freierer Weise mitbegriffen werden, ohne dass desshalb diesem Philosophen die Annahme einer ursprünglichen Mischung aller besonderen Stoffe im eigentlichen Sinn beigelegt würde [4]). Dass daher Aristoteles unserem Philosophen

---

1) M. vgl. zum folgenden Schleiermacher a. a. O. S. 190 f. Brandis, Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis III, 114 ff. Gr.-röm. Phil. I, 132 f.

2) De cœlo III, 3. 302, a, 15: ἔστω δὴ στοιχεῖον τῶν σωμάτων, εἰς ὃ τἆλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ . . . ἐν μὲν γὰρ σαρκὶ καὶ ξύλῳ καὶ ἑκάστῳ τῶν τοιούτων ἔνεστι δυνάμει πῦρ καὶ γῆ· φανερὰ γὰρ ταῦτα ἐξ ἐκείνων ἐκκρινόμενα.

3) Wirklich unterscheidet auch Aristoteles beide, wenn nämlich in der angeführten Stelle Phys. I, 4 die Worte: καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι zu erklären sind: „und ebenso diejenigen, welche es (das ἓν, den Urstoff) zugleich als Einheit und Vielheit betrachten." In diesem Fall würden diese Worte andeuten, dass Anaximander's Urstoff, nicht Einheit und Vielheit, sondern nur Einheit, nicht ein Gemenge verschiedenartiger Stoffe, sondern Eine gleichartige Masse sei. Da sich jedoch auch übersetzen lässt: „und überhaupt diejenigen" u. s. w., so soll hierauf nicht zu viel Gewicht gelegt werden.

4) Der Trennung entspricht die Mischung (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμὸς, wie es in einer Stelle, deren Vergleichung überhaupt sehr belehrend ist, Metaph. I, 8. 989, b, 4 heisst); wenn alles durch Ausscheidung aus dem Urstoff entstanden ist, so war dieser vorher eine Mischung von allem; so gut

die letztere zuschreibe, ist durchaus nicht zu beweisen. Ebensowenig thut es Theophrast; sondern er sagt vielmehr ausdrücklich, Anaxagoras stimme hinsichtlich des Urstoffs nur in dem Fall mit Anaximander überein, wenn bei ihm statt einer Mischung aus bestimmten und qualitativ verschiedenen Stoffen Ein Stoff ohne bestimmte Eigenschaften (μία φύσις ἀόριστος) als das ursprüngliche gesetzt werde [1]. Dass sich nämlich die Lehre des Anaxagoras bei weiterer Entwicklung auf diese, von ihrem nächsten Sinn allerdings abweichende, Annahme zurückführen liesse, hatte schon Aristoteles [2] bemerkt; dieselbe Folgerung zieht hier Theophrast [3], und nur für den Fall, dass man sie ihm zugebe, will er Anaxagoras mit Anaximander zusammenstellen. Er hat daher diesem | ganz sicher nur einen solchen Urstoff zugeschrieben, in dem von allen besonderen Eigenschaften der Körper noch keine vorhanden war, nicht einen solchen, der alles besondere als solches in sich befasste. Ebensowenig wird der letztere im vorhergehenden Anaximander beigelegt, vielmehr beziehen sich die Worte, worin diess geschehen soll [4], auf Anaxagoras [5]. Diese Worte werden aber überdiess von Simpli-

---

daher von einer Ausscheidung gesprochen werden kann, wenn das ausgeschiedene auch nur potentiell in dem Urstoff enthalten war, ebensogut in dem gleichen Fall von einer Mischung.

[1] In den S. 182, 3 mit Anführungszeichen versehenen Worten: καὶ οὕτω μὲν — Ἀναξιμάνδρῳ, dem einzigen, was Simplicius dort wörtlich aus ihm anführt.

[2] Metaph. I, 8. 989, a, 30.

[3] τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν, wie es bei Simpl. Phys. 33, a, u. heisst.

[4] Bei Simpl. a. a. O. von ἐκεῖνος γὰρ bis ὑπαρχόντων πρότερον, wo noch Brandis Gr.-röm. Phil. I, 131 einen aus Theophrast geflossenen Bericht über Anaximander sieht.

[5] Diese Worte könnten an sich allerdings auf Anaximander, sie können jedoch auch auf Anaxagoras gehen, da ἐκεῖνος zwar gewöhnlich auf das entferntere, aber doch oft genug auch auf das nähere von zwei vorhergenannten Subjecten hinweist; m. vgl. z. B. Plato Polit. 303, B. Phædr. 231, C. 233, A. E. Arist. Metaph. I, 4. 985, a, 14 f. Sext. Pyrrh. I, 213. Für ihre Beziehung auf Anaxagoras spricht der Zusammenhang ganz entschieden, denn die später folgenden Worte: καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων u. s. w. lassen sich auf nichts anderes, als auf das ἐκεῖνός γάρ φησιν u. s. f. beziehen, und auch das vorangehende: τῆς δὲ κινήσεως u. s. w. würde anders lauten, wenn damit Anaxagoras dem ἐκεῖνος entgegengestellt werden sollte. Auch das ἄπειρον, von welchem der

cius nicht aus Theophrast angeführt, sondern sie enthalten zunächst nur seine eigene Aussage; und dass sich diese auf das Zeugniss Theophrast's gründe, ist eine Vermuthung, welche sich nur so lange halten lässt, als zwischen ihr und dem, was nachweislich aus Theophrast stammt, kein Widerstreit stattfindet; im übrigen haben SCHLEIERMACHER [1]) und BRANDIS [2]) hinreichend gezeigt, dass Simplicius keine genaue und selbständige Kenntniss von Anaximander's Lehre gehabt hat, und dass er sich in seinen Aussagen über dieselbe in auffallende Widersprüche verwickelt. Sein Zeugniss dürfte uns daher so wenig als das eines Augustin und Sidonius oder eines Philoponus veranlassen, Anaximander eine Vorstellungsweise beizulegen, die ihm Theophrast so entschieden abspricht; vielmehr berechtigt uns dieser zuverlässige Gewährsmann nebst den weiteren sogleich anzuführenden Zeugen zu der bestimmten Behauptung, dass unser Philosoph seinen Urstoff nicht als ein Gemenge der besonderen Stoffe betrachtet haben könne, und dass es demnach unrichtig sei, ihn als Anhänger einer mechanischen Physik von den Dynamikern Thales und Anaximenes zu trennen. Und das um so mehr, da es auch aus allgemeineren Gründen unwahrscheinlich ist, dass die Ansicht, welche RITTER ihm zuschreibt, schon einer so frühen Zeit angehören sollte. Denn die Annahme unveränderlicher Urstoffe setzt einerseits die Erwägung voraus, dass die Eigenthümlichkeit der besonderen Stoffe so wenig, als der Stoff überhaupt, habe entstehen können; diesem Gedanken begegnen wir aber bei den Griechen erst seit dem Zeitpunkt, wo Parmenides die Möglichkeit des Werdens geläugnet hatte, auf dessen Sätze Empedokles, Anaxagoras und Demokrit ausdrücklich zurückgehen. Andererseits hängt dieselbe nicht allein bei Anaxagoras mit der Annahme eines weltbildenden Verstandes zusammen, sondern auch die analogen Vorstellungen des Empedokles und der Atomiker waren durch ihre Bestimmungen über die wirkenden Ursachen bedingt, und keiner von diesen Philosophen hätte sich die Urstoffe qualitativ unver-

---

letztere geredet haben soll, steht nicht im Wege, da Anaxagoras, wie wir finden werden, die ἀπειρία der Urstoffe sehr entschieden behauptet hatte.

[1]) A. a. O. 180 f.

[2]) Gr.-röm. Phil. I, 125.

änderlich denken können, wenn sie nicht — Anaxagoras am Nus, Empedokles am Hass und der Liebe, die Atomiker am Leeren — ein eigenes bewegendes Princip gehabt hätten. Bei Anaximander aber weiss niemand von einer ähnlichen Bestimmung, und ebensowenig lässt sich [1]) aus dem bekannten kleinen Bruchstück seiner Schrift [2]) die Vorstellung ableiten, dass er die bewegende Kraft in die Einzeldinge verlege, und sie durch eigenen Trieb aus der ursprünglichen Mischung heraustreten lasse, sondern das Unendliche selbst ist es [3]), das alles bewegt. Es fehlt daher hier an allen Bedingungen einer mechanischen Physik, und wir haben durchaus keinen Grund, sie im Widerspruch mit den zuverlässigsten Berichten bei unserem Philosophen zu suchen.

Weiter fragt es sich nun, wenn sich Anaximander seinen Urstoff nicht als eine Mischung der besonderen Stoffe, sondern als eine gleichartige Masse gedacht hat, von welcher Beschaffenheit diese Masse sein sollte. Dass sie aus keinem der vier Elemente bestand, sagen die Alten seit Aristoteles einstimmig; dagegen erwähnt der letztere mehrfach der Ansicht, dass der Urstoff hinsichtlich seiner Dichtigkeit zwischen dem Wasser und der Luft [4]), oder dass er | zwischen der Luft und dem Feuer [5]) in der Mitte stehe, und nicht wenige von den Alten [6]) haben diese Aussagen auf unsern Philosophen bezogen. So Alexander [7]), Themistius [8]), Simplicius [9]), Philoponus [10]), Asklepius [11]). Wiewohl aber diese Annahme auch neuerdings noch gegen die Einwendungen vertheidigt worden ist1), welche ihr schon Schleiermacher entgegengestellt hat2), kann ich mich doch von ihrer Richtigkeit nicht überzeugen. Es scheint sich zwar in einer von den angeführten aristotelischen Stellen eine Beziehung auf Ausdrücke zu finden, deren sich Anaximander bedient hatte3), daraus folgt aber nicht, dass die ganze Stelle auf ihn zielt4), während

---

[1]) Mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 284.

[2]) Bei Simpl. Phys. 6, a, unt.: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Diess sage Anax., setzt Simpl. hinzu, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν.

[3]) Nach der unten anzuführenden Aeusserung bei Arist. Phys. III, 4. 203, b, 10.

[4]) De cœlo III, 5. 303, b, 10. Phys. III, 4. 203, a, 16. c. 5. 205, a, 25.

[5]) Phys. I, 4. 187, a, 12; s. o. S. 183, 3. Metaph. I, 7. 988, a, 30. I, 8. 989, a, 14.

[6]) Nachgewiesen von Schleiermacher a. a. O. 175. Brandis gr.-röm. Phil. I, 132.

[7]) Zu Metaph. I, 5. 7. S. 34, 2. 36, 1. 45, 20. 46, 28 Bon. und bei Simpl. Phys. 32, a, m.

[8]) Phys. 18, a, m. 33, a, u. 33, b, m. (S. 124. 230. 232 Sp.). Als Grund dieser Bestimmung wird hier, S. 33, a, u., angegeben: da die Elemente einander

---

entgegengesetzt seien, so müsste Ein Element, unendlich gesetzt, die andern vernichten, das Unendliche müsse daher zwischen den verschiedenen Elementen in der Mitte stehen. Dieser Gedanke kann aber Anaximander nicht wohl angehören, da er die spätere Lehre von den Elementen voraussetzt, und ist gewiss nur Arist. Phys. III, 5. 204, b, 24 entnommen.

9) Phys. 104, u. 105, b, m. 107, a, u. 112, b, o. De cœlo 273, b, 38. 251, a, 29. 268, a, 45. (Schol. in Ar. 514, a, 28. 510, a, 24. 513, a, 35).

10) De gen. et corr. 3, u. Phys. A, 10, o. C, 2, o. u. 3, m.

11) Schol. in Arist. 553, b, 33.

1) Haym in d. Allg. Encykl. III Sect. B. XXIV, 26 f. F. Kern im Philologus XXVI, 281.

2) A. a. O. 174 ff.

3) De cœlo III, 5, Anf.: ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὂν vgl. m. Phys. III, 4. 203, b, 10 (s. S. 193, 1), wo die Worte: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷν mit Wahrscheinlichkeit für anaximandrisch gehalten werden, und Hippolyt. Refut. hær. I, 6 (ebdas.).

4) Wir sind nämlich durchaus nicht genöthigt, die Worte ὃ περιέχειν — ἄπειρον ὂν auf das nächstvorhergehende Subjekt, das ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, zu beziehen, sondern sie können ebensogut auch auf das Hauptsubjekt des ganzen Satzes, das ἓν, gehen, so dass der Sinn ist: „denn einige nehmen nur Einen Urstoff an, von dem sie sagen, er sei unendlich und umfasse die ganze Welt, und diesen denken sich die einen als Wasser, die andern als Luft, oder als Feuer, oder als einen Körper, der dünner sei als das Wasser und dichter als die Luft.“ Aristoteles kann die Unendlichkeit des Urstoffs, welche alle jonischen Physiker stillschweigend oder ausdrücklich annahmen, recht wohl mit den Worten dessen bezeichnen, der diese Bestimmung zuerst aufgebracht hatte, wenn auch das übrige nicht auf ihn passte, besonders wenn andere ähnliches gesagt hatten, wie z. B. Diogenes Fr. 6, b. Simpl. Phys. 33, a, o., den Worten Anaximander's Phys. III, 4 sehr ähnlich, von der Luft sagt: ὑπὸ τούτου πάντα κυβερνᾶσθαι. Noch weniger kann man (mit Kern a. a. O.) aus der S. 180, 3 angeführten Stelle aus Phys. III, 4 schliessen, dass Anaximander von Aristoteles zu denen gerechnet werde, welche bei dem Unendlichen an einen zwischen Luft und Wasser in der Mitte stehenden Körper denken. Wenn Aristoteles hier sagt, alle Physiker legen dem Unendlichen

andererseits das | Gegentheil gleich aus den nächsten Worten klar hervorgeht; denn Aristoteles schreibt hier den Philosophen, welche ein mittleres zwischen Luft und Wasser als Urstoff setzen, die Ansicht zu, die er Anaximander auf's bestimmteste abspricht, dass die Dinge aus dem Urstoff durch Verdünnung und Verdichtung entstehen [1]. Was die Aussagen der Späteren betrifft, so scheinen diese sich alle lediglich auf die aristotelischen Stellen zu gründen. Simplicius wenigstens kann die seinige unmöglich aus Anaximander's Schrift selbst geschöpft haben, sonst könnte er sich nicht so unentschieden äussern, wie er diess wohl thut [2], oder gar dem Philosophen, als ob diess gar nichts auf sich hätte, beides zugleich beilegen, dass sein Urstoff ein mittleres zwischen Luft und Feuer, und dass er ein mittleres zwischen Luft und Wasser gewesen sei [3]; denn dass dieses beides sich ausschliesst, und nicht zugleich in Anaximander's Buch gestanden haben kann, liegt wohl am Tage. Auch bei seinen Vorgängern kann er aber keine Berufung auf diese Schrift gefunden haben, wie denn eine solche dem Streit schnell eine andere Wendung hätte geben müssen; und ebensowenig Porphyr [4], sonst würde dieser seine von Alexander abweichende Meinung gewiss nicht blos aus der aristotelischen Stelle begründen. Das gleiche gilt von Alexander [5]

---

eine ἑτέρα φύσις τῶν λεγομένων στοιχείων unter, so kann seine Meinung nicht die sein, dass sie alle eines der vier aristotelischen Elemente als ἄπειρον setzen: denn er fügt sofort bei: οἷον ὕδωρ, ἢ ἀέρα, ἢ τὸ μεταξὺ τούτων, das aber, was zwischen Luft und Wasser in der Mitte steht, ist kein aristotelisches Element. Sondern jene Worte wollen nur besagen: sie alle verstehen unter dem ἄπειρον einen unbegrenzten elementaren Körper; ein solcher ist aber der bestimmungslose Urstoff, aus dem alle besonderen Stoffe sich entwickeln, gerade so gut, wie der zwischen Luft und Wasser in der Mitte stehende.

[1] Arist. fährt nämlich De cœlo III, 5 unmittelbar nach den angeführten Worten so fort: ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἓν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἶτ᾽ ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν u. s. w.

[2] Phys. 32, a, m.

[3] Jenes Phys. 107, a, u., dieses Phys. 105, b, m. De cœlo 273, b, 38· 251, a, 29.

[4] Bei Simpl. Phys. 32, a, m.

[5] Zu Metaph. 988, a, 11. Schol. 553, b, 22: τὴν Ἀναξιμάνδρου δόξαν, ὃς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς, ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως.

und von Philoponus[1]). Diese späteren Angaben beruhen daher ohne Zweifel sammt und sonders auf blosser Muthmassung, und die aristotelischen Stellen wurden nur desshalb auf unsern Philosophen bezogen, weil man sie auf keinen andern bekannten Mann zu deuten wusste. Nun erhellt aber aus unzweifelhaften Aeusserungen der glaubwürdigsten Zeugen, dass diess unrichtig ist, dass Anaximander seinen Urstoff nicht als ein mittleres zwischen zwei bestimmten Stoffen bezeichnet, sondern sich entweder gar nicht über seine Beschaffenheit erklärt, oder ihn sogar ausdrücklich als dasjenige beschrieben hatte, dem keine von den Eigenschaften der besonderen Stoffe zukomme. Denn wenn Aristoteles in der eben besprochenen Stelle ganz allgemein von solchen redet, die ein bestimmtes Element oder ein mittleres zwischen zwei Elementen als Urstoff setzen, und das übrige auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung daraus ableiten, so liegt am Tage, dass es nicht seine Absicht ist, von diesen noch andere zu unterscheiden, die gleichfalls einen bestimmten Urstoff von der angegebenen Art haben, aber die Dinge auf einem anderen Weg aus demselben entstehen lassen; sondern mit der Ableitung der Dinge aus Verdünnung und Verdichtung glaubt er die Annahme Eines Urstoffs von bestimmter Qualität überhaupt widerlegt zu haben. Noch klarer ist diess in der Stelle der Physik I, 4[2]). Die einen, heisst es hier, von der Voraussetzung Eines bestimmten Urstoffs ausgehend, lassen die Dinge durch Verdünnung und Verdichtung daraus entstehen, die anderen, wie Anaximander, Anaxagoras und Empedokles, behaupten, dass die Gegensätze in dem Einen Urstoff schon enthalten seien und durch Ausscheidung aus ihm hervorgehen. Hier ist doch ganz deutlich, dass sich Aristoteles die Verdünnung und Verdichtung mit der Annahme eines qualitativ bestimmten Urstoffs ebenso wesentlich verknüpft denkt, wie die Ausscheidung mit der Voraussetzung einer ursprünglichen Mischung aller Dinge oder eines Urstoffs ohne qualitative Bestimmtheit; und diess ist auch ganz nothwendig, denn um durch Ausscheidung aus dem Urstoff zu entstehen, mussten die besonderen Stoffe potentiell oder aktuell darin enthalten sein, diess war aber nur dann möglich, wenn der Urstoff nicht selbst schon ein besonderer Stoff, und auch nicht blos ein mittleres zwischen zweien von diesen war, sondern alle gleichsehr oder gleich wenig in sich befasste. Nehmen wir dazu, dass es sich in dem fraglichen Abschnitt der Physik ursprünglich überhaupt nicht um die Art, wie die Dinge aus den Elementen entstehen, sondern um die Zahl und Beschaffenheit der Urstoffe selbst handelt [1], so erscheint es unzweifelhaft, dass Anaximander nicht blos in jener, sondern auch in dieser Beziehung den andern Joniern entgegengesetzt wird, dass mithin sein | Unendliches weder eines von den späteren vier Elementen, noch ein mittleres zwischen zweien derselben gewesen sein kann. Nur dieser Grund ist es auch wohl, aus dem wir uns die Uebergehung Anaximander's Metaph. I, 3 zu erklären haben, und ebendahin weist uns die Bemerkung [2], der wir sonst keine geschichtliche Beziehung zu geben wüssten, und bei der auch die griechischen Commentatoren [3] an unsern Philosophen denken, dass einige das Unendliche in keinem der besonderen Elemente, sondern in dem suchen, woraus diese erst geworden seien, weil jeder besondere Stoff, als unendlich gedacht, die ihm entgegengesetzten vernichten müsste. Diesen Grund freilich, welcher schon auf die spätere Lehre von den Elementen hinweist, hat Anaximander schwerlich so aufgestellt, sondern Aristoteles mag ihn, nach seiner Weise, aus einer unbestimmteren Aeusserung herausgelesen, oder durch eigene Muthmassung gefunden, oder mögen ihn sonst Spätere hinzugethan haben, aber die Lehre, für die er angeführt wird, gehört ohne Zweifel ursprünglich unserem Philosophen. Ausdrücklich sagt diess Theophrast [1]), wenn er das Unendliche Anaximander's als Einen Stoff ohne qualitative Bestimmtheit bezeichnet, und damit stimmen Diogenes [2]) und Pseudoplutarch [3]), und unter den Commentatoren des Aristoteles Porphyr, und wahrscheinlich auch Nikolaus von Damaskus [4]) zusammen, von denen wenigstens die zwei ersteren, wie es scheint, eine eigenthümliche Quelle, wohl den ächten Plutarch, benützt haben; ja Simplicius selbst sagt anderwärts das gleiche [5]). Dass daher Anaximander's Urstoff kein qualitativ bestimmter Stoff war, ist gewiss, und nur darüber könnte man zweifelhaft sein, ob er demselben ausdrücklich jede Bestimmtheit absprach, oder ob er ihm nur keine Bestimmtheit ausdrücklich beilegte. Das wahrscheinlichere ist aber das letztere; denn theils wird diess von einigen unserer Zeugen wirklich behauptet, theils scheint es auch einfacher, und insofern für ein so alterthümliches System passender, als die andere Annahme, welche doch immer schon Erwägungen, wie die vorhin aus Aristoteles angeführten, voraussetzt; theils lässt es sich endlich so am leichtesten erklären, dass Aristoteles Anaximander nur da nennt, wo er von der Frage über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Urstoffs und vom Hervorgang der Dinge aus demselben, nicht aber da, wo er von seiner elementarischen Zusammensetzung handelt; über den letzteren Punkt war ihm nämlich in diesem Falle nicht ebenso, wie über die zwei ersten, eine bestimmte Aussage Anaximander's bekannt, auch nicht einmal die verneinende, dass das Unendliche kein besonderer Stoff sei, und so zieht er es vor, ganz darüber zu schweigen. Ich glaube mithin, dass unser Philosoph ganz einfach bei dem Satze stehen blieb, vor allen besonderen Dingen sei das Unendliche, oder der unendliche Stoff,

---

[1] Auch er ist an den angeführten Orten durchaus unsicher darüber, ob das Unendliche Anaximander's zwischen Luft und Feuer oder Luft und Wasser in der Mitte stehe.

[2] S. o. 183, 3.

---

[1] Was zwar Haym a. a. O. läugnet, was aber aus c. 2, Anf. unwidersprechlich hervorgeht.

[2] Phys. III, 5. 204, b, 22: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἁπλῶς. εἰσὶ γάρ τινες, οἵ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τἆλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀὴρ ψυχρὸς, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρὸν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον ἔφθαρτο ἂν ἤδη τἆλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναί φασιν ἐξ οὗ ταῦτα.

[3] Simpl. Phys. 11, a, u. Themist. 33, a, u. (230 Sp.)

---

1) Bei Simpl., s. o. 182, 3.

2) II, 1: ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.

3) Plac. I, 3, 5: ἁμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα.

4) Bei Simpl. Phys. 32, a, m.

5) Phys. 111, a, u.: λέγουσιν οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον [τὸ ἄπειρον εἶναι] τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα ἐξ οὗ τὰ στοιχεῖα γεννῶσιν. 6, a, m.: λέγει δ' αὐτὴν [τὴν ἀρχὴν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τῶν καλουμένων στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. Ebenso 9, b, o.

vorhanden gewesen, ohne über die materielle Beschaffenheit dieses Urstoffs etwas genaueres festzusetzen.

Weiter lehrte Anaximander, das Unendliche sei ewig und unvergänglich [1]), und im Zusammenhang damit soll er für den Grund der Dinge die Bezeichnung ἀρχὴ aufgebracht haben [2]). Mit dem Stoffe dachte er sich ferner von Anfang an die bewegende Kraft verknüpft [3]), oder wie diess bei Aristoteles a. a. O. ausgedrückt wird, | er sagte von dem Unendlichen nicht blos, dass es alles umfasse, sondern auch, dass es alles lenke [4]). Er dachte sich mithin den Urstoff in der Weise des alten Hylozoismus, als bewegt durch sich selbst, als lebendig, und in Folge dieser Bewegung liess er die Dinge aus ihm entstehen. Wenn ihn daher Aristoteles als das göttliche Wesen bezeichnet, so ist diess der Sache nach richtig [5]), wiewohl wir nicht wissen, ob er selbst sich dieses Ausdrucks bedient hat [6]).

---

[1] Arist. Phys. III, 4. 203, b, 10: das Unendliche ist ohne Anfang und Ende u. s. f. διὸ, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχὴ, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Die gesperrt gedruckten Worte sind wohl Anaximander's Schrift entnommen. Vgl. Hippolyt. Refut. hær. I, 6: ταύτην [τὴν ἀρχὴν] δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους und oben S. 188, 3. Moderner Diog. II, 1: τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

[2] Simpl. Phys. 6, a, u. 32, b, o. Hippolyt. a. a. O.

[3] Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 1: 'Αναξίμανδρον .. τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως τε καὶ φθορᾶς. Herm. Irris. c. 4: 'Αναξ. τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀΐδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι τὰ δὲ φθείρεσθαι. Hippolyt. a. a. O.: πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι, ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς. Simpl. Phys. 9, b, o.: ἄπειρόν τινα φύσιν . . . ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγε. Aehnlich 107, a, u. 257, b, m.

[4] An die Bewegung des Himmelsgebäudes werden wir nämlich bei dem κυβερνᾷν, welches ja ursprünglich die Leitung der Schiffsbewegung durch das Steuer bezeichnet, zunächst zu denken haben.

[5] Wenn dagegen Röth Gesch. d. abendl. Phil. II, a, 142 glaubt, die dem Unendlichen beigelegte selbständige bewegende Kraft setze eine Intelligenz, ein bewusstes geistiges Wesen voraus, das Unendliche müsse daher als unendlicher Geist gedacht sein, so ist diess eine vollständige Verkennung der Denkweise jener Zeit, welche schon durch die bekannte Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3. 984, b, 15 f.), dass Anaxagoras der erste gewesen sei, welcher den νοῦς

Näher sollten die besonderen Stoffe, wie es heisst, aus dem Urstoff auf dem Wege der Ausscheidung sich entwickeln (ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι)[1]. Ob jedoch Anaximander selbst dieses Wort gebraucht hat, wissen wir nicht, und ebensowenig ist uns etwas davon überliefert, was er sich unter der Ausscheidung näher gedacht hat. Wahrscheinlich liess er diesen Begriff in ähnlicher Unbestimmtheit, wie den des Urstoffs. Dagegen wird uns gesagt, er habe durch die Ausscheidung zuerst das Warme und das Kalte sich trennen lassen[2]. | Aus der Mischung dieser beiden sollte, wie es scheint, zunächst das Flüssige hervorgehen[3], das

---

für den Welturheber erklärte, widerlegt wird; und wenn sich Röth für seine Behauptung, in Ermanglung jedes anderen Zeugnisses, auf die S. 182, 3 angeführten Worte Theophrast's beruft, so hat er übersehen, dass Anaximander hier mit Anaxagoras ausdrücklich nur hinsichtlich seiner Bestimmung über die σωματικὰ στοιχεῖα verglichen wird. Schon hiemit fällt dann, auch abgesehen von weiteren Ungenauigkeiten, die Entdeckung, mit der sich Röth a. a. O. so viel weiss, dass Anaximander's Lehre vom Unendlichen nicht sowohl physikalische als theologische Bedeutung habe, nebst der ganzen Uebereinstimmung mit der ägyptischen Theologie, welche Röth nachzuweisen sich bemüht.

6) Denn das Zeugniss des Simplicius Phys. 107, a, u., das nur eine Umschreibung der ebenbesprochenen aristotelischen Stelle ist, kann das Gewicht derselben natürlich um nichts verstärken.

1) Arist. Phys. I, 4; s. o. S. 183, 3. Plut. b. Eus. a. a. O. Simpl. Phys. 6, a, u.: οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως. Ders. ebd. 32, b, o. 51, b, u. (s. o. S. 181, 2. 182, 3), wo aber freilich Anaximander's Lehre mit der des Anaxagoras allzusehr vermengt wird. Themist. Phys. 18, a, u. 19, a, m. Philop. Phys. C, 2, u. Wenn Simpl. Phys. 295, b, u. 310, a, u. unserem Philosophen die Verdünnung und Verdichtung beilegt, so ist diese unrichtige Angabe ohne Zweifel durch die falsche Annahme veranlasst, dass sein Urstoff ein mittleres zwischen zwei Elementen, dass er daher bei Arist. De cœlo III, 5 (s. o. 188, 3). Phys. I, 4, Anf. (s. o. 183, 3) gemeint sei. Vgl. Philop. Phys. C, 3, m.

2) Simpl. Phys. 32, b, o.: τὰς ἐναντιότητας . . ἐκκρίνεσθαί φησιν 'Αναξίμανδρος . . ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμὸν, ψυχρὸν, ξηρὸν, ὑγρὸν καὶ αἱ ἄλλαι. Genauer Plut. b. Eus. a. a. O.: φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι. Stob. Ekl. I, 500: 'Α. ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος [εἶναι τὸν οὐρανόν]. Dass A., wie man gewöhnlich annimmt, neben dem Kalten und Warmen auch das Trockene und Feuchte unter den ursprünglichen Gegensätzen aufgezählt habe, sagt Simplicius nicht, sondern er selbst giebt aus der aristotelischen Lehre diese Erläuterung der „ἐναντιότητες.“

3) Schon Arist. Meteor. II, 1. 353, b, 6 erwähnt der Meinung, dass das

unser Philosoph demnach in gewissem Sinne, wie Thales, als den Stoff der Welt betrachtet hätte, und das er desshalb wahrscheinlich, auch hierin vielleicht an seinen Vorgänger anknüpfend, ihren Samen genannt hat [1]). Aus dem flüssigen Weltstoff sonderte sich durch fortgesetzte Ausscheidung dreierlei ab: die Erde, die Luft, und ein Feuerkreis, der das Ganze wie eine Rinde kugelförmig umgab; diess scheint wenigstens die Meinung der abgerissenen Angaben, die sich hierüber finden [2]). Aus Feuer und Luft bildeten sich die Gestirne, indem der feurige Umkreis der Welt zersprang und das Feuer in radförmige Hülsen aus zusammengefilzter Luft eingeschlossen wurde, aus deren Naben es ausströmt; wenn diese Oeffnungen sich verstopfen, entstehen Sonnen- und Mondsfinsternisse, und den gleichen Grund hat auch die Ab- und Zunahme des Mondes [3]). Dieses Feuer wird durch die Aus-

---

πρῶτον ὑγρὸν den ganzen Raum um die Erde ausgefüllt habe, bei seiner Austrocknung durch die Sonne τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι, wesshalb auch das Meer allmählich austrockne. Alex. z. d. St. S. 91, a, u. (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 268. Theophrasti Opp. ed. Wimmer III, fragm. 39) bemerkt dazu: ταύτης τῆς δόξης ἐγένοντο, ὡς ἱστορεῖ ὁ Θεόφραστος, Ἀναξίμανδρός τε καὶ Διογένης. Damit übereinstimmend sagt Plut. plac. III, 16, 1: Ἀ. τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν. Eben dieses ist auch das ὑγρὸν, dessen Hermias (s. o. 193, 3) erwähnt. Dass nun aber mit Rücksicht auf diese Annahme Aristoteles oder Theophrast von Anax. auch wohl hätten sagen können, was die Schrift über Melissus (s. o. 182, 1) von ihm sagt: ὕδωρ φάμενος εἶναι τὸ πᾶν, kann ich Kern (Θεοφράστου περὶ Μελίσσου, Philologus XXVI, 281) nicht zugeben, noch weit weniger aber Rose (Arist. libr. ord. 75), dass Anax. wirklich nur das Feuchte oder das Wasser für den Stoff aller Dinge erklärt habe, und das ἄπειρον, welches alle unsere Quellen ihm mit ausnahmsloser Einstimmigkeit zuschreiben, ihm aus dem späteren Sprachgebrauch unterschoben sei.

1) M. s. Plutarch in den zwei nächstvorangehenden Anmm.

2) Plut. b. Eus. nach den angeführten Worten: καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν. ἧςτινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Hippolyt. Refut. I, 6.

3) Plut. b. Eus. a. a. O. plac. II, 20, 1. 22, 1. 25, 1. Hippolyt. a. a. O. Stob. Ekl. I, 510. 524. 548. Theodoret gr. aff. cur. IV, 17. S. 58. Galen hist. phil. c. 14. S. 274. 278. K. Achilles Tatius Isag. c. 19. S. 138 f. Hieraus folgt von selbst, dass Anax., wie Plut. plac. II, 28 sagt, dem Mond eigenes Licht zuschrieb, was Diog. II, 1 gewiss mit Unrecht läugnet. Was die Grösse

dünstungen der Erde unterhalten; durch die Sonnenwärme wurde dann wieder die Austrocknung des Erdkörpers und die Bildung des Himmels befördert [1]). Die Bewegung der Himmelskörper leitete Anaximander von den Luftströmungen her, welche die Drehung der Gestirnsphären herbeiführen [2]); seine Annahmen über

---

der Gestirne betrifft, so nahm er nach Stob. I, 524 (Plut. Plac. II, 20, 1. 21, 1. Galen H. phil. S. 274. 276. 279) an, das Sonnenrad sei 27 (oder 28) mal so gross, als die Erde, die Oeffnung, aus der sein Feuer ausströme (der ἥλιος selbst) ebenso gross, wie die Erde (wenn Hippolyt. a. a. O. dafür sagt, der κύκλος τοῦ ἡλίου sei 27 mal so gross, als der Mond, so ist diess wohl ein Missverständniss oder ein Schreibfehler); der Kreis des Mondes sollte (nach Stob. 548. Plac. II, 25, 1) 19 mal so gross sein, als die Erde, die Oeffnung desselben ohne Zweifel kleiner als die Erde und die Oeffnung der Sonne. Verbindet man nun hiemit die Angabe (Plut. Plac. II, 16, 3. Stob. 516), er lasse die Gestirne von den Sphären, auf denen sie sich befinden, herumgeführt werden — eine Angabe, welche auch durch die ihm von Arist. Meteorol. II, 2. 355, a, 21 beigelegten τροπαὶ τοῦ οὐρανοῦ bestätigt wird, — so könnte sich Röth's Annahme (Gesch. d. abendl. Phil. II, a, 155) empfehlen, dass die Sphären selbst jene mit Feuer angefüllten (Röth sagt ungenau: auf der Aussenseite mit Feuer umgebenen) Räder seien, deren Oeffnungen uns als Sonne, Mond und Sterne erscheinen. Allein theils würde Anax. in diesem Fall den Kreis, welchen die Sonne bei ihrem täglichen Umlauf beschreibt, nur für 28 mal so gross gehalten haben, als der Durchmesser der Sonnenscheibe; diess widerstreitet aber dem Augenschein zu auffallend, als dass wir ihm eine solche Vorstellung zutrauen könnten; theils sagt Ach. Tat. a. a. O. ganz bestimmt, dass er sich die Oeffnung, aus welcher das Licht der Gestirne ausströmt, in der Mitte ihrer Scheibe befindlich dachte, wie die Nabe des Rades, und dass sich das Licht von hier aus strahlenförmig, wie die Speichen des Rades, über die ganze Scheibe verbreiten sollte. Es sind daher die Gestirne selbst, nicht die Sphären derselben, welche Anax. für feuerausströmende Räder hielt. Wie er aber zu seinen Bestimmungen über die Grösse der Sonne und des Mondes kam, lässt sich schwer sagen.

[1] Arist. Meteor. II, 1 vgl. S. 194, 3. Ebd. c. 2. 355, a, 21, wo zwar A. nicht genannt, aber nach Alexander's glaubwürdiger Angabe (a. a. O. und S. 93, b, o.) mit gemeint ist.

[2] Arist. u. Alex. a. d. a. O. vgl. vor. Anm. u. S. 194, 3. In welcher Weise die Drehung des Himmels bewirkt werden sollte, sagt Arist. nicht; aber doch erlauben seine Worte sowohl c. 2 als in der S. 194, 3 angeführten Stelle aus c. 1 kaum eine andere Auffassung, als die, dass der Himmel durch die πνεύματα bewegt werde, eine Vorstellung, die sich auch bei Anaxagoras und sonst findet (Ideler Arist. Meteor. I, 497). Alexander erklärt a. a. O. die S. 194, 3 angeführten aristotelischen Worte: ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ περὶ τὴν γῆν τόπου, τὰ πρῶτα τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι τὰ πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου

die Stellung und die Grössenverhältnisse derselben [1]) sind so willkührlich, als wir es nur in der Kindheit der Sternkunde erwarten können; wenn er aber wirklich Sonne und Mond für viel grösser hielt, als die Erde, so ist diess sehr merkwürdig; und wenn es wahr sein sollte, dass er die Schiefe der Ekliptik entdeckt hat [2]), so würde er in der Geschichte der Sternkunde keine unbedeutende Stelle einnehmen. Der alterthümlichen Vorstellungsweise gemäss soll Anaximander die Himmelskörper auch als Götter betrachtet, und demnach von einer unzählbaren oder unendlichen Menge himmlischer Götter gesprochen haben [3]). Das „unendlich“ wird übrigens hiebei nur in dem gewöhnlichen unbestimmteren Sinn zu verstehen sein, und wenn gesagt wird, Anaximander habe die Welt ihrem Umfang nach für unendlich gehalten [4]), so ist diess wohl nur eine Folgerung aus der Unendlichkeit des Urstoffs, die unser Philosoph selbst unterlassen haben muss, da er sonst unmöglich den Feuerkreis als die Rinde der Weltkugel bezeichnen, und die Sonne an ihre oberste Grenze verlegen konnte [5]); und wirklich verlangt er ja auch, wie früher gezeigt wurde, einen un-

---

τε καὶ σελήνης, ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἡ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται περὶ ταῦτα τρεπομένων. Doch ist nicht ganz sicher, ob die Bemerkung, dass Theophrast diese Ansicht Anaximander und Diogenes zuschreibe (s. Anm. 1), sich auch auf diesen Theil von Alexander's Darstellung bezieht.

[1]) Nach Hippolyt. a. a. O. Stob. 510. Plut. plac. II, 15, 6 stellte er zu oberst die Sonne, dann den Mond, zu unterst die Sterne (was Röper im Philologus VII, 609 mit Unrecht in's Gegentheil umdeutet); über die Grösse der Sonne und des Mondes vgl. m. S. 195, 3.

[2]) Plin. hist. nat. II, 8, 31. Andere schreiben jedoch diese Entdeckung dem Pythagoras zu, s. u.

[3]) Cic. N. D. I, 10, 25. Plut. plac. I, 7, 12 (Eus. pr. ev. XIV, 16, 5); das gleiche besagt aber (falls der Text in Ordnung, und nicht am Ende bei Galen und Stobäus ebenso, wie in den Placita, zu lesen ist: τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς) auch die Angabe bei Stob. I, 56. Galen hist. phil. c. 8. S. 251 (nach Heeren's Verbesserung z. Stob. a. a. O.: οὐρανοὺς st. νοῦς), Cyrill. c. Jul. I, S. 28, D, er habe die ἄπειροι οὐρανοὶ oder κόσμοι, oder wie es bei Tert. c. Marc. I, 13 heisst, die *universa coelestia*, für Götter gehalten. M. s. hierüber Krische, Forschungen S. 44 ff.

[4]) Simpl. De cœlo 300, b, 1. Schol. 516, a, 38.

[5]) De cœlo 229, a, 12. Schol. in Arist. 505, a, 15 rechnet Simpl. selbst Anaximander zu denen, welche die Welt für begrenzt hielten.

endlichen Urstoff nur desshalb, damit die Erzeugung der Dinge nicht aufhöre; an eine unendliche Ausdehnung des Weltgebäudes scheint er nicht zu denken.

Die Erde soll sich aus ursprünglich flüssigem Zustand gebildet | haben, indem die Feuchtigkeit durch die Einwirkung des umgebenden Feuers vertrocknete, und der Ueberrest, salzig und bitter geworden, in der Meerestiefe zusammenrann [1]). Ihre Gestalt dachte sich Anaximander gleichfalls walzenförmig, aber weniger flach als die der Gestirne, so dass die Höhe ein Drittheil der Breite betrage; auf der oberen Fläche befinden wir uns [2]). Im Mittelpunkt des Weltganzen ruhend, sollte sie sich durch den gleichen Abstand von seinen Grenzen schwebend erhalten [3]). Aus dem Urschlamm sind nach Anaximander auch die Thiere, unter dem Einfluss der Sonnenwärme, ursprünglich entstanden; und da ihm nun der Gedanke an eine stufenweise, den Perioden der Erdbildung entsprechende Aufeinanderfolge der Thiergeschlechter erklärlicher Weise ferne lag, so nahm er an, dass auch die Landthiere, mit Einschluss des Menschen, zuerst fischartig gewesen seien und sich erst in der Folge, zugleich mit der Abtrocknung der Erdoberfläche, zu ihrer jetzigen Gestalt entpuppt haben [4]). Die Seele soll er für luftartig gehalten haben [5]), und wir haben keinen Grund, diess unwahrscheinlich zu finden; sicherer ist jedoch, dass in seinen Annahmen über die Entstehung des Regens, der Winde, des Blitzes und Donners [6]) das meiste auf die Wir-

---

1) S. o. S. 194, 3.

2) Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 2. Plac. III, 10, 1. Hippolyt. Refut. I, 6. Wenn Diog. II, 1 der Erde statt der walzenförmigen die Kugelgestalt giebt, ist diess als Versehen zu betrachten.

3) Arist. De cœlo II, 13. 295, b, 10. Simpl. z. d. St. 237, b, 45 f. Schol. 507, b, 20. Diog. II, 1. Hippolyt. a. a. O. Die Behauptung Theo's Astron. S. 324, welche dieser selbst Dercyllides entnommen hat, dass A. die Erde um den Mittelpunkt der Welt sich bewegen lasse, ist ein Missverständniss dessen, was A. über das Schweben derselben gesagt hatte. Vorsichtiger äussert sich darüber Alexander b. Simpl. a. a. O.

4) M. s. Plut. b. Eus. a. a. O. Qu. conv. VIII, 4. Plac. V, 19, 4 und dazu Brandis I, 140.

5) Theodoret gr. aff. cur. V, 18. S. 72.

6) Plut. plac. III, 3, 1. 7, 1. Stob. Ekl. I, 590. Hippolyt. a. a. O. Seneca qu. nat. II, 18 f. Ach. Tat. in Arat. 33. — Plin. h. nat. II, 79, 191 lässt Anaximander den Spartanern ein Erdbeben voraussagen.

kung der Luft zurückgeführt wurde. Im übrigen stehen dieselben mit seiner philosophischen Ansicht in keinem näheren Zusammenhang.

Wie aber alles aus dem Einen Urstoff hervorgegangen ist, so muss auch alles in denselben zurückkehren, denn alle Dinge müssen, wie unser Philosoph sagt[1]), Busse und Strafe erleiden für ihre Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit. Die Sonderexistenz der Einzeldinge ist gleichsam ein Unrecht, eine Vermessenheit, die sie durch ihren Untergang büssen müssen. Denselben Grundsatz soll Anaximander auch auf das Weltganze angewandt, und demnach einen dereinstigen Weltuntergang angenommen haben, dem aber vermöge der unaufhörlichen Bewegung des unendlichen Stoffes eine neue Weltbildung folgen sollte, so dass er also eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten gelehrt hätte. Doch ist die Sache nicht ausser Streit[2]). Denn so häufig auch von Anaximander's unzähligen Welten gesprochen wird, so sind doch damit fast durchaus nebeneinanderbestehende Welten gemeint[3]); unter diesen können wir aber, wenn Anaximander sich wirklich dieses Ausdrucks bedient hat, kaum etwas anderes verstehen, als Weltkörper, die zusammen Ein Weltsystem bilden, und die er wohl nur desshalb Welten genannt hatte, weil er sie für weit grösser und unserem Weltkörper ähnlicher ansah, als die gewöhnliche Meinung. Diess erhellt daraus, dass die unendlich vielen Welten auch wieder in den Begriff der Einen Welt zusammengefasst, und noch bestimmter daraus, dass sie den himmlischen Göttern oder den Gestirnen geradezu gleichgestellt werden[4]); wir müssen es aber auch desshalb vermuthen, weil sich nicht denken lässt, wie Anaximander zu der Annahme unendlich vieler von einander getrennter Weltganzen gekommen sein sollte. Denn die sinnliche Anschauung, von der doch alle alte Kosmologie ausgieng, enthielt hiezu nicht die mindeste Veranlassung, da sie uns alles, was wir sehen, als Eine geschlossene Weltkugel darstellt, und auch Anaximander hat ja die Gestirne ausdrücklich in diese mit eingereiht, und sie aus dem gleichen Weltbildungsprocess hergeleitet, wie die Erde. Abgesehen | davon aber, blos aus spekulativen Gründen, eine Mehrheit gleichzeitiger Welten zu behaupten, konnte theils überhaupt jener ältesten Physik nicht wohl in den Sinn kommen, theils musste es einem solchen ganz besonders ferne liegen, der alles einzelne so entschieden aus Einem Urgrunde herleitete und wieder in denselben zurücknahm, wie Anaximander[1]). Wenigstens die Reflexion, welche Schleiermacher[2]) unserem Philosophen zutraut, dass es mehrere Weltganze geben müsse, damit in dem einen Tod und Zerstörung walten könne, während in dem andern Belebung vorherrsche — diese Reflexion erscheint für sein Zeitalter viel zu künstlich. Die unendlich vielen nebeneinanderbestehenden Welten sind daher gewiss nur die Gestirne, und wenn sie spätere Berichterstatter für getrennte Weltsysteme halten, so ist diess ein Missverständniss, zu welchem vielleicht die von unserem Philosophen gelehrte Unendlichkeit des Urstoffs Anlass gegeben hat[3]). Sollte desshalb die Behauptung[4]), dass Anaximander eine fortgehende Zerstörung und Neubildung von Welten gelehrt habe, auf coëxistirende Welten

---

[1]) In dem S. 187, 2 angeführten Bruchstück.

[2]) M. s. hierüber Schleiermacher a. a. O. 195 ff.

[3]) S. S. 197, 3. 198, 2 und Simpl. De cœlo 91, b, 34. 273, b, 43 (Schol. 480, a, 36. 514, a, 31). Nicht anders haben wir wohl auch die ἄπειροι κόσμοι Plutarch's b. Eus. a. a. O. zu verstehen, für aufeinanderfolgende und theilweise erst zukünftige Welten würde es wenigstens nicht passen, wenn im Präteritum gesagt wird: ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους Ebenso erklärt Stob. I, 496 diese Angabe, wenn er sagt: ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν.

[4]) S. o. 197, 3.

---

1) Wie diess auch Schleiermacher a. a. O. S. 197. 200 richtig bemerkt.

2) A. a. O. S. 200 f.

3) Vgl. Simpl. De cœlo 91, b, 34: Ἀναξίμανδρος μὲν ἄπειρον τῷ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος, ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ [-τῆς] τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ. Ebd. 273, b, 43: καὶ κόσμους ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ.

4) Simpl. Phys. 257, b, m.: οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ᾽ ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων. Aug. Civ. D. VIII, 2: *rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecunque in eis oriuntur, eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit.* Cic. N. D. I, 10, 25 (nach Philodemus): *Anaximandri autem opinio est, nativos esse Deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.*

zu beziehen sein, so könnten damit nicht abgesonderte Weltganze, sondern nur Theile der Einen Welt gemeint sein, und man könnte insofern geneigt sein, in dieser Lehre nichts weiter zu sehen, als den Satz, dass die einzelnen Weltkörper werden und vergehen, während das Weltganze bleibe. Wahrscheinlich lautete sie aber in Wirklichkeit etwas anders, und es handelte sich dabei ursprünglich nicht um gleichzeitige, sondern um aufeinanderfolgende Welten. Denn so wenig Anaximander eine Vielheit von Weltganzen gleichzeitig nebeneinandergestellt haben kann, ebensowenig kann er die Entstehung und den | Untergang der Himmelskörper, aus denen unsere Welt besteht, in verschiedene Zeiten verlegt haben; was wenigstens ihre Entstehung betrifft, so haben wir schon gesehen, dass er die Gestirne alle zusammen in derselben Periode der Weltbildung aus dem feurigen Umkreis der Welt hervorgehen liess, und auf ein dereinstiges Vergehen unseres ganzen Weltsystems weist die Nachricht[1]), dass er eine allmähliche Abnahme und endliche Austrocknung des Meers angenommen habe; denn diess lässt uns überhaupt ein zunehmendes Uebergewicht des Feurigen vermuthen, aus dem sich am Ende eine Zerstörung durch Feuer ergeben musste, eine solche konnte aber die Erde, als den Mittelpunkt des Weltganzen, nur zugleich mit diesem selbst treffen. Dazu kommt, dass PLUTARCH[2]) mit Beziehung auf die Gesammtheit der Welten von wechselnden Perioden der Entstehung und Zerstörung spricht, und STOBÄUS[3]) Anaximander ganz einfach die Annahme eines dereinstigen Weltuntergangs beilegt. Und da nun eben diese Vorstellung bei Heraklit, der unter den altjonischen Physikern keinem so nahe verwandt ist, als Anaximander, und vielleicht auch bei Anaximenes wiederkehrt, so ist es um so wahrscheinlicher, dass auch schon unser Philosoph sie getheilt hat, so dass sich also ihm zufolge der ganze

---

1) **THEOPHRAST b. ALEXANDER s. o. 194, 3.**

2) Bei EUS. unmittelbar nach dem S. 199, 3 angeführten: ἀπεφήνατο δέ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν [τῶν ἀπείρων κόσμων]. Auf dieselbe periodische Aufeinanderfolge scheint sich die Angabe b. STOB. I, 498: τῶν δ' ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους 'Αναξ. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων ihrem ursprünglichen Sinn nach zu beziehen.

3) **Ekl. I, 416: 'Α. φθαρτὸν τὸν κόσμον.**

Weltlauf in einem beständigen Wechsel zwischen Ausscheidung der Dinge aus dem Urstoff und Rückkehr derselben in den Urstoff bewegen würde [1]). So fremdartig aber eine solche Vorstellung für uns klingt, so leicht konnte sie sich auf dem Standpunkt der älteren Naturbetrachtung ergeben. Die Weltzerstörung ist das naturgemässe Gegenstück der Weltentstehung, und beiden Annahmen liegt dieselbe Vergleichung der Welt mit dem Individuum zu Grunde, das aus einem gegebenen Stoff als seinem Samen sich entwickelt, und das sich am Ende, wenn seine Zeit aus ist, wieder in einen formlosen Stoff auflöst. Die Späteren aber liessen sich, wie es scheint, durch Anaximander's | eigenthümliche Ausdrucksweise verleiten, in den unzählbaren Weltkörpern, von denen er sprach, getrennte Welten im Sinn der demokritischen und epikureïschen Atomistik zu sehen, und nachdem ihnen diese Voraussetzung einmal feststand, so war es natürlich, wenn sie auch seine periodische Weltbildung und Weltzerstörung theilweise mit der atomistisch-epikureïschen Ansicht über die Entstehung und den Untergang der gleichzeitigen Welten verwechselten.

Vergleichen wir nun die Lehre Anaximander's, wie sie sich uns nach der vorstehenden Untersuchung darstellt, mit dem, was uns über Thales berichtet wird, so lässt sich nicht verkennen, dass sie einen viel reicheren Inhalt hat, und eine höhere Entwicklung des Denkens beurkundet. Ich möchte zwar gerade der Bestimmung, welche in unsern Berichten am stärksten hervortritt, weil sie die bequemste Bezeichnung für Anaximander's Princip bot, der Unendlichkeit des Urstoffs, keine so grosse Bedeutung beilegen; denn die endlose Reihe natürlicher Bildungen, wegen deren sie Anaximander zunächst aufstellte, war auch ohne sie zu erreichen [1]), die unbegrenzte räumliche Ausdehnung der Welt aber, für die sie nöthig gewesen wäre, hat dieser Philosoph selbst, wie oben gezeigt ist, nicht gelehrt. Dagegen ist es nicht unwichtig, dass Anaximander nicht einen bestimmten Stoff, wie Thales, sondern nur das unbestimmte des unendlichen Stoffs überhaupt zum Ausgangspunkt nahm, und was ihn auch hiezu veranlasst haben mag, immer liegt doch darin eine Erhebung über die nächste sinnliche Anschauung. Wenn ferner Thales über die Art, wie die Dinge aus dem Urstoff entstehen, nichts gelehrt hatte, so ist zwar Anaximander's „Ausscheidung“ gleichfalls noch unbestimmt genug, aber es ist doch wenigstens ein Versuch, diesen Hergang zur Vorstellung zu bringen, das mannigfaltige der Erscheinungen auf die allgemeinsten Gegensätze zurückzuführen, und von der Weltbildung eine physikalische, von den mythischen Bestandtheilen der alten theogonischen Kosmologie freie Anschauung zu gewinnen. Wenn endlich Anaximander, aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht blos einen Anfang, sondern auch ein Ende unseres Weltsystems, und eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen hat, so zeugt diess nicht blos von einer sehr achtungswerthen Folgerichtigkeit im Denken, sondern es ist damit auch der Anfang dazu gemacht, die mythische Vorstellung von einer Entstehung der Welt in der Zeit zu verlassen und den Wechsel des Werdens und Vergehens auf die einzelnen Theile derselben zu beschränken, so wenig diess auch unser Philosoph selbst schon gethan hat.

---

[1]) Was Schleiermacher a. a. O. S. 197 gegen diese Annahme einwendet, scheint mir nicht entscheidend. Anaximander, glaubt er, könne (gemäss dem S. 180, 5. 181, 1 angeführten) keine Zeit angenommen haben, in welcher die Erzeugung gehemmt gewesen wäre, wie diess vom Anfang einer Weltzerstörung bis zur Entstehung einer neuen Welt der Fall sein müsste. Allein für's erste besagen die Worte: ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ nicht: „die Erzeugung dürfe nirgend und niemals gehemmt werden“, sondern vielmehr: die Erzeugung von immer neuen Wesen dürfe nicht aufhören; diess ist aber auch dann nicht der Fall, wenn sie sich in einer neuen Welt statt der zerstörten fortsetzt; und sodann fragt es sich sehr, ob wir bei Anaximander schon die Erwägung voraussetzen dürfen, welche strenggenommen ohnedem einen Weltanfang so gut, wie ein Weltende, ausschliessen würde, dass wegen der unaufhörlichen Wirksamkeit des Urgrundes (worüber S. 193, 3) die Welt nie aufhören könne, zu sein, er konnte diese Wirksamkeit vielmehr gerade dadurch zu wahren glauben, dass er sie nach dem Untergang einer Welt immer wieder eine neue bilden liess. Glaubt aber Rose Arist. libr. ord. 76, die Annahme eines Wechsels von Weltbildung und Weltzerstörung sei *a vetustissima cogitandi ratione plane aliena*, so ist hierauf theils schon im Text geantwortet, theils wird uns diese Annahme ausser Anaximenes, Heraklit und Diogenes, denen sie freilich Rose gleichfalls abspricht, auch bei Empedokles begegnen.

Der Ansicht jedoch kann ich nicht beitreten, dass Anaximander von Thales und seinen Nachfolgern zu trennen und einer eigenen Entwicklungsreihe zuzuweisen sei, wie diess in neuerer Zeit

---

1) Wie diess schon Aristoteles bemerkt, s. o. S. 181, 1.

aus entgegengesetzten Gründen verlangt wurde, von SCHLEIERMACHER [1]), weil er in Anaximander den Anfang der spekulativen Naturwissenschaft, von RITTER [2]), weil er in ihm den Urheber der mechanischen, mehr der Erfahrung zugewendeten Physik sieht. Was die letztere betrifft, so ist schon früher gezeigt worden, dass Anaximander's Naturerklärung so wenig, als die seines Vorgängers und seiner nächsten Nachfolger, einen mechanischen Charakter trägt, und dass er namentlich Heraklit, diesem Typus eines Dynamikers, näher steht als einer der andern. Aus denselben Gründen ist auch SCHLEIERMACHER'S Behauptung unrichtig, dass seine Richtung, im Unterschied von Thales und Anaximenes, mehr auf das individuelle gehe, als auf das universelle; denn er gerade hält die Einheit des Naturlebens besonders streng fest [3]), und dass er ein Heraustreten der Gegensätze aus dem Urstoff annimmt, kann hiegegen nichts beweisen, dieses hat auch Anaximenes und Diogenes. Auch das endlich muss ich bestreiten, dass Anaximander, wie RITTER [4]) behauptet, von Thales für seine Forschung gar nichts könnte gewonnen haben. Denn gesetzt auch, er hätte sich materiell keine einzige seiner Vorstellungen angeeignet, so war schon das formelle von der höchsten Bedeutung, dass Thales, und er zuerst, nach dem allgemeinen Naturgrund der Dinge gefragt hatte. Indessen haben wir schon oben gesehen, dass Anaximander nicht blos überhaupt durch seinen Hylozoismus, sondern auch noch im besondern durch die Annahme eines ursprünglich flüssigen Zustandes der Erde wahr|scheinlich an thaletischen Lehren anknüpfte. Nehmen wir hinzu, dass er ein Mitbürger und ein jüngerer Zeitgenosse des Thales war, und dass beide sehr bekannte und angesehene Männer in ihrer Vaterstadt waren, so werden wir es höchst unwahrscheinlich finden müssen, dass der jüngere von beiden von dem älteren gar keine Anregung empfangen haben sollte, und dass Anaximander, der Zeit nach in der Mitte zwischen seinen zwei Landsleuten Thales und Anaximenes, wissenschaftlich ganz allein stände. Der Beweis des Gegentheils wird aber allerdings noch vollständiger geführt sein, wenn wir uns auch von seiner eigenen Bedeutung für seinen nächsten Nachfolger überzeugt haben.

---

[1] Ueber Anax. a. a. O. S. 188. Gesch. d. Phil. 25. 31 f.

[2] Gesch. d. Phil. I, 214. 280 ff. 345. Vgl. Gesch d. jon. Phil. 177 f. 202.

[3] S. o. S. 199 und SCHLEIERMACHER selbst üb. Anax. 197, wo A. derjenige genannt wird, „dessen ganze Forschung so entschieden auf die Seite der Einheit und der Unterordnung aller Gegensätze gerichtet sei."

[4] Gesch. d. Phil. I, 214.

3. Anaximenes [1].

Die philosophische Ansicht dieses Mannes wird im allgemeinen durch den Satz bezeichnet, dass das Princip oder der Grund aller Dinge die Luft sei [2]. Dass er hiebei unter der Luft etwas anderes, | als das Element dieses Namens, verstanden, und die Luft als Grundstoff von der atmosphärischen Luft unterschieden hatte [1]), ist unerweislich und unwahrscheinlich; er sagt wohl, die Luft sei im reinen Zustand unsichtbar, und nur durch die Empfindung ihrer Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung wahrnehmbar [2]); diess passt ja aber vollkommen auf die uns umgebende Luft, und auch unsere Berichterstatter denken gewiss an nichts anderes, da keiner derselben jenen Unterschied irgendwie andeutet, und die meisten den Urstoff des Anaximenes sogar ausdrücklich als eines der vier Elemente, einen qualitativ bestimmten Körper, bezeichnen [3]). Dagegen legte er der Luft eine Eigenschaft bei, die schon Anaximander dazu gedient hatte, das Urwesen von allem Gewordenen zu unterscheiden, wenn er sie der Grösse nach als unendlich beschrieb. Diess wird nämlich nicht blos von den späteren Berichterstattern einstimmig bezeugt [4]),

---

[1] Von den Lebensumständen des Anaximenes wissen wir fast nichts, als dass er aus Milet war, und dass sein Vater Euristratus hiess (Diog. II, 3. Simpl. Phys. 6, a, unt. u. ö.). Spätere Schriftsteller machen ihn zum Schüler (Cic. Acad. II, 37, 118. Diog. II, 3. Aug. Civ. D. VIII, 2), Genossen (Simpl. a. a. O. De coelo 273, b. 45. Schol. 514, a. 33) oder Bekannten (Eus. pr. ev. X, 14, 7) und Nachfolger (Clem. Strom. I, 301, A. Theodoret gr. aff. cur. II, 9. S. 22. Aug. a. a. O.) Anaximander's. So wahrscheinlich es aber auch durch das Verhältniss ihrer Lehren wird, dass er mit diesem Philosophen in Verbindung stand, so sind doch jene Angaben ohne Zweifel nicht aus geschichtlicher Ueberlieferung, sondern aus blosser Combination geflossen, die freilich ungleich begründeter ist, als die wunderliche Behauptung (b. Diog. II, 3), er sei ein Schüler des Parmenides gewesen. Nach Apollodor b. Diog. a. a. O. wäre er Ol. 63 (529—525 v. Chr.) geboren, und um die Zeit der Eroberung von Sardes gestorben. Ist nun mit der letzteren die Eroberung durch die Jonier unter Darius Ol. 70 (499 v. Chr.) gemeint, so wäre Anaximenes 45—48 Jahre nach Anaximander gestorben; dagegen erscheint auch in diesem Fall Ol. 63 (528—524) viel zu spät für seine Geburt, und die Annahme empfiehlt sich, dass entweder Diogenes das, was Apollodor von der Zeit seines Lebens, d. h. seiner Blüthe, gesagt hatte, missverständlich auf seine Geburt bezogen habe, oder was mehr für sich hat, dass in seinem Text oder seiner Quelle statt Ol. 63 ursprünglich eine andere Zahl gestanden habe, etwa Ol. 55, welche Suid. 'Αναξ. als Zeit seiner Geburt angiebt (so Hermann De philosoph. Jon. ætatt. 9. 21), oder Ol. 53 (wie Röth will, Gesch. d. abendl. Phil. II, a, 242 f.). In den Worten des Suidas jedoch: γέγονεν ἐν τῇ νέ 'Ολυμπιάδι, ἐν τῇ Σάρδεων ἁλώσει, ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης Κροῖσον καθεῖλεν steckt jedenfalls ein Fehler; vielleicht besagten sie ursprünglich, er sei Ol. 55 geboren, und zur Zeit der Eroberung von Sardes gestorben, und die letztere wurde erst von Suidas selbst oder sonst einem Späteren auf die Eroberung durch Cyrus bezogen. Die gleiche Deutung veranlasste vielleicht die Aussage des Hippolytus Refut. I, 7, Schl., er habe um Ol. 58, 1 geblüht. — Die Schrift des Anaximenes, von welcher ein kleines Bruchstück erhalten ist, war nach Diog. in jonischem Dialekt einfach geschrieben, die zwei gehaltlosen Briefchen an Pythagoras bei Demselben sind natürlich unterschoben.

[2] Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 5: 'Αναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον

ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων, ebenso die Späteren ohne Ausnahme.

[1]) Wie Ritter I, 217 und noch entschiedener Brandis I, 144 annimmt.

[2]) Hippolyt. Refut. hær. I, 7. 'Αναξιμένης δὲ .. ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γενόμενα τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.

[3]) Z. B. Arist. a. a. O. und Phys. I, 4, Anf. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 3: 'Αναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει [l. μεγέθει wie Simpl. hat, vgl. Anm. 4 und S. 172, 3] ἄπειρον ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον. Simpl. Phys. 6, a, u.: μίαν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν .. οὐκ ἀόριστον δὲ .. ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν. Ebenso De cœlo s. u. 208, 2.

[4]) Plut. und Hippol. s. die zwei letzten Anmm. Cic. Acad. II, 37, 118: *Anaximenes infinitum aëra; sed ea, quae ex eo orirentur definita.* N. De. I, 10, 26: *Anax. aëra deum statuit, eumque gigni* (ein Missverständniss, worüber Krische I, 55 zu vergleichen ist), *esseque immensum et infinitum et semper in motu.* Diog. II, 3: οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον (dem Sinne nach jedenfalls gleichbedeutend mit dem von Wolf z. Orig. [Hippol.] a. a. O. und Krische Forschungen S. 55 vorgeschlagenen ἀέρα τὸν ἄπ.). Simpl. Phys. 5, b, u.: 'Αναξίμανδρον καὶ 'Αναξιμένην .. ἓν μὲν, ἄπειρον δὲ τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους. ebd. 6, a, unt. s. vor. Anm. ebd. 105, b, s. o. S. 172, 3. ebd. 273, b, u.: ἐν τῷ ἀπείρῳ . . . τῷ 'Αναξιμένους καὶ 'Αναξιμάνδρου. Ders. De cœlo s. u. 208, 2 und S. 91, b, 32 (Schol. 480, a, 35): 'Αναξιμένης τὸν ἀέρα ἄπειρον ἀρχὴν εἶναι λέγων.

sondern auch Anaximenes selbst weist darauf hin 1), wenn er sagt, die Luft umfasse die ganze Welt; denn sobald man sich die Luft nicht vom Himmelsgewölbe umschlossen denkt, liegt es ohne Zweifel weit näher, sich dieselbe in's unendliche ausgebreitet vorzustellen, als einem so flüchtigen Stoff eine bestimmte Grenze zu stecken. Ueberdiess erwähnt auch Aristoteles 2) der Ansicht, dass die Welt von der grenzenlosen Luft umgeben sei, und liesse sich diess allerdings an sich auch auf Diogenes oder Archelaus beziehen, so scheint er doch die Unendlichkeit des Urstoffs allen denen zuzuschreiben, welche die Welt von demselben umgeben sein lassen. Es lässt sich daher nicht wohl bezweifeln, dass sich Anaximenes diese Bestimmung Anaximander's angeeignet hat. Mit Anaximander stimmt er ferner auch darin überein, dass er sich die Luft in beständiger Bewegung, in einer ununterbrochenen Umwandlung ihrer Formen, und in Folge dessen in einer fortwährenden Erzeugung abgeleiteter Dinge begriffen dachte 3). Wenn endlich von ihm, wie von jenem, gesagt wird, er habe seinen Urstoff für die Gottheit erklärt 4), so mag zwar dahingestellt bleiben, ob er diess ausdrücklich gethan hat, ja es ist diess desshalb unwahrscheinlich, weil er (s. u.) ebenso, wie sein Vorgänger, die Götter zu dem Gewordenen rechnete, aber der Sache nach ist es nicht unrichtig, weil auch ihm der Urstoff zu-

---

1) In den Worten bei Plut. plac. I, 3, 6 (Stob. Ekl. I, 296): οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

2) Phys. III, 4; s. o. S. 172, 4. ebd. c. 6. 206, b, 23: ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι. M. vgl. auch die S. 188, 3 angeführte Stelle De cœlo III, 5.

3) Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8 nach dem S. 206, 3 angeführten: γεννᾶσθαι δὲ πάντα κατὰ τινὰ πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραίωσιν. τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν. Cic. N. D. I, 10 (S. 206, 4). Hippolyt. nach dem S. 206, 2 angeführten: κινεῖσθαι δὲ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο. Simpl. Phys. 6, a, u.: κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀΐδιον ποιεῖ δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι. Dass ihm trotzdem bei Plut. plac. I, 3, 7 vorgeworfen wird, er habe keine bewegende Ursache, erklärt Krische, Forsch. 54, richtig aus Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 16 ff.

4) Cic. N. D. a. a. O. Stob. Ekl. I, 56: Ἀναξ. τὸν ἀέρα (θεὸν ἀπεφήνατο). Lactanz Inst. I, 5. S. 18 Bip.: *Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum*, wo aber der „Aether" dem späteren Sprachgebrauch angehört. Tert. c. Marc. I, 13: *Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit).*

gleich die Urkraft und insofern die schöpferische Ursache der Welt war [1]).

Den Grund, wesshalb Anaximenes die Luft zum Princip machte, findet SIMPLICIUS [2]) in ihrer leichtveränderlichen Natur, durch welche | sie sich vorzugsweise zum Substrat für die wechselnden Erscheinungen eigne. Nach der eigenen Aeusserung des Philosophen [3]) scheint ihn bei seiner Annahme hauptsächlich die Vergleichung der Welt mit einem lebenden Wesen geleitet zu haben. In Thieren und Menschen erschien ihm, nach alterthümlich sinnlicher Vorstellungsweise, die beim Athmen aus- und einströmende Luft als der Grund des Lebens und der Zusammenhalt des Körpers, denn mit dem Stocken und Entweichen des Athems erlischt das Leben, der Körper zerfällt und verwest. Dass es sich ebenso auch mit dem Weltganzen verhalte, mochte Anaximenes um so eher voraussetzen, da der Glaube an die Lebendigkeit der Welt uralt, und schon von seinen Vorgängern in die Physik eingeführt war, und so lag es ihm nahe genug, in den vielfachen und bedeutenden Wirkungen der Luft, welche die Wahrnehmung erkennen liess, den Beweis zu finden, dass es überhaupt die Luft sei, die alles bewege und hervorbringe. Damit war aber für einen Standpunkt, welchem die Unterscheidung der wirkenden Ursache vom Stoff noch fremd war, zugleich ausgesprochen, dass die Luft der Urstoff sei, und auch dieser Annahme bot theils die Beobachtung, theils eine naheliegende Vermuthung manche Stütze. Denn da sich die atmosphärischen Niederschläge auf der einen, die feurigen Erscheinungen auf der andern Seite als Erzeugnisse der Luft betrachten liessen, so konnte leicht die Vorstellung entstehen, dass die Luft überhaupt der Stoff sei, aus dem die anderen Körper in auf- und absteigender Richtung entstehen, und diese Meinung mochte noch durch die scheinbar unbegrenzte Ausbreitung der Luft im Weltraum unterstützt werden, zumal nachdem Anaximander das Unendliche für den Urstoff erklärt hatte.

---

[1]) Wenn jedoch RÖTH (Gesch. d. abendl. Phil. II, a. 250 ff.) Anaximenes, und zwar im Gegensatz zu Xenophanes, vom Begriff des Geistes als der Urgottheit ausgehen lässt, und ihn desshalb den ersten Spiritualisten nennt, so giebt diess eine ganz schiefe Vorstellung von der Bedeutung seines Princips und dem Wege, auf welchem er zu demselben gekommen ist.

[2]) De cœlo 273, b, 45. Schol. in Arist. 514, a, 33: Ἀναξιμένης δὲ ἑταῖρος Ἀναξιμάνδρου καὶ πολίτης ἄπειρον μὲν καὶ αὐτὸς ὑπέθετο τὴν ἀρχὴν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον, ἀέρα γὰρ ἔλεγεν εἶναι, οἰόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν.

[3]) Oben S. 207, 1.

Aus der Luft soll nun alles durch Verdünnung und Verdichtung entstanden sein [1]. Diese selbst scheint Anaximenes für eine Folge | ihrer Bewegung gehalten zu haben [2]. Mit der Verdünnung ist ihm die Erwärmung, mit der Verdichtung die Erkältung gleichbedeutend [3]. Die Stufen, welche der Stoff bei dieser

---

1) Diese von Aristoteles Phys. I, 4, Anf. De cœlo III, 5, Anf. (s. o. 189, 1) einer ganzen Klasse von Naturphilosophen, zu denen aber Anaximenes jedenfalls gehört, zugeschriebene Erklärungsweise war dem letztgenannten so eigenthümlich, dass Theophrast sie ihm allein (vielleicht aber nur: allein unter den ältesten Philosophen) beilegte; s. o. 177, 1. Von weiteren Zeugnissen vgl. m. Plut. De pr. frig. 7, 3; s. Anm. 3. Ders. b. Eus. pr. ev. I, 8, 3. s. o. 207, 3. Hippolyt. Refut. I, 7. Hermias Irris. c. 3. Simpl. Phys. 6, a, u. 32, a, u. Die Ausdrücke, mit denen die Verdünnung und Verdichtung bezeichnet wird, sind verschieden: Aristoteles sagt μάνωσις und πύκνωσις; statt des ersteren steht bei Plutarch und Simplicius auch ἀραίωσις, ἀραιοῦσθαι, bei Hermias ἀραιούμενος καὶ διαχεόμενος, bei Hippolytus: ὅταν εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ; nach Plut. De pr. frig. (vgl. Simpl. Phys. 44, b, o.) scheint Anax. selbst von Zusammenziehung und Nachlassung, Ausdehnung oder Auflockerung gesprochen zu haben. Die anaximandrische Lehre von der Ausscheidung wird ihm bei Simpl. De cœlo 91, b, 43 (Schol. 480, a, 44) nur in Mörbeke's Rückübersetzung (S. 46, a, m) zugeschrieben, der ächte Text hat dafür: οἱ δὲ ἐξ ἑνὸς πάντα γίνεσθαι λέγουσι κατ' εὐθεῖαν (so dass die Umwandlung der Stoffe nur nach Einer Richtung geht, nicht im Kreislauf, wie bei Heraklit), ὡς Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξιμένης. Phys. 44, a, u. wird die Verdichtung und Verdünnung von Simplicius in eigenem Namen durch σύγκρισις und διάκρισις erläutert.

2) S. o. S. 207, 3 vgl. 193.

3) Plut. pr. frig. 7, 3. S. 947: ἢ καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς. τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν. Hiefür habe sich A., wie weiter bemerkt wird, darauf berufen, dass die Luft, welche mit offenem Mund eingehaucht wird, warm, die mit zusammengedrückten Lippen hervorgestossene kalt sei, was jedoch Aristoteles vielmehr daraus erkläre, dass jenes die Luft im Mund, dieses die vor dem Mund sei. Hippol. a. a. O. (S. 206, 2 und folg. Anm.). Nach Porph. b. Simpl. Phys. 41, a, m. Ald. hätte Anaximenes das Feuchte und das Trockene als Grundgegensätze angenommen; diese Angabe ist aber um so verdächtiger, da sich Simpl. für dieselbe

Verwandlung durchlaufen sollte, gab er ziemlich unmethodisch so an: durch Verdünnung werde die Luft zu Feuer, durch Verdichtung zuerst zu Wind, weiter zu Gewölke, hierauf zu Wasser, dann zu Erde, zuletzt zu Steinen; aus diesen einfachen Körpern sollten sodann die zusammengesetzten sich bilden [1]); Berichte, welche die Vierzahl der Elemente bei ihm voraussetzen [2]), sind hierin für ungenau zu erachten. |

Bei der Weltbildung selbst liess Anaximenes durch Verdichtung der Luft zuerst die Erde entstehen, die er sich breit, wie eine Tischplatte, und desshalb von der Luft getragen dachte [3]). Dieselbe Gestalt schrieb er auch der Sonne und den Gestirnen zu, indem er von ihnen gleichfalls behauptete, dass sie auf der Luft schweben [4]); ihre Entstehung betreffend nahm er an, aus den aufsteigenden Dünsten der Erde habe sich durch fortgesetzte Verflüchtigung Feuer gebildet, indem dieses durch die Gewalt des Umschwungs zusammengedrückt wurde, seien daraus die Gestirne geworden, denen er desshalb einen erdigen Kern bei-

---

auf einen Hexameter beruft, welcher von ihm herrühren soll, sonst aber Xenophanes beigelegt wird (s. u. S. 387 der 2. Ausg.), und in der Prosa des Anaximenes sich nicht gefunden haben kann; wahrscheinlich ist mit Brandis Schol. 338, b, 31 a. a. O. für Ἀναξιμένην zu setzen: Ξενοφάνην.

[1]) Simpl. Phys. S. 32, a, u., und wörtlich gleich schon S. 6, a, u.: Ἀ. ἀραιούμενον μὲν τὸν ἀέρα πῦρ γίνεσθαί φησι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, εἶτα ἔτι μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. Hippol. (nach dem S. 206, 2 angeführten): πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι· ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ πῦρ γίνεσθαι, μέσως δὲ ἐπὰν εἰς ἀέρα πυκνούμενον ἐξ ἀέρος νέφος ἀποτελεσθῇ κατὰ τὴν πόλησιν (wofür etwa mit Röfer Philol. VII, 610. und Duncker in s. Ausg. zu lesen sein mag: μέσως δὲ πάλιν εἰς ἀέρα, πυκν. ἐξ. ἀέρ. νέφ. ἀποτελεῖσθαι κ. τ. πίλησιν) ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν, καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνώτατον λίθους. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι θερμόν τε καὶ ψυχρόν .... ἀνέμους δὲ γεννᾶσθαι, ὅταν ἐκπεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ ἀραιωθεὶς φέρηται, συνελθόντα δὲ καὶ ἐπὶ πλεῖον παχυθέντα νέφη γεννᾶσθαι [γεννᾷν oder: συνελθόντος κ. ἐ. πλ. παχυθέντος ν. γεννᾶσθαι], καὶ οὕτως εἰς ὕδωρ μεταβάλλειν.

[2]) Cic. Acad. II, 37, 118: *gigni autem terram aquam ignem tum ex his omnia.* Hermias a. a. O. Unbestimmter Nemes. nat. hom. c. 5. S. 74.

[3]) Arist. De cœlo II, 13. 294, b, 13. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 3. Plac. III, 10, 3 (wo Ideler in Arist. Meteorol. I. 585 f. ohne Grund Ἀναξαγόρας für Ἀναξιμένης vermuthet) Hippol. a. a. O.

[4]) Hippol. a. a. O. Plut. Plac. II, 22, 1. Stob. Ekl. I, 524. Nach einer andern Angabe, b. Stob. I, 510 (Plut. plac. II, 14), hätte er sich die Gestirne wie Nägel in der Himmelsdecke befestigt vorgestellt.

legte [1]). Die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne und den Grund der Mondsfinsternisse soll Anaximenes zuerst entdeckt haben [2]). Dass die Bewegung der Gestirne nicht in gerader Linie fortgeht, sondern zum Kreis umbiegt, erklärte er aus dem Widerstand der Luft [3]); diese Bewegung sollte aber nicht in der Richtung vom Zenith gegen den Nadir, sondern seitwärts um die Erde herumgehen, und die Sonne bei Nacht hinter den nördlichen Gebirgen verschwinden [4]). In den Gestirnen haben wir wohl auch die gewordenen Götter zu suchen, von denen Anaximenes, wie Anaximander, gesprochen haben soll [5]), wogegen man bei jenem, wie bei diesem, zweifelhaft sein kann, ob die unendlich vielen Welten, die ihm beigelegt werden [6]), auf die Gestirne, oder auf eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Weltsysteme zu beziehen sind [1]). Wie es sich aber hiemit verhalten mag, jedenfalls sind wir durch die übereinstimmenden und sich gegenseitig ergänzenden Angaben des Stobäus [2]) und Simplicius [3]) berechtigt, ihm die Lehre von einem Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung zuzuschreiben.

---

[1]) Hippol. a. a. O. γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι. εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμφερομένας ἐκείνοις. Plut. b. Eus. a. a. O.: τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς. ἀποφαίνεται γοῦν τὸν ἥλιον γῆν, διὰ δὲ τὴν ὀξεῖαν κίνησιν καὶ μάλ' ἱκανῶς θερμοτάτην κίνησιν (? vielleicht ist θερμότητα ohne κίν. zu lesen) λαβεῖν. Dasselbe über die Natur der Gestirne bei Stob. I, 510, vgl. jedoch vor. Anm. Nach diesen Zeugnissen ist Theodoret's Behauptung (Gr. aff. cur. IV, 23. S. 59), welche wohl nur aus den Anfangsworten der von Stobäus erhaltenen Notiz (πυρίνην τὴν φύσιν τῶν ἀστέρων) entstanden ist, dass A. die Gestirne aus reinem Feuer bestehen lasse, zu berichtigen. Auf ihre erdartige Natur geht ohne Zweifel auch ursprünglich. was bei Plut. Plac. II, 11, 1. Stob. I, 500. Galen hist. phil. c, 12, S. 269 steht: 'A. τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτην γηΐνην εἶναι (γηΐνην ist nämlich wohl auch bei Plut. und Stob. zu lesen), wenn gleich diese Compilatoren dabei an ein festes Himmelsgewölbe (s. vor. Anm.) zu denken scheinen.

[2]) Eudemus b. Theo (bzw. Dercyllides) Astron. S. 324 Mart.

[3]) Plut. Plac. II, 23, 1.

[4]) Hippol. a. a. O. Stob. I, 510. Vgl. Arist. Meteorol. II, 1. 354, a, 28: τὸ πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον, ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν — ein Zeugniss, welches für sich allein schon zur Würdigung der Röth'schen Deklamationen (a. a. O. 258 f.) über die Gedankenlosigkeit derjenigen ausreicht, die nicht einsehen, dass eine solche seitliche Bewegung der Gestirne bei Anax. platterdings unmöglich sei.

[5]) Hippol. s. o. 206, 2. Aug. Civ. D. VIII, 2: *omnes rerum causas infinito aëri dedit: nec deos negavit aut tacuit: non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre factos credidit*, und ihm folgend Sidon. Apoll. XV, 87; vgl. Krische Forsch. 55 f.

[6]) Stob. Ekl. I, 496. Theod. gr. aff. cur. IV, 15. S. 58.

Die Hypothesen über die Entstehung des Regens, des Schnees, des Hagels, der Blitze, des Regenbogens [4]), der Erdbeben [5]), welche unserem Philosophen zum Theil von guter Hand zugeschrieben werden, haben für uns untergeordnete Bedeutung, und seine Annahme über die Natur der Seele [6]), zunächst nur der volksthümlichen Vorstellung entnommen, scheint er selbst nicht weiter verfolgt zu haben.

Nach dieser Uebersicht über die Lehren, welche Anaximenes beigelegt werden, wird sich nun beurtheilen lassen, ob es richtig | ist, dass er von Anaximander höchstens nur in Nebendingen etwas für seine Forschung gewonnen haben könnte [7]). Mir wenigstens scheint seine Ansicht im ganzen den Einfluss dieses Vorgängers deutlich zu verrathen; denn nicht blos die Unendlichkeit, sondern auch die Lebendigkeit und die ununterbrochene Bewegung des Urstoffs hatte aller Wahrscheinlichkeit nach erst Anaximander ausdrücklich hervorgehoben; dieselben Bestimmungen wiederholt aber auch Anaximenes, und um ihretwillen scheint er die Luft für das ursprünglichste zu halten. Mag er daher auch von der unbestimmten Vorstellung des unendlichen Stoffes zu einem bestimmten Stoff zurückkehren, aus dem er die Dinge nicht durch Ausscheidung, sondern durch Verdünnung und Verdichtung entstehen liess, so ist er doch sichtlich bestrebt, auch das festzuhalten, was Anaximander vom Urstoff verlangt hatte, und sein Princip ist insofern als die Verknüpfung der beiden früheren zu bezeichnen; denn wenn es mit der Lehre des Thales die qualitative Bestimmtheit des Urstoffs gemein hat, so hat es von Anaximander die ausdrückliche Anerkennung seiner Unendlichkeit und Belebtheit. In dem weiteren hält er sich sogar vorherrschend an Anaximander; und sollte ihm auch die Lehre vom Weltuntergang und von den unzähligen aufeinanderfolgenden Welten mit Unrecht beigelegt werden, so bleibt doch immer in seinen Bestimmungen über den ursprünglichen Gegensatz des Warmen und Kalten, über die Gestalt der Erde und der Gestirne, über die atmosphärischen Erscheinungen, in dem, was er über die Gestirne als die gewordenen Götter sagt, vielleicht auch in der Annahme, dass die Seele luftartiger Natur sei, die Abhängigkeit von Anaximander [1]). Doch ist diese Abhängigkeit nicht so gross, und das eigenthümliche, was er aufgestellt hat, nicht so bedeutungslos, dass wir zu der Behauptung [2]) berechtigt wären, es sei keinerlei philosophischer Fortschritt in seiner Lehre zu erkennen. Denn die anaximandrische Vorstellung des unendlichen Stoffes ist allzu unbestimmt, um die besonderen Stoffe zu erklären, und an derselben Unbestimmtheit leidet die „Ausscheidung", auf die bei Anaximander alle Entstehung des Abgeleiteten aus dem Ursprünglichen zurückgeführt wird: denn da die bestimmten Stoffe im Urstoff noch nicht als solche enthalten sind, so ist die Ausscheidung eben nur ein anderer Ausdruck für das Werden des besonderen. Wenn daher Anaximenes den Versuch machte, eine bestimmtere Vorstellung von dem physikalischen Process zu ge-

---

[1] Dass er keine Mehrheit gleichzeitiger Weltsysteme annahm, sagt Simplicius ausdrücklich, s. Anm. 3.

[2] A. a. O. 416: Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀναξαγόρας, Ἀρχέλαος, Διογένης, Λεύκιππος φθαρτὸν τὸν κόσμον, καὶ οἱ Στωϊκοὶ φθαρτὸν τὸν κόσμον, κατ' ἐκπύρωσιν δέ. Die Weltverbrennung wird hier nicht dem Anaximander u. s. f., sondern nur den Stoikern zugeschrieben, wenn sie gleich auch bei jenem nicht unwahrscheinlich ist; s. o. S. 201.

[3] Phys. 257, b, u.: ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης.

[4] Hippol. a. a. O. Plut. Plac. III, 4, 1. 5, 10. Stob. I, 590. Joh. Damasc. Parall. s. 1, 3, 1. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 151). Theo in Arat. V. 940.

[5] Aristot. Meteor. II, 7. 365, a, 17. b, 6. Plut. Plac. III, 15, 3. Sen. qu. nat. VI, 10, vgl. Ideler Arist. Meteorol. I, 585 f. A. folgte vielleicht auch hierin Anaximander, s. o. S. 198, 6.

[6] In dem S. 207, 1. 208 erörterten Bruchstück, aus dem ohne Zweifel auch die kurze Angabe bei Stob. Ekl. I, 796. Theodoret gr. aff. cur. V. 18. S. 72 herstammt.

[7] Ritter I, 214.

---

1) Wenn daher Strümpell Anaximenes vor Anaximander setzt, so entspricht diess ihrem inneren Verhältniss so wenig, als der Zeitfolge.

2) Haym Allg. Enc. Sect. III, Bd. XXIV, 27.

winnen, durch den sich die Dinge aus dem Urstoff bildeten, und wenn er für diesen Zweck auch den Urstoff selbst als einen bestimmten, zum Substrat jenes Processes geeigneten Körper betrachtete, so war dieses Bestreben immerhin von Werth, und es lag darin nach dem damaligen Standpunkt der Forschung ein wirklicher Fortschritt. Aus diesem Grund sind ihm auch die späteren jonischen Physiker hierin so überwiegend gefolgt, dass Aristoteles die Verdünnung und Verdichtung allen denen beilegt, welche einen bestimmten Stoff zum Princip machen [1]), und dass noch ein bis zwei Menschenalter nach ihm Diogenes von Apollonia und Archelaus seine Lehre vom Urstoff wieder aufnehmen.

4. Die späteren Anhänger der jonischen Schule. Diogenes von Apollonia.

Nach Anaximenes ist in unserer Kenntniss der jonischen Schule eine Lücke; denn Heraklit, durch den sie der Zeit nach ausgefüllt würde, mussten wir wegen seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit von den älteren Joniern trennen. Indessen müssen die Ansichten der milesischen Physiker auch in dieser Zeit sich nicht blos fortgepflanzt, sondern auch zu einigen neuen Bestimmungen Anlass gegeben haben, wie diess aus dem späteren Vorkommen verwandter Lehren erhellt, die uns freilich nur theilweise genauer bekannt sind. Die Philosophen, deren wir in dieser Beziehung zu erwähnen haben, schliessen sich meist an Anaximenes an, indem sie entweder die Luft selbst, oder einen luftartigen Körper für den Grundstoff halten; dass aber auch die Lehre des Thales noch ihre Freunde fand, sehen wir an Hippo [2]), einem Physiker der perikleischen Zeit [3]), | dessen Herkunft übrigens unsicher [1]) und dessen sonstige Lebensumstände unbekannt sind [2]). Für den Grund aller Dinge erklärte er nämlich, mit Thales, das Wasser [3]), oder wie Alexander [4]) wohl genauer [5]) sagt, das Feuchte (τὸ ὑγρὸν) ohne nähere Bestimmung. Was ihn hiebei leitete, scheint namentlich die Rücksicht auf die feuchte Beschaffenheit des thierischen Samens gewesen zu sein [6]), wenigstens

---

[1]) S. o. S. 189, 1.

[2]) M. vgl. über ihn Schleiermacher über den Philosophen Hippon (Gelesen i. J. 1820, jetzt in den sämmtl. Werken 3te Abth. III, 405—410). Bergk Reliquiæ comœd. att. 164—185. Backhuizen van den Brink *Variae lectiones ex historia philosophiae antiquae* (Leyd. 1842) 36—59.

[3]) Diess erhellt aus der von Bergk aufgefundenen Angabe des Scholiasten zu Aristoph. Nub. 96, dass Kratinus in den Panopten sich über ihn lustig gemacht habe; auch seine Ansichten weisen ihn einer jüngeren Zeit zu: die ausführlichen Untersuchungen über die Erzeugung und die Entwicklung des Fötus scheinen auf Empedokles Rücksicht zu nehmen (s. B. v. d. Brink 48 f.), und denselben scheint er bei seinem Widerspruch gegen die Annahme, dass

---

die Seele Blut sei, im Auge zu haben (doch ist dieses weniger sicher, da jene Vorstellung als Volksmeinung wohl alt genug ist); jedenfalls aber lassen uns jene Untersuchungen die Richtung der jüngeren Physiker auf Beobachtung und Erklärung des Organischen erkennen. Auch die abstraktere Fassung des thaletischen Princips, die ihm Alexander zuschreibt, stimmt damit zusammen. Dass ihn nach Cens. Di. nat. c. 5 schon Alkmäon bestritten habe (Schleiermacher 409), ist unrichtig.

1) Aristoxenus b. Cens. Di. nat. c. 5. und Jambl. v. Pyth. 267 bezeichnen ihn als Samier, und diess ist immerhin das wahrscheinlichste; andere nennen ihn, vielleicht durch Verwechslung mit Hippasus, einen Rheginer (Sext. Pyrrh. III, 30. Math. IX, 361. Hippolyt. Refut. hær. I. 16) oder Metapontiner (Cens. a. a. O.); die gleiche Verwechslung könnte die Veranlassung gegeben haben, dass er bei Jambl. a. a. O. unter den Pythagoreern steht, wiewohl es dessen für den Verfasser jenes Verzeichnisses kaum bedurfte (vielleicht hatte Aristoxenus bemerkt, dass er die pythagoreische Lehre berücksichtige, und Jamblich oder sein Gewährsmann ihn desshalb zum Pythagoreer gemacht). Bestimmter wird sich die Angabe, dass er ein Melier gewesen sei (Clemens Cohort. 15, A. Arnob. adv. nat. IV, 29), auf eine Verwechslung mit Diagoras, welcher ihm a. d. a. O. als Atheist zur Seite gestellt wird, wenn nicht gar auf einen blossen Schreibfehler im Text des Clemens, zurückführen lassen.

2) Nur das folgt aus den Angriffen des Kratinus, dass er längere Zeit in Athen gelebt haben muss; weiter schliesst Bergk S. 180 aus dem Vers bei Athen. XIII, 610, b, er habe in Versen geschrieben, doch sind prosaische Schriften dadurch nicht ausgeschlossen. Die Vermuthung (B. v. d. Brink S. 55), dass Hippo der Verfasser der S. 170, 1. 178, 3 angeführten pseudothaletischen Schrift π. ἀρχῶν sei, ist mir schon wegen der darin gebrauchten Ausdrücke ἀρχαὶ und στοιχεῖον unwahrscheinlich.

3) Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 3. Simpl. Phys. 6, a, m. 32, a, m. De cœlo 268, a, 44. Schol. in Arist. 513, a, 35. Philop. De an. A, 4, u. C, 7, u.

4) Z. d. St. der Metaphysik S. 21. Bon.

5) Aristoteles stellt ihn nämlich nur im allgemeinen mit Thales zusammen, ohne bestimmt zu sagen, dass er das Wasser zum Princip mache, diess sagen vielmehr erst die Späteren. Auch von Aristoteles ist aber nach seinem sonstigen Verfahren anzunehmen, dass er kein Bedenken getragen hätte, das ὑγρὸν mit dem bestimmteren ὕδωρ zu vertauschen.

6) S. folg. Anm. Bestimmter sagt Simpl. De cœlo 273, b, 36. Schol. in Arist. 514, a, 26 und Philop. De an. A, 4, u. von Thales und Hippo, sie hätten

war es dieser Grund ohne Zweifel, wesshalb er die Seele für eine dem Samen, aus dem sie seiner Meinung nach entsteht, gleichartige Feuchtigkeit hielt 1); er schloss also wohl ähnlich, wie Anaximenes, was Ursache des Lebens und der Bewegung ist, müsse auch der Urstoff sein. Aus dem Wasser liess er das Feuer, und aus der Ueberwindung des Wassers durch das Feuer die Welt entstehen 2), wesshalb auch geradezu gesagt wird, seine Principien seien Wasser und Feuer 3); wie er sich aber die Weltbildung näher dachte, und ob der irrigen Behauptung, dass er die Erde für das erste gehalten habe 4), irgend etwas thatsächliches zu Grunde liegt, ob er vielleicht, an Anaximander und Anaximenes anknüpfend, aus dem Flüssigen unter der Einwirkung des Feuers zuerst die Erde, und aus dieser erst die Gestirne sich bilden liess, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht beurtheilen 5). Ebensowenig wissen | wir, auf was sich der Vor-

---

wegen der Feuchtigkeit des Samens und der Nahrung das Wasser für den Urstoff gehalten, indessen ist schon S. 171 bemerkt worden, dass sie hiemit nur die Vermuthung des Aristoteles Metaph. I, 3 in eine Behauptung verwandeln.

1) Arist. De an. I, 2. 405, b, 1: τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο [τὴν ψυχὴν] καθάπερ Ἵππων. πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά. καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχὴν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα (er suchte nämlich nach Cens. a. a. O. durch Untersuchungen an Thieren darzuthun, dass der Same aus dem Mark komme), ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν. Herm. Irris, c. 1 (vgl. Justin Cohort. c. 7): Hippo halte die Seele für ein ὕδωρ γονοποιόν. Hippolyt. a. a. O.: τὴν δὲ ψυχὴν ποτὲ μὲν ἐγκέφαλον ἔχειν [l. λέγει oder mit Duncker: ἔφη εἶναι] ποτὲ δὲ ὕδωρ, καὶ γὰρ τὸ σπέρμα εἶναι τὸ φαινόμενον ἡμῖν ἐξ ὑγροῦ, ἐξ οὗ φησι ψυχὴν γίνεσθαι. Stob. I, 798. Tertull. De an. c. 5. Philop. De an. A, 4, u. C, 7, u.

2) Hippol. a. a. O.: Ἵππων δὲ ὁ Ῥηγῖνος ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ θερμὸν τὸ πῦρ. γεννώμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος κατανικῆσαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν, συστῆσαί τε τὸν κόσμον.

3) S. vor. Anm. und Sextus a. d. a. O. Galen h. phil. c. 5. S. 243.

4) Johannes Diac. Alleg. in Hes. Theog. V. 116, S. 456.

5) Aehnlich verhält es sich mit der Angabe des Scholiasten zu Aristophanes a. a. O., dass Kratinus dem Hippo dasselbe vorgeworfen habe, was Aristophanes dem Sokrates, wenn er ihn lehren lässt, der Himmel sei ein πνιγεὺς (ein durch Kohlen erwärmter Ofen oder Hohldeckel) und die Menschen die Kohlen darin: er mag sich den Himmel kuppelförmig auf der Erde aufsitzend gedacht haben, wie diess aber mit seinen sonstigen Vorstellungen zusammenhängt, wissen wir nicht.

wurf des Atheismus gründet, der ihm vielfach gemacht wird[1]). Indessen lässt das geringschätzige Urtheil des Aristoteles über seine philosophische Befähigung[2]) die Dürftigkeit der Ueberlieferungen über seine Lehre weniger bedauern. Er war wohl weniger Philosoph, als empirischer Naturforscher, auch als solcher scheint er aber, nach dem, was von ihm überliefert ist[3]), nicht eben bedeutend gewesen zu sein.

Wie Hippo dem Thales, so scheint Idäus aus Himera dem Anaximenes gefolgt zu sein[4]); aus der Lehre des letzteren sind aber wohl auch die Annahmen hervorgegangen, deren Aristoteles an einigen Stellen erwähnt[5]), dass der Urstoff in Beziehung auf Dichtigkeit zwischen dem Wasser und der Luft, oder zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehe. Dass beide einer jüngeren Generation von jonischen Physikern angehören, ist schon desshalb wahrscheinlich, weil sie eine vermittelnde Stellung zwischen älteren Philosophen einnehmen, die eine zwischen Thales und Anaximenes, die andere zwischen Anaximenes und Heraklit; von Anaximenes aber müssen wir sie desswegen zunächst herleiten, weil er der erste war, der die Frage über das Dichtigkeitsverhältniss der Stoffe anregte, und die besonderen

---

1) Plut. comm. not. c. 31, 4. Alexander a. a. O. und andere Ausleger. Simpl. Phys. 6, a, m. De an. 8, a, m. Philop. De an. A, 4, u. Clemens Cohort. 15, A. 36, C. Arnob. IV, 29. Athen. XIII, 610, b. Aelian V. H. II, 31. Eustath. in Il. Φ, 79. Odyss. Γ, 381. Was Alexander und Clemens über seine Grabschrift als Anlass der Beschuldigung sagen, erklärt nichts. Pseudoalex. z. Metaph. VII, 2. XII, 1. S. 428, 21. 643, 24 Bon., giebt seinen Materialismus als Grund an, offenbar nur aus Vermuthung.

2) An den zwei oben angeführten Stellen.

3) Ausser dem angeführten gehören hieher seine Annahmen über die Erzeugung und die Bildung des Fötus b. Censor. Di. nat. c. 5—7. 9. Plut. Plac. V, 5, 3. 7, 3, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, und eine Bemerkung gegen die Unterscheidung zahmer und wilder Pflanzen bei Theophrast Hist. plant. I, 3, 5. III, 2, 2. Weiter giebt Athen. XIII, 610. b von ihm einen Vers gegen die πουλυμαθημοσύνῃ, welcher dem bekannten Ausspruch Heraklit's ähnlich ist; den gleichen Vers theilt er aber auch aus Timon mit, der ihn allerdings von Hippo entlehnt haben kann.

4) Sext. Math. IX, 360: Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἴδαιος ὁ Ἱμεραῖος καὶ Διογένης . . . ἀέρα [ἀρχὴν ἔλεξαν]. Sonst ist uns über Idäus nichts bekannt.

5) S. o. S. 187, 4. 5. Dass sich diese Stellen nicht auf Diogenes beziehen, soll sogleich gezeigt werden.

Stoffe durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liess. Auf diesem Weg hatte er zunächst den Gegensatz der verdünnten und der verdich|teten, oder der warmen und kalten Luft erhalten; wurde nun jene für das ursprünglichere erklärt, so ergab sich ein mittleres zwischen Luft und Feuer, wurde es diese, ein mittleres zwischen Luft und Wasser [1]).

Vollständiger sind wir über **Diogenes von Apollonia** [2])

---

1) Mit Beziehung auf Anaximenes ist hier auch des **Melesagoras** zu erwähnen, den Clemens (Strom. VI, 629, A), wie Brandis I, 148 angiebt, als Urheber eines von Anaximenes ausgeschriebenen Buchs nenne, dem er mithin jedenfalls verwandte Ansichten beigelegt haben müsste. Wirklich sagt auch Clemens: τὰ δὲ Ἡσιόδου μετήλλαξαν εἰς πεζὸν λόγον καὶ ὡς ἴδια ἐξήνεγκαν Εὔμηλός τε καὶ Ἀκουσίλαος οἱ ἱστοριογράφοι. Μελησαγόρου γὰρ ἔκλεψεν Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ Εὔδημος ὁ Νάξιος οἱ ἱστορικοὶ, καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Προκοννήσιος Βίων .. Ἀμφίλοχός τε καὶ Ἀριστοκλῆς καὶ Λεάνδριος καὶ Ἀναξιμένης, καὶ Ἑλλάνικος u. s. w. Allein dieser von verschiedenen Historikern benützte Melesagoras ist schwerlich ein anderer, als der auch sonst bekannte Logograph, und der Anaximenes, der mitten unter lauter Geschichtschreibern genannt wird, ist gewiss nicht unser Philosoph, sondern gleichfalls ein Geschichtschreiber, wahrscheinlich der von Diog. II, 3 erwähnte Lampsacener, der Neffe des Redners. Es fragt sich übrigens, ob nicht statt Μελησαγόρου „Εὐμήλου", oder umgekehrt statt Εὔμηλος „Μελησαγόρας" zu lesen ist, und ob die Worte Ἀμφίλοχος u. s. f. noch mit ἔκλεψεν, und nicht vielmehr mit τὰ Ἡσ. μετ. zu verbinden sind.

2) Die Nachrichten der Alten über diesen Mann und die Bruchstücke seiner Schrift hat nach Schleiermacher's Vorgang (über Diog. v. A., gelesen i. J. 1811, jetzt in der 3ten Abth. der sämmtl. Werke, II, 149 ff.) Panzerbieter (Diogenes Apolloniates. 1830) sorgfältig gesammelt und erläutert. Vgl. auch Steinhart Allg. Encyklop. von Ersch u. Gruber Sect. I, Bd. XXV, 296 ff. Ueber sein Leben wissen wir kaum mehr, als dass er aus Apollonia, wahrscheinlich dem kretensischen, gebürtig war (Diog. IX, 57 u. a. nennen nur unbestimmt Apollonia, dass es das kretensische gewesen sei, sagt Steph. Byzant. De urb. s. v. S. 106 Mein.), dass er zur Zeit des Anaxagoras lebte (näheres hierüber tiefer unten), und dass er zu Athen, wie Demetrius Phalereus b. Diog. a. a. O. angiebt, durch Neid in Gefahr gekommen sei, d. h. wohl, dass ihm dort eine ähnliche Anklage drohte, wie Anaxagoras. Doch ist hier eine Verwechslung mit Diagoras nicht unmöglich. Die von Augustin Civ. D. VIII, 2 wiederholte Angabe des Geschichtschreibers Antisthenes, b. Diog. a. a. O., dass er ein Zuhörer des Anaximenes gewesen sei, beruht gewiss nur auf Vermuthung und hat als Zeugniss nicht mehr Werth, als die Behauptung des Diogenes (II, 6), dass Anaxagoras den Anaximenes gehört habe, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach seine Geburt nicht mehr erlebt hatte. Vgl. Krische Forsch. 167 f. Diogenes' Schrift περὶ φύσεως hat noch Simplicius benützt; doch scheint er (wie Krische S. 166 bemerkt) das zweite Buch derselben, welches Galen in Hippocr.

unterrichtet, und gerade an ihm haben wir ein merkwürdiges Beispiel dafür, dass die jonische Schule ihre Voraussetzungen auch da noch festhielt, als bereits andere weiter führende Ideen Eingang | gefunden hatten. Einerseits nämlich schliesst er sich in seiner Lehre sehr eng an Anaximenes an, andererseits gieng er nicht blos durch die methodischere Form seiner Darstellung und die sorgfältigere Ausführung des einzelnen aller Wahrscheinlichkeit nach über seinen Vorgänger hinaus, sondern er unterscheidet sich von ihm auch dadurch, dass er für die Luft als Urgrund und Urstoff zugleich geistige Eigenschaften in Anspruch nimmt, und das Seelenleben aus ihr zu erklären bemüht ist. Um eine feste Grundlage für seine Untersuchung zu gewinnen [1], bestimmte Diogenes die Merkmale, welche dem Urwesen zukommen müssen, zunächst im allgemeinen, indem er die Forderung aufstellte, dass dasselbe einestheils der gemeinsame Stoff aller Dinge, andererseits aber zugleich ein denkendes Wesen sein müsse. Das erste bewies er damit, dass kein Uebergang des einen in das andere, keine Mischung der Stoffe und keine Einwirkung der Dinge aufeinander möglich wäre, wenn die verschiedenen Körper ihrem Wesen nach verschieden, und nicht vielmehr ein und dasselbe wären, aus demselben entständen, und in dasselbe sich wieder auflösten [2]. Für das andere berief er sich theils im allge-

---

VI epidem. Bd. XVII, a, 1006 K. anführt, nicht gekannt zu haben. Dass Diog. noch zwei weitere Werke verfasst habe, ist ohne Zweifel eine irrige, aus Missverständniss einiger seiner Aeusserungen geflossene Angabe dieses Schriftstellers (Phys. 32, b, u.); s. Schleiermacher S. 168 f. Panzerbieter S. 21 ff.

[1] Seine Schrift begann nach Diog. VI, 81. IX, 57 (der diese Notiz, nach Panzerbieter's Vermuthung S. 25, wahrscheinlich dem Magnesier Demetrius verdankte) mit den Worten: Λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκέει μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνηίην ἁπλῆν καὶ σεμνήν.

[2] Fr. 2, bei Simpl. Phys. 32, b, unt. Panzerb. S. 35: ἐμοὶ δὲ δοκέει, τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν, πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον. εἰ γὰρ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ τἄλλα, ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τουτέων τι ἦν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐὸν τῇ ἰδίῃ φύσει καὶ οὐ τὸ αὐτο ἐον μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἠτεροιοῦτο, οὐδαμῆ οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη . . . οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι, οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδὲν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο, ὥστε τωὐτὸ εἶναι. ἀλλὰ πάντα τοῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίγνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρέει. Fr. 6, b. Simpl. 33, a, o.: οὐδὲν δ' οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων ἕτερον ἑτέρου πρὶν ἂν τὸ αὐτὸ γένηται, und Arist. gen. et corr. I, 6.

meinen auf die zweckmässige und wohlgeordnete Vertheilung des Stoffes in der Welt [1]), theils im besonderen auf die | Erfahrung, dass das Leben und das Denken in allen lebendigen Wesen durch die Luft, welche sie einathmen, bewirkt, und an diesen Stoff geknüpft sei [2]). | Er schloss mithin, dasjenige, woraus alles besteht, sei ein ewiger und unveränderlicher Körper, gross und gewaltig und reich an Wissen [3]). Diese Eigenschaften glaubte er aber alle in der Luft zu entdecken, da sie nicht blos überhaupt alles durchdringe, sondern namentlich auch in Thieren und Menschen Leben und Bewusstsein hervorbringe, da endlich auch der thierische Same luftartiger Natur sei [4]), und so erklärte er sie denn mit Anaximenes für den Stoff und Grund aller Dinge [5]). Diess bezeugen nicht blos die Alten fast einstimmig [6]), sondern Diogenes selbst sagt [7]), die Luft sei das Wesen, welchem die Vernunft

---

322, b, 12. Hiebei ist zwar vorausgesetzt, was Diog. IX, 57 unsern Philosophen lehren lässt, dass nichts aus nichts oder zu nichts werde, ob er es aber ausdrücklich ausgesprochen hat, muss dahingestellt bleiben.

1) Fr. 4, b. Simpl. a. a. O.: οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι [sc. τὴν ἀρχὴν] οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρεος καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρης καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοέεσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.

2) Ebendas.: ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα· ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις . . . καὶ ἐὰν ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.

3) Fr. 3. 5, S. 45. 52 Panz. aus Simpl.

4) S. Anm. 1. 2. 7.

5) Oder wie Theophrast De sensu 8, 42. Cic. N. D. I, 12, 29 sagt, für die Gottheit; vgl. Arist. Phys. III, 4 (ob S. 193, 1). Dass Sidon. Apoll. XV, 91 die Luft des Diog. als Stoff der Schöpferthätigkeit von Gott unterscheidet, ist natürlich ganz unerheblich.

6) Die betreffenden Stellen finden sich sehr vollständig bei Panzerbieter S. 53 ff.; hier genügt es, auf Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 5. De an. 405, a, 21 Theophrast b. Simpl. Phys. 6, a, u. zu verweisen.

7) Fr. 6 a. a. O. S. 60 Panz.: καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν. αὐτοῦ [so Panz. mit Recht statt ἀπὸ] γάρ μοι τούτου δοκέει ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἐστὶ μηδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου . . . . καὶ πάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμὲν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡελίῳ πολλὸν ψυχρότερος. Diese Seele sei nun bei den verschiedenen Wesen sehr verschieden, ὅμως δὲ τὰ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα· καὶ ἐφεξῆς δείκνυσιν, fügt Simpl, bei, ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζῴων πνευματῶδές ἐστι καὶ

inwohne, welches alles lenke und beherrsche, denn in ihrer Natur liege es, sich überall hin zu verbreiten, alles zu ordnen und in allem zu sein. Wenn daher Nikolaus von Damaskus und Porphyr[1], an Einer Stelle[2] auch Simplicius, unserem Philosophen jenes von Aristoteles | mehrfach erwähnte Mittelding zwischen Luft und Feuer[3] zum Princip geben, so ist diess jedenfalls ein Irrthum, zu dem sie wahrscheinlich dadurch verleitet wurden, dass Diogenes die Seele, deren Analogie er sonst für die Bestimmung des Urwesens beibringt[4], für warme Luft hielt. Ebensowenig kann ich der verwandten Annahme von Ritter[5] beistimmen, das Urwesen des Diogenes sei nicht die gewöhnliche atmosphärische, sondern eine dünnere, durch Wärme entzündete Luft, denn theils reden die Berichte und seine eigenen Erklärungen von der Luft überhaupt, „dem, was man gewöhnlich die Luft nenne“, theils konnte Diogenes, wenn er alles durch Verdünnung und Verdichtung aus der Luft entstehen liess, das ursprüngliche, was den verschiedenen Arten und Wandlungen der Luft zu Grunde liegt, nach seinen eigenen Grundsätzen nur in dem gemeinsamen Element der Luft, nicht in einer bestimmten Art von Luft suchen[6]. Auch Schleiermacher's[7] Vermuthung ist unwahrscheinlich, dass Diogenes selbst zwar die Luft für den Urstoff gehalten, dass aber Aristoteles hierüber geschwankt, und

---

νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν.

[1] Nach Simpl. Phys. 33, b, m. 6, b. o.

[2] Phys. 44, a, u.

[3] S. o. S. 187, 5.

[4] M. vgl. die S. 220, 2. 7 angeführten Stellen, und den allgemeinen Kanon bei Arist. De an. I, 2. 405, a, 3, auf den Panzerbieter S. 59, in Ausführung der obigen Vermuthung, verweist. S. auch S. 207, 1.

[5] Gesch. d. Phil. I, 228 ff.

[6] Mag er daher auch die Luft im Vergleich mit den andern Körpern im allgemeinen als das λεπτομερέστατον oder λεπτότατον bezeichnet haben (Arist. De an. a. a. O.), so folgt daraus doch nicht, dass er nur die dünnste oder wärmste Luft für den Urstoff hielt, vielmehr sagt er selbst Fr. 6 (s. u. 223, 3), nachdem er die Luft überhaupt für das Urwesen erklärt hat, es gebe verschiedene Arten derselben, wärmere und kältere u. s. w. Weiteres über diesen Punkt tiefer unten.

[7] In der Abhandlung über Anaximander WW. 3te Abth. III, 184, m. vgl. dagegen Panzerbieter 56 ff.

ihm bald die Luft überhaupt, bald die warme und die kalte Luft beigelegt habe; denn ein solches Schwanken der aristotelischen Aussagen über die Principien seiner Vorgänger ist ohne Beispiel, und nach dem ganzen Geist und Verfahren des Aristoteles ist weit eher zu befürchten, dass er unbestimmte Vorstellungen der Früheren auf zu bestimmte Begriffe zurückgeführt, als dass er über ihre bestimmten Annahmen schwankend und unsicher berichtet habe. Wenn er mithin von Diogenes wiederholt und bestimmt sagt, dass die Luft sein Princip sei, und er redet | daneben, ohne sie zu nennen, auch von solchen, die ein mittleres zwischen Luft und Wasser zum Princip haben, so können sich diese verschiedenen Aussagen nicht auf dieselben Personen beziehen, und es ist desshalb nicht zu bezweifeln, dass es die Luft im gewöhnlichen Sinn des Wortes ist, die unser Philosoph für das Wesen aller Dinge erklärt hat.

In der näheren Beschreibung der Luft treten bei Diogenes nach dem oben angeführten zweierlei Bestimmungen hervor, die seinen allgemeinen Anforderungen an das Urwesen entsprechen. Als der Stoff von allem muss sie ewig und unvergänglich sein, sie muss in allem enthalten sein und sich durch alles verbreiten; als die Ursache des Lebens und der zweckmässigen Welteinrichtung muss sie ein denkendes, vernünftiges Wesen sein. Beides fällt aber hier zusammen; denn gerade desshalb, weil die Luft alles durchdringt, ist sie es, wie Diogenes glaubt, die alles leitet und ordnet, weil sie der Grundstoff von allem ist, ist ihr alles bekannt, weil sie der feinste Stoff ist, ist sie das beweglichste und der Grund aller Bewegung 1). Dass sie Diogenes ausserdem auch als das Unendliche bezeichnete, wird ausdrücklich bezeugt 2), und diese Angabe ist um so glaubwürdiger, da auch Anaximenes, welchem Diogenes sonst zunächst folgt, die gleiche Bestimmung aufgestellt hatte, da unser Philosoph ferner die Luft (Fr. 6) ähnlich beschreibt, wie Anaximander sein Unendliches, da endlich

---

1) S. o. S. 220, 7 und Arist. De an. I, 2. 405, a, 21: Διογένης δ', ὥσπερ ἕτεροί τινες, ἀέρα (scil. ὑπέλαβε τὴν ψυχὴν), τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.

2) Simpl. Phys. 6, a, u., wahrscheinlich nach Theophrast: τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀΐδιον.

Aristoteles sagt, die Unendlichkeit des Urstoffs sei von den meisten Physiologen gelehrt worden [1]). Allerdings scheint aber diese Bestimmung für ihn geringere Wichtigkeit gehabt zu haben, die Hauptsache ist ihm die Lebendigkeit und Kräftigkeit des Urwesens, die er ja auch als den hauptsächlichsten Beweis seiner luftartigen Natur anführt.

Vermöge dieser ihrer Lebendigkeit und ihrer beständigen Bewegung nimmt nun die Luft die verschiedensten Formen an. Ihre Bewegung ist nämlich nach Diogenes, welcher hierin wieder dem | Anaximenes folgt, zugleich qualitative Veränderung, Verdünnung und Verdichtung [2]), oder was dasselbe ist, Erwärmung und Erkältung, und so entstehen in der Luft, den verschiedenen Stufen ihrer Verdünnung und Verdichtung entsprechend, unendlich viele Artunterschiede in Beziehung auf Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, leichtere und schwerere Beweglichkeit u. s. w. [3]). Uebrigens scheint Diogenes diese Unterschiede nicht systematisch, nach Art der pythagoreischen Kategorieentafel, aufgezählt zu haben, wenn er auch die verschiedenen Eigen-

---

1) S. o. S. 207, 2.

2) Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 13: κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως· ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ᾗ μὲν ἀραιοῦ ᾗ δὲ πυκνοῦ γενομένου ὅπου συνεκύρησε τὸ πυκνὸν συστροφὴν ποιῆσαι, καὶ οὕτω τὰ λοιπὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τὰ κουφότατα τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι. Simpl. a. a. O., nach den obigen Worten: ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν. καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους. Diog. IX, 57. Man vgl. was S. 189, 1 aus Aristoteles angeführt wurde und Denselben gen. et corr. II, 9. 336, a, 3 ff.

3) Fr. 6, ob. S. 220, 7 (nach den Worten: ὅ τι μὴ μετέχει τούτου): μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσίν. ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. Die ἡδονὴ erklärt Panzerbieter S. 63 f. durch „Geschmack", wie das Wort auch bei Anaxag. Fr. 3 (Simpl. Phys. 33, b, m) steht; noch besser wäre wohl die verwandte Bedeutung „Geruch", welche der Ausdruck in einem Bruchstück Heraklit's bei Hippol. Refut. hær. IX, 10. S. 448, 37 Dunck. und bei Theophrast De sensu 16, 90 hat; Schleiermacher a. a. O. 154 übersetzt „Gefühl", ähnlich Schaubach Anaxag. fragm. S. 86: *affectio*, Ritter Gesch. d. jon. Phil. 50 „Verhalten", Gesch. d. Phil. I, 228 „innerer Muth", Brandis I, 281 „innere Beschaffenheit", Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 205: *bona conditio interna.*

schaften der Dinge theils von Verdünnung, theils von Verdichtung herleiten und insofern theils auf die Seite des Warmen, theils auf die des Kalten stellen musste[1]. Ebensowenig findet sich bei ihm eine Spur von der Vierzahl der Elemente, und wir wissen überhaupt nicht, ob er bestimmte Mittelglieder zwischen den besonderen Stoffen und dem Urstoff annahm, und nicht vielmehr die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Stoffe den unzähligen Stufen der Verdünnung und Verdichtung unmittelbar gleichsetzte, so dass die Luft auf einer Stufe der Verdichtung Wasser, auf einer andern Fleisch, auf einer dritten Stein wäre. Das wahrscheinlichste ist jedoch, und es scheint sich diess theils aus der oben angeführten Aeusserung über die Arten der Luft, theils aus | seiner Vorstellung über die Entwicklung des Fötus (s. u.) zu ergeben, dass er keine von beiden Erklärungsarten ausschliesslich anwandte, und überhaupt in der Ableitung der Erscheinungen kein festes und gleichmässiges Verfahren befolgte.

Durch die Verdichtung und Verdünnung sonderte sich aus dem unendlichen Urstoff zunächst das Schwere ab, das sich nach unten, und das Leichte, das sich nach oben bewegte. Aus jenem sollte die Erde, aus diesem die Sonne und wohl auch die Gestirne entstanden sein[2]. Die Bewegung nach oben und unten musste Diogenes unmittelbar aus der Schwere und Leichtigkeit, und weiterhin aus der dem Stoff als solchem inwohnenden Lebendigkeit erklären, denn der bewegende Verstand fällt bei ihm mit dem Stoff schlechthin zusammen, die verschiedenen Arten der Luft sind auch verschiedene Arten des Denkens (Fr. 6), und davon, dass das Denken zu den Stoffen hinzugetreten wäre, und sie in Bewegung gesetzt hätte[3], kann bei ihm nicht die Rede sein. Nachdem aber die erste Scheidung der Stoffe eingetreten ist, geht alle Bewegung von dem wärmeren und leichteren aus[4]. Wie daher Diogenes die Seele der Thiere für warme Luft erklärte, so sah er auch im Weltgebäude den Grund der Bewegung, die wirkende Ursache, in dem warmen, den Grund der körperlichen

---

[1] Wie diess Panzerbieter S. 102 ff. im einzelnen ausführt.

[2] Plut. s. o. S. 223, 2.

[3] Wie Panzerbieter 111 f. die Sache darstellt.

[4] Fr. 6, oben S. 220, 7.

Consistenz in dem kalten und dichten Stoff[1]). In Folge der Wärme[2]) sollte das Weltganze in eine Kreisbewegung gerathen sein, wodurch auch die Erde ihre runde Gestalt erhielt[3]). Unter dieser Kreisbewegung scheint aber Diogenes eine blosse Seitenbewegung, und demgemäss unter der Rundung der Erde die walzenförmige, nicht die Kugelgestalt verstanden zu haben; denn er nahm mit Anaxagoras an, dass erst in der Folge, aus irgend einer unbekannten Ursache (ἐκ τοῦ αὐτομάτου), die Neigung des oberen Pols, unseres jetzigen Nordpols, gegen die Erdfläche entstanden sei, während er früher senkrecht über ihr stand[4]), er wird daher seine Vorstellung über die Gestalt der Erde und die ursprüngliche Bewegung des Himmels um so eher getheilt haben, da auch der Vorgang des Anaximenes darauf hinführte. Die Erde dachte er sich mit Anaximander in ihrem Urzustand, wie diess auch schon ihre Gestaltung durch den Umschwung beweist, als eine weiche und flüssige Masse, die allmählich durch die Sonnenwärme ausgetrocknet sei; der Ueberrest der ursprünglichen

---

[1] Aus der Vereinigung beider durch die νόησις soll nach Steinhart S. 299 die sinnliche Luft entstanden sein; ich weiss jedoch nicht, auf welches Zeugniss diese Annahme sich stützt, die mir schon nach dem S. 221 gegen Ritter bemerkten unzulässig scheint. Ebenso vermisse ich den Nachweis für die Richtigkeit der weiteren Bemerkung, „die sinnliche Luft sei unter der Vorstellung einer unzähligen Menge einfacher Körper gedacht worden“; denn bei Arist. De part. anim. II, 1, auf welchen Anm. 33 verweist, wird Diogenes gar nicht berührt.

[2] Ob der ursprünglichen oder der Sonnenwärme, wird nicht gesagt, aber nach Alexander Meteorol. 93, b, o. scheint die letztere gemeint zu sein.

[3] Diog. IX, 57: τὴν δὲ γῆν στρογγύλην, ἐρηρεισμένην ἐν τῷ μέσῳ, τὴν σύστασιν εἰληφυῖαν κατὰ τὴν ἐκ τοῦ θερμοῦ περιφορὰν καὶ πῆξιν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, wozu Panzerbieter 117 f. zu vgl.

[4] Diess ergiebt sich aus Plut. plac. II, 8, 1 vgl. m. Diog. II, 9 s. Panzerbieter 128 ff. 118 f. Wie sich Diog. diesen Hergang näher dachte, ob er annahm, dass sich die durch die Erdfläche senkrecht durchgehende Himmelsachse mit ihrem oberen Ende gegen die Nordseite des Horizonts gesenkt, mit dem unteren in entgegengesetzter Richtung gehoben habe, oder ob er umgekehrt eine Senkung der südlichen und eine Hebung der nördlichen Hälfte der Erdscheibe annahm, wird nicht ganz klar. Der Ausdruck der Placita spricht aber für die letztere Annahme; die physikalischen Schwierigkeiten derselben, die Panzerbieter geltend macht, konnte Diog. so gut, als Demokrit (s. u.). übersehen haben.

Flüssigkeit sollte das Meer sein, dessen salzigen Geschmack er von der Verdunstung der süssen Theile herleitete; durch die Dünste, welche sich aus der vertrocknenden Feuchtigkeit entwickelten, sei der Himmel vergrössert worden[1]. Der Erdkörper sollte von Gängen durchzogen sein, in welche die Luft eindringe; werden ihr die Auswege aus denselben verstopft, so entstehen Erdbeben[2]. Aehnlich hielt Diogenes die Sonne und die übrigen Gestirne[3] für Körper von löchriger, bimssteinartiger Beschaffenheit, deren Höhlungen mit Feuer (oder feuriger Luft) gefüllt seien[4]. Die Annahme, dass die Gestirne aus den feuchten Dünsten entstanden seien[5], in Verbindung mit dem, was so eben | aus Alexander über das Wachsthum des Himmels durch die Ausdünstung der Erde angeführt wurde, lässt vermuthen, dass Diogenes zuerst nur die Sonne aus der nach oben getriebenen warmen Luft, und erst in der Folge die Gestirne aus den durch die Sonnenhitze entwickelten Dünsten sich bilden liess, von denen sich auch die Sonne fortwährend nähren sollte. Weil diese Nahrung in jedem Theil der Welt sich zeitweise erschöpft, wechselt die Sonne (wie wenigstens Alexander die Ansicht des Diogenes darstellt) ihre Stelle, wie ein Thier seine Weide[6].

---

[1] Arist. Meteor. II, 2. 355, a, 21. Alex. Meteorol. 91, a, u. 93, b. o. nach Theophrast, vgl. oben S. 196, 2.

[2] Seneca qu. nat. VI, 15 vgl. IV, 2, 28.

[3] Denen er auch die Kometen beizählte, Plut. Plac. III, 2, 9, wenn hier nicht der Stoiker Diog. gemeint ist.

[4] Stob. Ekl. I, 528. 552. 508. Plut. Plac. II, 13, 4. Theod. gr. aff. cur. IV, 17. S. 59. Aehnliche Körper sind den drei letzteren Stellen zufolge die Meteorsteine, nur sollten sich diese, wie es scheint, erst beim Herabfallen entzünden, s. Panzerb. 122 f.

[5] Diess sagt Stob. 522 wenigstens vom Monde, wenn es hier heisst, Diog. habe ihn für ein κισσηροειδὲς ἄναμμα gehalten; ebendahin deutet Panzerbieter 121 f. auch die Angabe des Stob. 508. Plut. a. a. O., die Gestirne seien nach D. διάπνοιαι (Ausathmungen) τοῦ κόσμου, gewiss richtiger als Ritter I, 232, der unter den διάπν. Athmungswerkzeuge versteht; Theodoret a. a. O. schreibt den Gestirnen selbst διαπνοὰς zu, was am einfachsten auf die von ihnen ausströmenden feurigen Dünste bezogen würde.

[6] Vgl. S. 196, 2. Einige weitere Annahmen des Diogenes, über Donner und Blitz (Stob. I, 594. Sen. qu. nat. II, 20), über die Winde (Alex. a. a. O. vgl. m. Arist. Meteor. II, 1, Anf.), über die Ursachen der Nilüberschwemmung (Sen. qu. nat. IV, 2, 27. Schol. z. Apollon. Rhod. IV, 269), erörtert Panzerbieter S. 133 ff.

Aus der Erde waren nach einer Meinung, welche Diogenes mit Anaxagoras und anderen Physikern theilt, die lebenden Wesen [1]), und auf ähnliche Art die Pflanzen [2]), ohne Zweifel durch den Einfluss der Sonnenwärme, hervorgegangen; ähnlich erklärte er auch die Entstehung durch Zeugung aus der Einwirkung, welche die belebende Wärme des mütterlichen Leibes auf den vom Vater gelieferten Stoff ausübe [3]). Die Seele suchte er seinem ganzen Standpunkt gemäss in einer warmen und trockenen Luft; wie aber die Luft überhaupt zahlloser Verschiedenheiten fähig ist, so sollen auch die Seelen ebenso verschieden sein, als die Arten und Einzelwesen, denen sie angehören [4]). Diesen Seelenstoff liess er, wie es scheint, theils aus dem Samen [5]), theils von der nach der Geburt in die | Lunge eindringenden äusseren Luft [6]), seine Wärme, nach dem eben bemerkten, von der Wärme der Mutter herstammen. Die Verbreitung des Lebens durch den ganzen Körper erklärte er sich mittelst der Annahme, dass ihn die Seele oder die warme Lebensluft zugleich mit dem Blut in den Adern durchströme [7]); zur Bestätigung dieser Annahme gab er eine ausführliche, und nach Maassgabe der damaligen Kenntniss vom menschlichen Leib genaue Beschreibung des Adersystems 1). Aus der Berührung der Lebensluft mit den äusseren Eindrücken wurden die Sinnesempfindungen 2), aus der theilweisen oder gänzlichen Verdrängung der Luft durch das Blut Schlaf und Tod 3) hergeleitet. Den Sitz der Empfindung suchte Diogenes in der im Gehirn befindlichen Luft 4); und er berief sich hiefür auf die Erscheinung, dass wir äussere Eindrücke nicht wahrnehmen, wenn wir eben mit etwas anderem beschäftigt sind 5). Auch Lust und Unlust, Muth, Gesundheit u. s. w. erklärte er aus dem Verhältniss, in dem die Luft dem Blute beigemischt sei 6). Von der dichteren und feuchteren Beschaffenheit und der unvollständigeren Circulation der belebenden Luft sollte die geringere Verständigkeit der Schlafenden und Betrunkenen, der Kinder und der Thiere herrühren 7); die Lebensluft selbst aber musste er natürlich in allem Lebendigen voraussetzen; aus diesem Grunde suchte er z. B. zu zeigen, dass auch die Fische und Austern athmen können 8). Selbst den Metallen schrieb er etwas dem Athmen entsprechendes zu, wenn er annahm, dass sie feuchte Dünste (ἰκμὰς) in sich ziehen und ausschwitzen, und wenn | er hieraus die Anziehungskraft des Magnets zu erklären suchte 9). Die Luft als solche jedoch sollten nur die Thiere aus- und einathmen,

---

[1]) Plut. Plac. II, 8, 1. Stob. I, 358.

[2]) Theophrast Hist. plant. III, 1, 4.

[3]) Das nähere b. Panzerbieter 124 ff. nach Censorin. Di. nat. c. 5. 9 Plut. Plac. V, 15, 4. u. a.

[4]) Fr. 6, nach dem S. 223, 3 angeführten: καὶ πάντων ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἐσμὲν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῴων ἐστὶν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις. ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὒ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιον ἐόν . . . ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐνεούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέην ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων. ὅμως δὲ u. s. w. (s. S. 220, 7.) Vgl. Theophrast De sensu 39. 44.

[5]) Denn er bemerkte ausdrücklich, dass der Same luftig (πνευματῶδες) und schaumartig sei, und leitete daher die Bezeichnung ἀφροδίσια ab; s. o. 220, 7 Clemens Pädag. I, 105, C.

[6]) Plut. Plac. V, 15, 4.

[7]) Simpl. a. a. O. vgl. Theophrast De sensu §. 39 ff. Aus diesen Stellen ergiebt sich, dass Diog. den Sitz der Seele auf kein einzelnes Organ beschränkte; wenn daher die Placita IV, 5, 7 sagen, er habe das ἡγεμονικὸν in die ἀρτηριακὴ κοιλία τῆς καρδίας verlegt, so kann diess nur dann richtig sein, wenn damit nur gemeint ist, dass hier der Hauptsitz der belebenden Luft sei; vgl. Panzerbieter S. 87 f.

---

1) Mitgetheilt von Arist. H. anim. III, 2, 511, 2. b, 30, erläutert von Panzerbieter S. 72 ff.

2) Die theilweise missverständlichen, durch Einmischung der stoischen Lehre vom ἡγεμονικὸν verwirrten Angaben bei Plut. Plac. IV, 18, 2. 16, 3, erörtert Panzerb. 86. 90; das genauere giebt Theophrast a. a. O. wozu Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη 101 ff. zu vergleichen ist.

3) Plac. V, 23, 3.

4) Den Geruch, sagt Theophrast a. a. O., lege er τῷ περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἀέρι bei; τοῦτον γὰρ ἄθρουν εἶναι καὶ σύμμετρον τῇ ἀναπνοῇ. Das Hören entstehe, ὅταν ὁ ἐν τοῖς ὠσὶν ἀὴρ κινηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἔξω διαδῷ πρὸς τὸν ἐγκέφαλον, das Sehen dadurch, dass das in's Auge einfallende Bild sich mit der inneren Luft verbinde (μίγνυσθαι).

5) A. a. O. 42: ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ, σημεῖον εἶναι, ὅτι πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν οὔτ' ἀκούομεν.

6) Theophrast a. a. O. 43.

7) S. o. S. 227, 4 Theophrast a. a. O. 44 ff. Plac. V, 20.

8) Arist. De respir. c. 2. 470, b, 30. Panzerb. 95.

9) Alex. Aphr. quaest. nat. II, 23, S. 138 Speng.

denn von den Pflanzen sagte er, sie seien desshalb ganz vernunftlos, weil sie keine Luft in sich aufnehmen [1]).

Wie von Anaximander und Anaximenes, so wird auch von Diogenes erzählt, er habe einen fortwährenden Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung und eine endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen. Diess sagt nicht nur Simplicius [2]) ausdrücklich; sondern auf dieselbe Annahme müssen wir auch die Angabe beziehen, dass Diogenes unendlich viele Welten gelehrt habe [3]), denn die Gesammtheit der gleichzeitigen Dinge wusste er sich, wie diess aus seiner ganzen Kosmologie noch bestimmter, als aus der Aussage des angeblichen Plutarch [4]) und des Simplicius a. a. O. hervorgeht, nur als Ein räumlich begrenztes Ganzes zu denken. Ebendahin weist, was Stobäus [5]) von einem dereinstigen Weltende und Alexander [6]) von einer allmählichen Austrocknung des Meers berichtet, und auch ohne diese bestimmten Zeugnisse müssten wir vermuthen, dass sich Diogenes auch in diesem Punkte von seinen Vorgängern nicht entfernt habe.

Betrachten wir die Lehre des Diogenes als Ganzes, so lässt sich trotz der Vorzüge, die ihr im Vergleich mit den Aelteren durch die grössere Ausbildung der wissenschaftlichen und schriftstellerischen Form und durch ihren verhältnissmässigen Reichthum an empirischen Kenntnissen zukommen, doch ein Widerspruch in ihren Grundbestimmungen nicht verkennen. Wenn die zweckmässige Einrichtung der Welt nur durch die Annahme einer weltbildenden Vernunft zu erklären ist, so ist es ein offenbarer Widerspruch, die einzige Ursache der Welt in einem elementarischen Körper zu suchen, und so sieht sich denn auch Diogenes genöthigt, diesem Körper Eigenschaften beizulegen, die sich nicht blos nach unserer Ansicht, | sondern ganz unmittelbar ausschliessen; denn einestheils erklärt er ihn als das alldurchdringende

---

1) Theophrast a. a. O. 44.

2) Phys. 257, b, u., s. o. 212, 3.

3) Diog. IX, 57. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 13. Stob. I, 496. Theodoret gr. aff. cur. IV, 15, S. 58.

4) Plac. II, 1, 6. Stob. Ekl. I, 440.

5) I, 416 s. o. 212, 2.

6) Meteorol. 91, a, u. nach Theophrast; s. o. 194, 3.

und belebende für das feinste und dünnste, und andererseits lässt er die Dinge nicht allein durch Verdichtung, sondern auch durch Verdünnung aus ihm entstehen, was doch nur möglich ist, wenn er selbst nicht das dünnste ist [1]. Dass es nämlich nicht blos [2] die warme Luft oder die Seele, sondern die Luft überhaupt ist, welche Diogenes das dünnste genannt hat, sagt wenigstens ARISTOTELES [3] sehr deutlich, wenn er bemerkt, Diogenes habe die Seele desswegen für Luft gehalten, weil die Luft das dünnste und der Urstoff sei; und auch Diogenes selbst (Fr. 6) behauptet, die Luft sei in allem und durchdringe alles, was sie doch nur kann, wenn sie das feinste ist. Ebensowenig lässt sich aber andererseits [4] die Verdünnung auf eine abgeleitete, erst durch vorgängige Verdichtung entstandene Form der Luft beziehen, denn die Alten legen sie einstimmig, so gut wie die Verdichtung, dem Urstoff selbst bei [5], und eben diess liegt auch in der Natur der Sache, da Verdünnung und Verdichtung sich gegenseitig voraussetzen, und eine Verdichtung nur durch gleichzeitige Ausscheidung der dünneren Theile möglich ist. Es ist daher schon in den ersten Grundlagen dieses Systems ein Widerspruch, der davon herrührt, dass sein Urheber die Idee einer weltbildenden Vernunft aufnahm, ohne doch darum den altjonischen Materialismus, und namentlich die Annahmen des Anaximenes über den Urstoff, zu verlassen.

Dieser Umstand lässt an sich schon vermuthen, dass die Lehre des Diogenes nicht rein aus der Entwicklung der altjonischen Physik hervorgegangen, sondern unter dem Einfluss eines anderen, von dem ihrigen verschiedenen Standpunkts entstanden sei, und dass eben hiedurch widersprechende Elemente in sie gekommen seien; und diese Vermuthung wird zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben, wenn wir gleichzeitig mit Diogenes eben jene Bestimmungen, die seiner materialistischen Voraussetzung widersprechen, von Anaxagoras im Zusammen-

---

1) Wie diess schon BAYLE bemerkt hat. Dict. Diogène Rem. B.

2) Wie PANZERBIETER 106 und WENDT zu Tennemann I, 441 wollen.

3) In der S. 222, 1. angeführten Stelle.

4) Mit RITTER Jon. Philos. S. 57.

5) S. o. 223, 2.

hang einer folgerichtigeren | Lehre aufgestellt sehen. Wir sind zwar über den Zeitpunkt, in dem Diogenes auftrat, nicht genauer unterrichtet[1]), doch hat die Annahme, dass er später, als Anaxagoras, und in theilweiser Abhängigkeit von dem letzteren geschrieben habe, das Zeugniss des Simplicius[2]) für sich, welches wahrscheinlich auf Theophrast zurückgeht. Auch die Sorgfalt, mit der Diogenes auf naturwissenschaftliche Einzelheiten eingieng, und namentlich die verhältnissmässige Genauigkeit seiner anatomischen Kenntnisse, verweist ihn in die Zeit der fortgeschrittenen Beobachtung, in die Zeit eines Hippo und Demokrit[3]). Ebenso werden wir finden, dass wir Grund haben, ihn für jünger zu halten, als Empedokles. Wird nun schon hiedurch eine Abhängigkeit des Diogenes von Anaxagoras wahrscheinlich, so kann das innere Verhältniss ihrer Lehren dieser Annahme nur zur Bestätigung dienen. Dass beide unabhängig von einander entstanden seien[4]), ist bei ihrer auffallenden Verwandtschaft nicht glaublich: beide verlangen ja nicht blos überhaupt eine weltbildende Vernunft, sondern sie verlangen sie auch aus demselben Grunde,

---

1) Denn das einzige sichere Datum, die Erwähnung des Meteorsteins von Aegospotamos, der 469 v. Chr. herabfiel (b. Stob. I, 508. Theodoret gr. aff. cur. IV, 18. S. 59 und dazu Panzerbieter S. 1 f.), lässt einen sehr weiten Spielraum.

2) καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνίατης, σχεδὸν νεώτατος τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. Hierauf das S. 222, 2. 223, 7. angeführte mit der Berufung auf Theophrast. Dass der letztere unsern Philosophen wirklich für jünger hielt, als Anaxagoras, ist auch desshalb wahrscheinlich, weil er ihn demselben bei der Besprechung ihrer Ansichten wiederholt nachsetzt. So De sensu 39. Hist. plant. III, 1. 4; s. Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη 199. Als jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras wird Diog. auch von Augustin Civ. D. VIII, 2. Sidon. Apoll. XV, 89 ff. bezeichnet, und aus demselben Grunde scheint der Epikureer bei Cic. N. D. I, 12, 29 (Philodemus) seiner unter allen vorsokratischen Philosophen zuletzt zu erwähnen.

3) Auf die gleiche Zeit führt die Thatsache, welche Petersen Hippocratis scripta ad temp. rat. disposita part. I (Hamb. 1839 Gymn.-Progr.), S. 30 f. wahrscheinlich gemacht hat, dass Aristoph. Nub. 227 ff. auf die S. 228, 7. berührte Lehre des Diogenes anspiele, welche demnach eben damals in Athen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben muss.

4) Panzerbieter 19 f. Schaubach Anaxag. fragm. S. 32. Steinhart a. a. O. 297, welcher D. für etwas älter als Anaxagoras hält.

weil sie sich die Ordnung der Welt ohne sie nicht zu erklären wüssten; beide bezeichnen ferner diese Vernunft als das feinste von allen Dingen, beide leiten endlich die Seele und das Leben vorzugsweise von ihr her [1]). Ebensowenig werden wir aber Anaxagoras für abhängig von Diogenes, und den letzteren für das geschichtliche Mittelglied zwischen ihm und der älteren Physik halten dürfen [2]). Schleiermacher glaubt zwar, wenn die Schrift des Anaxagoras Diogenes bekannt war, müsste dieser ihre Annahme, dass die Luft etwas zusammengesetztes sei, ausdrücklich widerlegt haben; aber theils wissen wir gar nicht, ob er diess nicht gethan hat [3]), theils dürfen wir auch das Verfahren der älteren Philosophen wohl überhaupt nicht so mit der Elle der späteren messen, um von ihnen ein umfassendes Eingehen auf abweichende Ansichten zu erwarten, wie es sich selbst Plato noch gar nicht immer zur Pflicht gemacht hat. Gegen den Hauptsatz des Anaxagoras aber, gegen die Trennung des bildenden Verstandes vom Stoffe, scheint mir Diogenes in seinem sechsten Fragment deutlich genug aufzutreten [4]), und wenn Schleiermacher in dieser Stelle nicht blos keine Spur einer derartigen Polemik, sondern durchaus nur den Ton eines solchen finden will, der die Lehre vom Nus zum erstenmale aufbringe, so macht die Sorgfalt, mit der hier alle Eigenschaften des Verstandes an der Luft nachgewiesen werden, auf mich den entgegengesetzten Eindruck. Ebenso scheint es mir, dass Diogenes [5]) die Undenkbarkeit mehrerer Urstoffe nur desshalb ausdrücklich beweise, weil ihm eine Lehre vorangegangen war, welche die Einheit des Urstoffs läugnete, und dass diess nur die empedokleische, nicht auch die anaxagorische war[1]), hat bei den sonstigen Berührungspunkten zwischen Diogenes und Anaxagoras die Wahrscheinlichkeit gegen sich. Hätte er aber dabei auch zunächst nur Empedokles im Auge, so würde er doch auch schon dadurch zu einem jüngeren Zeitgenossen des Anaxagoras, und es wäre zu vermuthen, dass er auch später auftrat, als dieser. Wenn es ferner Schleier|macher natürlicher findet, dass der Geist sich zuerst in der Einheit mit der Materie, als im Gegensatz zu ihr gefunden habe, so ist diess für das Verhältniss des Anaxagoras zu Diogenes schwerlich entscheidend; denn jene unmittelbare Einheit des Geistes mit dem Stoffe, von der die ältere Physik ausgieng, ist auch bei Diogenes nicht vorhanden, da auch er das Denken eben desshalb herbeizieht, weil ihm die rein physikalische Erklärung der Erscheinungen nicht genügt; ist aber diese Bedeutung des Denkens einmal für sich zum Bewusstsein gekommen, so ist es allerdings wahrscheinlicher, dass das neue Princip zuerst in schroffem Gegensatz gegen die materiellen Gründe aufgestellt, als dass es mit ihnen auf eine so unsichere Weise, wie bei Diogenes, verknüpft wird[2]). Was überhaupt diese ganze Streitfrage entscheidet, ist der Umstand, dass der Gedanke des weltbildenden Verstandes von Anaxagoras allein folgerichtig ausgeführt ist, wogegen die Lehre des Diogenes den Versuch macht, diesen Gedanken mit einem Standpunkt, zu dem er nicht passte, widerspruchsvoll zu verbinden. Diese eklektische Halbheit passt ungleich besser für den Späteren, der das neue benützen möchte, ohne auf das alte zu verzichten, als für den, welchem das neue als ursprüngliches Eigenthum angehört[3]). Ich kann daher in Diogenes nur einen

---

[1] Vgl. den Abschnitt über Anaxagoras.

[2] Schleiermacher über Diog. W. W. 3te Abth. II, 156 f. 166 ff. Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 128 ff. s. o. S. 131; minder entschieden Krische Forsch. 170 f. Schleiermacher hat jedoch seine Ansicht hierüber später geändert, denn Gesch. d. Phil. S. 77 bezeichnet er unsern Philosophen als einen principlosen Eklektiker, der mit den Sophisten und Atomisten in den dritten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie, die Zeit ihres Verfalls gehöre.

[3] Er selbst bezeugt von sich b. Simpl. Phys. 32, b, m.: πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι, οὓς καλεῖ αὐτὸς σοφιστάς.

[4] S. o. S. 220, 7.

[5] Fr. 2, s. o. 219, 2.

---

[1] Krische S. 171.

[2] Diess auch gegen Krische S. 172.

[3] Weniger entscheidend ist das Zusammentreffen beider Männer in einzelnen physikalischen Annahmen, wie die über die Gestalt der Erde, die ursprünglich seitliche Bewegung und die spätere Neigung des Himmelsgewölbes, die Meinung, dass die Gestirne steinerne Massen seien, die Lehre von den Sinnen; denn solche Annahmen hängen in der Regel mit dem philosophischen Princip so wenig zusammen, dass sie jeder von beiden gleich gut von dem anderen entlehnt haben könnte. Doch zeigt sich wenigstens in der Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung bei Diog. eine Erweiterung der anaxagorischen Lehre (s. Philippson Ὕλη ἀνθρ. 199), und der grössere Reichthum an empirischem Wissen, den wir bei Diogenes finden, weist, wie bemerkt, mehr auf einen Al-

Anhänger der altjonischen Physik, aus der Schule des Anaximenes, sehen, der aber von der philosophischen Entdeckung des Anaxagoras lebhaft genug berührt war, um eine Verknüpfung seiner Lehre mit der des Anaximenes zu versuchen, dem er im übrigen sowohl im Princip, als in der Anwendung grösstentheils gefolgt ist. Dass bei dieser Ansicht von Anaxagoras zu Diogenes ein Rückschritt wäre[1]), kann nichts beweisen, denn der geschichtliche Fortschritt im grossen schliesst Rückschritte im einzelnen nicht aus[2]); dass sich andererseits Anaxagoras nicht unmittelbar an Anaximenes anknüpfen lasse[3]), ist zwar richtig, nur darf man daraus nicht schliessen, dass gerade Diogenes das Mittelglied zwischen beiden bilde, und nicht vielmehr Heraklit, die Eleaten und die Atomistik. Wird endlich in der Homöomerieenlehre eine künstlichere Betrachtungsweise gefunden, als in der des Diogenes[4]), so folgt daraus doch keinenfalls, dass sie auch die spätere sein muss; es ist vielmehr sehr wohl denkbar, dass gerade die Schwierigkeiten der anaxagorischen Naturerklärung dazu beitrugen, den Apolloniaten in seiner Anhänglichkeit an die einfachere altjonische Lehre zu befestigen. Dasselbe lässt sich auch von dem Dualismus der Principien bei Anaxagoras vermuthen[5]), und so lässt sich die Lehre des Apolloniaten überhaupt nur als der Versuch eines Späteren auffassen, die physikalische Ansicht des Anaximenes und der altjonischen Schule gegen die Neuerung des Anaxagoras theils zu retten, theils mit ihr zu verbinden[6]).

So merkwürdig daher dieser Versuch sein mag, so lässt sich doch seine philosophische Bedeutung nicht sehr hoch anschla-

---

tersgenossen Demokrit's, als auf einen Vorgänger des Anaxagoras. Auch in seinen Annahmen über den Magnet scheint er Empedokles zu folgen.

[1]) Schleiermacher a. a. O. 166.

[2]) Von Anaxagoras zu Archelaus ist ein ähnlicher Rückschritt.

[3]) Schleiermacher a. a. O.

[4]) Ebendaselbst.

[5]) Wesshalb Brandis I, 272 Diogenes mit Archelaus und den Atomisten unter den Gesichtspunkt einer Reaktion gegen den Dualismus des Anaxagoras stellt.

[6]) So die Mehrzahl der Neueren, Reinhold Gesch. d. Phil. I, 60. Fries Gesch. d. Phil. I, 236 f. Wendt zu Tennemann I, 427 ff. Brandis a. a. O. Philippson a. a. O. 198 ff. Ueberweg Grundr. I, 42 u. a.

gen[1]); das hauptsächlichste Verdienst des Apolloniaten scheint vielmehr darin zu liegen, dass er die empirische Naturkenntniss erweitert, die Belebtheit und die zweckmässige Einrichtung der Natur im einzelnen vollständiger nachzuweisen sich bemüht hat; diese Ideen selbst aber waren ihm durch seine Vorgänger, Anaxagoras und die alten Physiker, an die Hand gegeben. Die griechische Philosophie im ganzen hatte zur Zeit des Diogenes schon längst Bahnen eingeschlagen, die sie ungleich weiter über den Standpunkt der altjonischen Physik hinausführten[2]). |

II. Die Pythagoreer[3]).

1. Unsere Quellen für die Kenntniss der pythagoreischen Philosophie.

Unter allen Philosophenschulen, welche wir kennen, ist keine, deren Geschichte von Sagen und Dichtungen so vielfach umsponnen und fast verhüllt, deren Lehre in der Ueberlieferung mit einer solchen Masse späterer Bestandtheile versetzt wäre, wie die der Pythagoreer. Die Schriftsteller vor Aristoteles erwähnen des Pythagoras und seiner Schule nur selten [1]), und auch Plato, der mit dieser Schule in so nahem Zusammenhang stand, ist auffallend karg an geschichtlichen Mittheilungen. Aristoteles hat zwar der pythagoreischen Lehre grosse Aufmerksamkeit zugewendet, er hat sie nicht blos im Zusammenhang umfassenderer Untersuchungen vielfach besprochen, sondern auch in eigenen Schriften behandelt [2]); aber doch erscheint das, was er uns über sie mittheilt, wenn wir es mit jüngeren Darstellungen vergleichen, sehr einfach und fast dürftig; und während die Späteren ausführlich von Pythagoras und seiner Lehre zu erzählen wissen, kommt der Name dieses Philosophen (s. u.) bei Aristoteles nie oder höchstens ein paarmal vor, seiner philosophischen Lehre geschieht nie Erwähnung, und die Pythagoreer überhaupt werden so bezeichnet, als

---

[1]) Denn was Steinhart a. a. O. S. 298 bei ihm findet, und ihm als bedeutenden Fortschritt anrechnet, „dass alles Erscheinende anzusehen sei als Selbstentäusserung eines doch bei sich bleibenden und beharrenden Princips“, das geht weit über seine eigenen Aussprüche hinaus. Was er wirklich sagt (Fr. 2; s. o. 219, 2) ist nur, dass alles Werden und alle Wechselwirkung unter den Dingen die Einheit ihres Grundstoffs voraussetze, und diess ist immerhin ein beachtenswerther und von Nachdenken zeugender Gedanke, aber der Begriff des Urstoffs und sein Verhältniss zu den abgeleiteten Dingen sind bei ihm die gleichen, wie bei Anaximenes.

[2]) An die physikalischen Vorstellungen des Diogenes, oder wenigstens der altjonischen Schule, erinnert auch die pseudohippokratische Schrift περὶ φύσιος παιδίου; vgl. Petersen S. 30 f. der oben (231, 3) angeführten Abhandlung. Auch in ihr haben wir mithin ein Zeugniss für den Fortbestand jener Schule.

[3]) Die neuere Literatur über Pythagoras und seine Schule giebt Ueberweg Grundr. I, 48. Von umfassenderen Werken ist zu den Darstellungen der gesammten griechischen Philosophie und zu Ritter's Geschichte der pythagor. Phil. (1826) i. J. 1858 der zweite Band von Röth's Gesch. d. abendl. Philos. hinzugekommen, welcher sich sehr ausführlich (1. Abth. S. 261—984. 2. Abth. S. 48—319) mit Pythagoras beschäftigt. So anerkennenswerth aber auch das Interesse und der Fleiss ist, mit welchem der Verfasser dieses Werkes seinen Gegenstand behandelt hat, und so wenig es ihm an combinatorischem Scharfsinn und an Lebendigkeit der geschichtlichen Anschauung fehlte, so wenig liess sich doch für die wirkliche Erforschung dieses vielfach verdunkelten Theils der Geschichte von einer Darstellung erwarten, welche in maasslosem Vertrauen auf willkührliche Hypothesen aller gesunden historischen Kritik mit leiden-

---

schaftlicher Heftigkeit entgegentritt, und schon von dem ersten Grundsatz derselben, keiner Angabe Glauben zu schenken, ehe ihr Ursprung und ihre Zuverlässigkeit geprüft ist, kaum einen Begriff zu haben scheint. Ich werde diese Darstellung im folgenden nur an einzelnen, hervortretenden Punkten ausdrücklich berücksichtigen, im übrigen aber das, was mir darin verfehlt scheint, einfach durch Aufstellung des richtigen zu widerlegen versuchen.

[1]) Das wenige, was aus Xenophanes, Heraklit, Demokrit, Herodot, Io von Chius, Plato, Isokrates, Anaximander d. jüng., Andron aus Ephesus über sie anzuführen ist, wird uns an seinem Ort vorkommen.

[2]) Die Angaben über die betreffenden Schriften: περὶ τῶν Πυθαγορείων, π. τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας, τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων, πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος, sind Th. II, b, S. 48 der 2. Aufl. nachgewiesen; über die Schrift π. τῶν Πυθαγορείων s. m. auch Alex. in Metaph. 542, b, 5 Br. 31, 1 Bon. Stob. Ekl. I, 380. Theo Arithm. 30. Plut. b. Gell. N. A. IV, 11. 12. Porph. v. Pyth. 41. Diog. VIII, 19 vgl. Brandis gr.-röm. Phil. I, 439 f. II, b, 1, 85. Rose De Arist. libr. ord. 79 ff. Vielleicht sind die angeblichen Schriften über Archytas u. s. w. mit der über die Pythagoreer oder einzelnen Theilen derselben identisch; im übrigen ist Gruppe's (üb. d. Fragm. d. Arch. 79 f.) und Rose's Verwerfung der Schrift über Archytas durch das später anzuführende Bruchstück derselben und das, was Rose a. a. O. aus Damascius beibringt, nicht gesichert, so möglich ihre Unächtheit auch ist. Noch gewagter ist Rose's Verwerfung aller der obengenannten Schriften. Die Anführung bei Diog. VIII, 34: Ἀριστοτέλης περὶ τῶν κυάμων würde wohl gleichfalls auf einen Abschnitt der Schrift über die Pythagoreer gehen, wenn nicht hier ein Missverständniss oder eine Unterschiebung wahrscheinlicher wäre.

ob der Berichterstatter | nicht wüsste, ob und inwieweit ihre wissenschaftlichen Ansichten auf Pythagoras zurückzuführen sind [1]. Auch die Angaben, die uns aus Schriften der älteren Peripatetiker und ihrer Zeitgenossen, eines Theophrast, Eudemus, Aristoxenus, Dicäarchus, Heraklides, Eudoxus, erhalten sind [2], lauten weit nüchterner und einfacher, als die spätere Ueberlieferung; doch sieht man aus ihnen bereits, dass sich die Wundersage schon damals des Pythagoras und seiner Lebensgeschichte bemächtigt hatte, und dass die Späteren die pythagoreischen Lehren weiter auszuspinnen begonnen hatten; über die pythagoreische Philosophie erfahren wir aus diesen Quellen, von denen freilich nur Bruchstücke auf uns gekommen sind, kaum irgend etwas, das nicht schon aus Aristoteles bekannt wäre. Weitere Fortschritte der Pythagorassage, welche aber gleichfalls mehr die Geschichte des Pythagoras und seiner Schule, als ihre Lehre betreffen, lassen sich im dritten und zweiten Jahrhundert, in den Angaben eines Epikur, Timäus, Neanthes, Hermippus, Hieronymus, Hippobotus und anderer wahrnehmen. Aber erst in der Zeit des Neupythagoreismus, als Apollonius von Tyana sein Leben des Pythagoras schrieb, als Moderatus ein ausführliches Werk über die pythagoreische Philosophie verfasste, als Nikomachus die Zahlenlehre und die Theologie im Sinn seiner Schule bearbeitete, erst in dieser Zeit flossen die Quellen über Pythagoras und seine Lehre so reichlich, dass Darstellungen, wie die des Porphyr und Jamblich, möglich wurden [3]. So weiss uns also die Ueberlieferung über

---

1) οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι Metaph. I, 5, Anf. I, 8. 989, b, 29. Meteor. I, 8. 345, a, 14; οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι De cœlo II, 13. 293, a, 20; τῶν Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων Meteor. I, 6. 342, b, 30. Vgl. SCHWEGLER Arist. Metaph. III, 44.

2) RÖTH Abendl. Phil. II, a, 270 fügt diesen auch Lyko den Gegner des Aristoteles (über den Th. II, b, 36, 2. 2. Aufl.) und den Stoiker Kleanthes bei; aber dass jener ein Zeitgenosse des Aristoteles, und nicht vielmehr ein Neupythagoreer war, ist sehr unwahrscheinlich, und der Kleanthes des Porphyr ist keinenfalls der Stoiker, sondern wahrscheinlich aus Neanthes (dem Cyzicener) verschrieben.

3) Dem Anfang dieses Zeitraums gehört, wie Bd. III, b, 74 ff. gezeigt ist, auch die Schrift an, welcher ALEXANDER POLYHISTOR b. DIOG. VIII, 24 ff. seine Darstellung der pythagoreïschen Lehre entnommen hat, und welche auch derjenigen des SEXTUS Pyrrh. III. 152 ff. Math. VII, 94 ff. X, 249 ff. zu Grunde zu liegen scheint.

den Pythagoreismus und seinen Stifter um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maass einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern. Und mit dem Umfang der Berichte ändert sich auch ihre Beschaffenheit: waren auch früher schon einzelne Wundererzählungen über Pythagoras im Umlauf, so wird jetzt seine ganze Geschichte zu einer fortlaufenden Reihe der abenteuerlichsten Ereignisse, und trug das pythagoreische System nach den älteren Angaben einen einfachen, alterthümlichen, mit der sonstigen Richtung der vorsokratischen Philosophie übereinstimmenden Charakter, so steht es nach der späteren Darstellung der platonischen und aristotelischen Lehre so nahe, dass die Pythagoreer der christlichen Zeit geradezu behaupten konnten [1]), die Philosophen der Akademie und des Lyceums hätten ihre angeblichen Entdeckungen sammt und sonders dem Pythagoras entwendet [2]). Es liegt am Tage, dass eine solche Erweiterung der Ueberlieferung nicht auf geschichtlichem Wege möglich war; denn wie lässt sich annehmen, dass den Schriftstellern der christlichen Zeit eine ganze Masse urkundlicher Nachrichten zu Gebote stand, die Aristoteles und seinen Schülern gefehlt haben, und wie könnten wir die ächte pythagoreische Lehre in Sätzen erkennen, welche Plato und Aristoteles den Pythagoreern nicht blos nicht beilegen, sondern grossentheils ausdrücklich absprechen, um sie als ihr eigenes ursprüngliches Eigenthum in Anspruch zu nehmen? Das angeblich pythagoreische, welches von den älteren Zeugen nicht anerkannt wird, ist neupythagoreisch, und aus derselben Quelle stammt ohne Zweifel auch die Mehrzahl der Wundererzählungen und der unwahrscheinlichen Combinationen, mit denen die pythagoreische Geschichte in den späteren Darstellungen so reichlich ausgeschmückt ist.

---

[1]) Bei Porph. V. Pyth. 53, wahrscheinlich nach Moderatus.

[2]) Dass es sich freilich in der Wirklichkeit umgekehrt verhielt, und dass die ältere pythagoreische Lehre von den Zuthaten, welche später zum Vorschein kommen, noch nichts enthielt, verräth sich in dem Zusatz: Plato und Aristoteles haben gerade das, was sie sich nicht aneignen konnten, zusammengestellt, und mit Uebergehung des übrigen für das Ganze der pythagoreischen Lehre ausgegeben, und in der Behauptung des Moderatus (a. a. O. 48), dass die Zahlenlehre bei Pythagoras und seinen Schülern nur Symbol einer höheren Spekulation gewesen sei.

Ist aber demnach der unzuverlässige und ungeschichtliche Charakter dieser Darstellungen in der Hauptsache unbestreitbar, so werden ebendamit ihre Angaben als solche auch da unbrauchbar, wo sie für sich genommen der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und den älteren und zuverlässigeren Zeugnissen nicht widerstreiten würden; denn wie können wir uns in den Nebenumständen auf die Aussagen derer verlassen, die uns in den Hauptsachen erweislich auf's gröbste getäuscht haben? Die späteren Berichterstatter, seit dem | Auftreten des Neupythagoreismus, haben daher in allen den Fällen, wo sie mit ihrem Zeugniss allein dastehen, im allgemeinen die Vermuthung für sich, dass ihre Angaben nicht aus wirklicher Kenntniss der Sache oder aus glaubwürdiger Ueberlieferung, sondern aus dogmatischen Voraussetzungen, Partheiinteressen, unsicheren Sagen, willkührlichen Erfindungen und unterschobenen Schriften entsprungen sind, und auch die Uebereinstimmung mehrerer von diesen Zeugen kann hieran kaum etwas ändern, da sie einander ohne alle Prüfung auszuschreiben gewohnt sind [1]); nur in dem Fall verdienen ihre Aussagen Beachtung, wenn sie entweder ausdrücklich auf ältere Quellen zurückgeführt werden, oder wenn uns ihre innere Beschaffenheit zu der Vermuthung berechtigt, dass ihnen wirklich eine geschichtliche Ueberlieferung zu Grunde liege.

Wie mit den mittelbaren, so verhält es sich auch mit den angeblich unmittelbaren Quellen der pythagoreischen Lehre. Spätere Schriftsteller, fast ausnahmslos erst der neupythagoreischen und neuplatonischen Zeit angehörig, wissen von einer ausgebreiteten pythagoreischen Litteratur, von deren Umfang und Beschaffenheit auch wir selbst uns nicht blos aus den wenigen erhaltenen, sondern noch weit mehr aus den zahlreichen Bruchstücken verlorener Schriften ein Bild machen können [2]). Aber nur von dem kleinsten Theil dieser Schriften ist es wahrscheinlich, dass sie wirklich der altpythagoreischen Schule angehörten.

---

[1]) So namentlich Jamblich den Porphyr, und beide, so viel sich aus ihren Anführungen abnehmen lässt, den Apollonius und Moderatus.

[2]) Eine Uebersicht derselben giebt Th. III, b, S. 85 ff. 2. Aufl. Inzwischen hat auch MULLACH den grössten Theil der im ersten Band seiner Fragmente übergangenen Bruchstücke in dem zweiten abdrucken lassen.

Hätte diese Schule eine solche Masse schriftlicher Darstellungen besessen, so wäre es schwer zu begreifen, dass sich bei den älteren Zeugen keine bestimmteren Spuren davon finden, und dass namentlich Aristoteles von der eigenen Lehre des Pythagoras, dessen Namen doch mehrere von jenen Schriften trugen [1]), so gar nichts zu sagen | weiss [1]). Es wird aber auch ausdrücklich bezeugt, Philolaus sei der erste Pythagoreer gewesen, der ein philosophisches Werk veröffentlicht habe, vor ihm seien dagegen keine pythagoreïschen Schriften bekannt gewesen [2]), Pythagoras

---

[1]) Diog. VIII, 6 kennt drei Schriften des Pyth., ein παιδευτικὸν, πολιτικὸν, φυσικὸν, Herakides Lembus (um 180 v. Chr.) ebd. eine Schrift π. τοῦ ὅλου und einen ἱερὸς λόγος in Hexametern. Wie sich der letztere zu dem ἱερὸς λόγος verhielt, welcher aus 24 Rhapsodieen bestehend nach Suid. Ὀρφ. dem Orpheus, von andern jedoch dem Thessaler Theognet oder dem Pythagoreer Cercops zugeschrieben wurde, und welcher wahrscheinlich von der orphischen Theogonie nicht verschieden ist (Lobeck Aglaoph. I, 714), lässt sich nicht ausmachen; dass die Bruchstücke eines Πυθαγόρειος ὕμνος über die Zahl b. Prokl. in Tim. 155, C. 269, B. 331, E. 212, A. 6, A. 96, D. Syrian in Metaph. 59, b Bagol. ebd. 313, 3 Brand. Simpl. Phys. 104, b, o. De cœlo 259, a, 37. Schol. 511, b, 12 (vgl. Themist. zu Phys. III, 4. S. 220, 22 Sp.; zu De an. I, 2. S. 20, 21. Theo Mus. c. 38, S. 155. Sext. Math. IV, 2. VII, 94. 109. Jambl. V. P. 162 und Lobeck a. a. O.) unserem ἱερὸς λόγος angehören, ist durchaus unerweislich; von dem orphischen Gedicht ohnedem unterscheidet Proklus den pythagoreischen Hymnus sehr bestimmt. Von einem zweiten ἱερὸς λόγος, in Prosa, der auch Telauges zugeschrieben wurde, giebt Jambl. V. P. 146 vgl. Prokl. in Tim. 289, B den Anfang; Bruchstücke daraus bei Jambl. in Nicom. Arithm. S. 11. Syrian in Metaph. S. 108, b, u. vgl. 83, b, u. 120, b, u. Ders. Arist. Metaph. ed. Brand. 303, 31. 79, 9. Hierokles in carm. aur. S. 166 (Philos. gr. Fr. ed. Mull. I, 464, b); vgl. auch Prokl. in Euclid. S. 7. Dieser ἱερὸς λόγος beschäftigte sich, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hauptsächlich mit der theologischen und metaphysischen Bedeutung der Zahlen. Einen ἱερὸς λόγος des Pythagoras, bei dem wir wohl eher an den in Versen, als an den, wie es scheint jüngeren, in Prosa, zu denken haben, kennt auch Diodor I, 98. Ausser den genannten erwähnt Herakides a. a. O. Schriften π. ψυχῆς, π. εὐσεβείας, einen „Helothales" und einen „Kroton", wie es scheint Dialogen, καὶ ἄλλους; Jambl. Theol. Arithm. S. 19 ein σύγγραμμα περὶ θεῶν, von den ἱεροὶ λόγοι vermuthlich zu unterscheiden; Plin. H. nat. XXV, 2, 13. XXIV, 17, 156 f. ein Buch über die Wirkungen der Pflanzen; Galen. De remed. parab. Bd. XIV, 567 K. eine Schrift περὶ σκίλλης; Prokl. in Tim. 141, D einen λόγος πρὸς Ἄβαριν; Tzetz. Chil. II, 888 f. (vgl. Harless zu Fabr. Bibl. gr. I, 786) προγνωστικὰ βιβλία; Malal. 66, D. Cedren. 138, C eine Geschichte des Krieges zwischen den Samiern und Cyrus; Porph. v. P. 16 eine Inschrift auf dem Grabe Apollo's in Delos. Io von Chius (oder wahrscheinlicher Epigenes, welchem Kallimachus die Triagmen beilegte) hatte behauptet, er habe orphische Gedichte unterschoben (Clemens a. a. O. Diog. VIII, 8); ihm selbst sollte von Hippasus ein μυστικὸς λόγος, von dem Krotoniaten Asto eine Reihe von Schriften unterschoben sein (Diog. VIII, 7). Eine, wie es scheint, anonyme Schrift, Σκοπιάδαι,

---

wurde ihm gleichfalls zugeschrieben (Diog. 8). Auf ein von jüdischer Hand unterschobenes oder interpolirtes Gedicht weisen die Verse bei Justin. De Monarch. c. 2, Schl.; weitere Bruchstücke pythagorischer Schriften finden sich bei Justin. Cohort. c. 19 (Clemens Protrept. 47, C u. a. vgl. Otto z. d. St. Justin's). Porph. De abstin. IV, 18. Jambl. Theol. Arithm. 19. Syrian. zu Metaph. XIII, 8 (Arist. Metaph. ed. Brand. II, 312, 28 ff.). Ob auch eine Arithmetik unter Pythagoras' Namen im Umlauf war, und sich hierauf die Angabe (Malal. 67, A. Cedren. 138, D. 156, B. Isidor. Orig. III, 2) bezieht, er habe die erste Arithmetik geschrieben, ist zu bezweifeln. Ebenso scheinen die zahlreichen moralischen Aussprüche, welche Stobäus im Florilegium von Pythagoras anführt, keiner ihm unterschobenen Schrift entnommen zu sein. Auch das sog. goldene Gedicht wurde von manchen Pythagoras beigelegt, wiewohl es selbst diesen Anspruch nicht macht (m. s. Mullach in s. Ausgabe des Hierokles in carm. aur. S. IX f., Fragm. Philos. gr. I, 410, und die Ueberschriften zu den Auszügen des Stobäus a. a. O.), und im allgemeinen redet Jamblich v. P. 158. 198 von vielen, die ganze Philosophie umfassenden Büchern, die theils von Pyth. selbst theils auf seinen Namen verfasst seien.

[1] Denn das Mährchen von der Geheimhaltung jener Schriften (s. u. 242, 3), von der ohnedem zur Zeit des Aristoteles selbst nach Jamblich nicht mehr die Rede sein könnte, kann man uns nicht entgegenhalten, vollends nicht, wenn schon Io dieselben gekannt hätte (vor. Anm.). — Röth's bodenlose Behauptung, dass Aristoteles und überhaupt alle älteren Zeugen nur von den „Pythagoreern", den Exoterikern der Schule, nicht von der esoterischen Lehre der „Pythagoriker" gewusst haben — eine ihm selbst freilich unentbehrliche Grundvoraussetzung seiner ganzen Darstellung — wird tiefer unten besprochen werden. Mit dieser Behauptung fällt nun von selbst auch der Versuch, den ἱερὸς λόγος des Pythagoras aus den Bruchstücken des mit ihm angeblich identischen orphischen Gedichts zu reconstruiren (Röth II, a, 609—764), da der pythagorische Ursprung dieses Gedichts nicht allein vollkommen unerweislich, sondern auch mit allen glaubwürdigen Berichten über die pythagoreïsche Lehre durchaus unverträglich ist. Röth wirrt aber überdiess die Mittheilungen aus orphischen und pythagoreïschen Werken, welche sich auf sehr verschiedene, Jahrhunderte weit auseinanderliegende Schriften beziehen, trotz Lobeck's klassischer Vorarbeit, so kritiklos durcheinander, dass seine ganze anspruchsvolle und mühsame Erörterung derselben den minder Unterrichteten nur irreführen kann, für den Sachverständigen fast ohne allen Werth ist.

[2] Diog. VIII, 15, namentlich aber §. 85: τοῦτόν φησι Δημήτριος (Dem. Magnes, der bekannte Zeitgenosse Cicero's) ἐν Ὁμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν περὶ φύσεως. Jambl. v. P. 199 s. u. 242, 3.

selbst habe nichts geschrieben [1]), ebensowenig Hippasus [2]), von dem wir doch gleichfalls noch angebliche Bruchstücke besitzen; und diesen Angaben gegenüber kann die unwahrscheinliche Ausrede Jamblich's [3]), | es seien wohl Schriften vorhanden gewesen, aber sie seien bis auf Philolaus streng als Geheimniss der Schule bewahrt worden, nicht in Betracht kommen; vielmehr ist auch sie uns eine willkommene Bestätigung der Thatsache, dass es auch den Späteren an allen urkundlichen Spuren von dem Dasein pythagoreischer Schriften vor Philolaus gefehlt hat. Wenn daher die Gelehrten der alexandrinischen und römischen Zeit voraussetzen, es müsse solche Schriften wenigstens innerhalb der pythagoreïschen Schule von jeher gegeben haben, so gründet sich diese Annahme nur auf die eigene Aussage der angeblich alten Werke, und auf die Vorstellungsweise eines Geschlechts, das sich eine Philosophenschule ohne philosophische Litteratur nicht zu denken wusste, weil es selbst seine Wissenschaft aus Büchern zu schöpfen gewohnt war. Dazu kommt, dass auch die innere Beschaffenheit der meisten von den angeblich pythagoreïschen Bruchstücken ihre Aechtheit höchst unwahrscheinlich macht. Die Fragmente des Philolaus müssen allerdings, wie diess Böckh in seiner bekannten trefflichen Monographie [4]) gezeigt hat, ihrer

---

[1]) Porph. v. Pyth. 57 (wiederholt von Jambl. v. Pyth. 252 f.): nach der kylonischen Verfolgung ἐξέλιπε καὶ ἡ ἐπιστήμη, ἄῤῥητος ἐν τοῖς στήθεσιν ἔτι φυλαχθεῖσα ἄχρι τότε, μόνων τῶν δυσσυνέτων παρὰ τοῖς ἔξω διαμνημονευομένων. οὔτε γὰρ Πυθαγόρου σύγγραμμα ἦν u. s. w. Daher haben jetzt die, welche sich aus der Verfolgung retteten, für ihre Angehörigen Abrisse der pythagoreischen Lehre geschrieben. Weil aber Porphyr selbst Schriften der älteren Pythagoreer voraussetzt, so fügt er bei, sie haben auch diese Schriften gesammelt. Diog. VIII, 6: ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασι. Bestimmter sagt diess Plut. Alex. fort. I, 4. S. 328. Numa 22. Lucian De salut. c. 5. Galen De Hipp. et Plat. I, 25. V, 6. T. XV, 68. 478 Kühn (wiewohl Derselbe De remed. parab. T. XIV, 567 eine Schrift des Pyth. anführt). Joseph. c. Ap. I, 22, vielleicht nach Aristobul. Augustin De cons. evang. I, 12.

[2]) Diog. VIII, 84: φησὶ δ' αὐτὸν Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα.

[3]) V. Pyth. 199: θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχὼς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας, ἀλλ' οὗτος πρῶτος ἐξήνεγκε τὰ θρυλούμενα ταῦτα τρία βιβλία.

[4]) Philolaus des Pythagoreer's Lehren nebst den Bruchstücken seiner

Mehrzahl nach nicht blos auf Grund der äusseren Zeugnisse, sondern noch weit mehr desshalb für ächt anerkannt werden, weil sie nach Inhalt und Ausdruck unter einander und mit allem, was uns sonst als pythagoreïsch verbürgt ist, übereinstimmen; nur bei einer einzigen philosophisch wichtigen Stelle werden wir uns genöthigt sehen, in dieser Beziehung von BÖCKH abzuweichen [1]). Dagegen

---

Werke. 1819. Weiter vgl. m. PRELLER Philol., Allg. Encykl. von Ersch und Gruber S. III, Bd. 23, 370 f.

[1]) Seit das obige zuerst geschrieben wurde, ist die Aechtheit der philolaischen Fragmente von SCHAARSCHMIDT (Die angebl. Schriftstellerei des Philolaus 1864) in einer scharfsinnigen Untersuchung lebhaft bestritten, und das Werk, dem sie angehörten, dem letzten oder frühestens dem vorletzten Jahrhundert v. Chr. zugewiesen worden. Wenn ich trotzdem an meiner früheren Ansicht von ihnen festhalte, so kann ich meine Gründe dafür hier zwar nicht eingehender entwickeln, doch will ich wenigstens die Hauptpunkte bezeichnen. — Was nun für's erste die Ueberlieferung über die philolaische Schrift betrifft, so scheint mir Sch. den Beweis aus dem Stillschweigen des Aristoteles ebenso zu überschätzen, wie er andererseits die Aussagen von Schriftstellern des dritten und zweiten Jahrhunderts unterschätzt. Will ich auch darauf kein grosses Gewicht legen, dass sich nach JAMBL. Theol. Arithm. S. 61 f. Xenokrates mit den Schriften des Philolaus besonders eifrig beschäftigt haben soll, so setzt doch jedenfalls HERMIPPUS (b. DIOG. VIII, 85) und SATYRUS (ebd. III, 9) schon um 200 v. Chr. mit der Angabe, dass Plato die Schrift des Philolaus erkauft und aus ihr seinen Timäus abgeschrieben habe, das Dasein eines Werkes unter dem Namen des Philolaus voraus; denn theils reden beide von dieser Schrift als einer bekannten, theils lässt sich nicht absehen, wie andernfalls jene Angabe hätte entstehen können. Hermippus hatte dieselbe aber überdiess aus einem älteren Schriftsteller entlehnt. Dass ferner das philolaische Buch auch schon vor ihm dem NEANTHES (um 240) bekannt war, zeigt die Behauptung dieses Schriftstellers b. DIOG. VIII, 55: bis auf Philolaus und Empedokles haben die Pythagoreer jedermann zu ihrem Unterricht zugelassen, als aber Empedokles ihre Lehre in seinem Gedicht veröffentlichte, haben sie beschlossen, sie keinem Dichter mehr mitzutheilen. Die Absicht des Neanthes bei dieser Erzählung kann doch nur die sein, den Philolaus als einen der ersten pythagoreïschen Schriftsteller mit Empedokles zusammenzustellen, nicht aber (wie SCH. 76 will), die Einführung des Schulgeheimnisses bei den Pythagoreern durch seine mündliche Lehrthätigkeit zu motiviren, mit der er ja, gerade nach Neanthes, nur gethan hätte, was bis dahin alle anderen auch thaten. Wenn aber Diog. im weiteren nur noch von Empedokles und der Ausschliessung der Dichter redet, so kann man daraus nicht schliessen, Neanthes habe „noch keine Schriftstellerei des Philolaus angenommen“; sondern entweder hat Diog., der die Notiz im Leben des Empedokles bringt, aus Neanthes nur das, was diesen betraf, aufgenommen, oder Neanthes selbst hatte nur desjenigen Verbotes erwähnt,

lässt sich schon nach dem oben angeführten die Unächtheit der

---

zu dem Empedokles, als der erste von den angeblichen pythagoreïschen Schriftstellern, Anlass gegeben haben sollte. Nach diesen Zeugnissen werden wir dann aber auch die bekannten Verse Timon's b. Gell. N. A. III, 17 nur auf die Schrift des Philolaus beziehen können; denn dass sie auf gar kein bestimmtes Werk, sondern nur auf irgend ein pythagoreïsches Buch überhaupt gehen (Sch. 75), ist doch kaum denkbar. Nun wird allerdings Philolaus von Aristoteles nie genannt, wenn auch Eth. Eud. II, 8. 1225, a, 33 ein Wort von ihm angeführt wird, und auch Plato hat seine Physik im Timäus nicht ihm, sondern einem sonst unbekannten Pythagoreer in den Mund gelegt. Allein dazu hatte Plato gerade dann besonderen Anlass, wenn eine Schrift des Philolaus vorlag, deren Vergleichung den grossen Unterschied seiner Naturlehre von der pythagoreïschen sofort an's Licht gestellt hätte. Was aber Aristoteles anbelangt, so nennt dieser die Quellen, denen er seine Kenntniss der pythagoreïschen Lehren verdankt, abgesehen von einigen ganz untergeordneten, nicht der Schule als solcher, sondern nur Einzelnen aus derselben anzurechnenden Annahmen, überhaupt nicht, während es doch kaum glaublich ist, dass er alle jene, nicht blos über die allgemeinen Grundlehren der Pythagoreer, sondern auch über ganz specielle Bestimmungen, über die Gründe, auf die sie sich stützten, über die Lehrunterschiede innerhalb der Schule sich verbreitenden Mittheilungen, welche uns in seinen Berichten über den Pythagoreismus vorkommen werden, nur mündlicher Ueberlieferung entnommen haben sollte. Man kann daher aus seinem Stillschweigen über Philolaus nicht schliessen, dass ihm keine Schrift dieses Pythagoreers bekannt war; wogegen andererseits das Dasein einer solchen für die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts durch die obenbesprochenen Zeugnisse bewiesen wird. — In der Beurtheilung der uns überlieferten Bruchstücke selbst bin ich mit Schaarschmidt zunächst schon darin nicht einverstanden, dass er sie alle ohne Ausnahme von vorne herein demselben Verfasser zuweist, und in dieser Voraussetzung unbedenklich aus dem einen derselben Beweise gegen das andere hernimmt, während doch jedenfalls erst zu untersuchen war, wie es sich hiemit verhält; ich meinestheils finde den Abstand zwischen dem unten näher zu besprechenden Bruchstück b. Stob. Ekl. I, 420 und der grossen Mehrzahl der übrigen nach Form und Inhalt so bedeutend, dass ich beide selbst dann nicht dem gleichen Verfasser beilegen möchte, wenn ich nicht blos jenes, sondern auch diese, für unächt hielte. Macht doch auch Sch. S. 26 darauf aufmerksam, dass die Aeusserungen dieses Fragments über die Weltseele mit der Philolaus sonst beigelegten Lehre vom Centralfeuer im Widerspruch stehen. — Weiter scheint es mir, dass der Kritiker, wie er zwischen den verschiedenen Fragmenten zu wenig unterscheidet, so auch zwischen den Fragmenten der philolaischen Schrift und den Berichten über diese Schrift nicht genug unterscheide. So wird S. 37 in der Angabe des Stobäus Ekl. I, 452 das stoische ἡγεμονικὸν und der platonische Demiurg, es werden ebenso S. 30 in dem Auszug ebd. 488 Ausdrücke, wie εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων, φιλομετάβολος γένεσις, dem „Fragmentisten“ zugerechnet, während doch der Schriftsteller, dem Stobäus

Schriften, welche dem Pythagoras beigelegt werden, nicht be-

---

hier folgt, in diesem so gut, wie in hundert andern Fällen, ältere Lehren in die Sprache und die Begriffe der späteren Zeit gefasst haben kann; S. 38 wird das, was Athenagoras (Supplic. 6) aus einem ganz unverfänglichen philolaischen Wort folgert, (die Einheit und Immaterialität Gottes) als die eigene Aussage des angeblichen Philolaus behandelt; S. 53 soll „Philolaus“ b. Stob. Ekl. I, 530 von einer dreifachen Sonne reden, so deutlich auch der Berichterstatter seine Bemerkung, nach Philol. gebe es gewissermassen eine dreifache Sonne, von dem, was Philol. gesagt haben soll, unterscheidet; derselbe Berichterstatter, welcher unmittelbar nachher auch dem Empedokles zwei Sonnen beilegt. Mögen sich ferner in den Angaben über Philolaus bei Schriftstellern, wie Stobäus, Pseudoplutarch, Censorin und Boëthius, allerdings manche Ungenauigkeiten, Lücken und Unklarheiten finden, so wird man doch daraus nicht (wie Sch., z. B. S. 53 f. 55 f. 72) sofort auf die Unächtheit der Schriften schliessen dürfen, über deren Inhalt sie berichten wollen, denn dieselben Mängel zeigen ihre Berichte auch da oft genug, wo wir sie durch urkundlichere Zeugnisse controliren können. Nicht ganz selten scheint mir aber auch Schaarschmidt Bedenken zu erheben, die nur in einer unrichtigen Auffassung der betreffenden Stellen und Lehren ihren Grund haben. So soll die Stelle b. Stob. Ekl. I, 360 mit der Angabe des Aristoteles (De cœlo II, 2. 285, a, 10), dass die Pythagoreer im Weltgebäude nur ein Rechts und Links, nicht auch ein Oben und Unten, Vorne und Hinten angenommen haben, im Widerspruch stehen (S. 32 ff.); allein diese letztere Angabe erläutert sich durch eine andere aus der Schrift über die Pythagoreer (s. u. S. 319 der 2. Aufl.), welche wir, selbst wenn sie unächt wäre, doch schwerlich in die neupythagoreïsche Zeit herabrücken dürften, dahin, dass die Pythagoreer nur kein Oben und Unten im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn annahmen, weil sie nämlich das Oben mit der linken, das Unten mit der rechten Seite der Welt, zugleich aber auch jenes mit dem Umkreis, dieses mit der Mitte identificirten; das letztere aber scheint gerade der Sinn der verdorbenen Stelle bei Stobäus zu sein: sie will den Gegensatz des Oben und Unten auf den des Aussen und Innen zurückführen. Wenn es ferner Sch. S. 38 ganz undenkbar findet, dass Philol. das Centralfeuer τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν genannt haben sollte (s. S. 301. 2. Aufl.), so mag er diess mit Aristoteles ausmachen, welcher gleichfalls mit Beziehung auf das Centralfeuer von der Bildung des ἓν redet; auch die Zahl Eins ist aber ihm zufolge bekanntlich aus dem Ungeraden und Geraden entstanden (das aber, wie ich schon a. a. O. 270 bemerkt habe, mit der geraden und ungeraden Zahl nicht verwechselt werden darf). Ebensowenig wird man es unpythagoreïsch finden können (Sch. 65), dass bei Stob. Ekl. I, 454 ff. das ἄπειρον und περαῖνον vom ἄρτιον und περισσὸν unterschieden werden; das gleiche geschieht ja auch in der Tafel der Gegensätze Arist. Metaph. I, 5. 986, a, 23. Will endlich Sch. S. 47 ff. (um anderes zu übergehen) die fünf Elemente des Philolaus desshalb nicht für altpythagoreïsch halten, weil 1) nach Aristoteles die Pythagoreer gar keine körperlichen Elemente angenommen, 2) Empedokles zuerst die Lehre von den vier Elementen aufgestellt und zweifeln, und was uns von denselben in abgerissenen Bruch-

---

3) erst Aristoteles diesen den Aether als fünftes beigefügt habe, so muss ich diese Gründe alle drei in Anspruch nehmen. Dass die Pythagoreer bei der Frage nach den letzten Gründen an die Stelle der körperlichen Urstoffe die Zahlen setzten, hat Böckh und haben wir andern gewiss nicht „übersehen"; aber was hat diess mit der Annahme zu schaffen, dass einzelne von ihnen, wie eben Philolaus, die Entstehung des Körperlichen aus den Zahlen näher zu erklären versucht haben, indem sie die qualitativen Grundunterschiede der Körper auf den Gestaltsunterschied ihrer kleinsten Theile zurückführten, wie diess Plato von verwandtem Standpunkt aus auch thut? Jene Lehre besagt ja nicht, dass es gar keine Körper gebe, sondern nur, dass sie etwas abgeleitetes seien. Was ferner Empedokles betrifft, so war dieser Philosoph ohne Zweifel um einige Jahrzehende älter, als Philolaus; warum könnte er daher nicht durch seine Elementenlehre die des letzteren veranlasst haben, wie ich diess schon in der 2. Aufl. S. 298 f. 508 f. wahrscheinlich gefunden habe? Auch das aber lässt sich nicht annehmen, dass Aristoteles den fünften Körper, welcher für ihn allerdings seine eigenthümliche Bedeutung gewann, zuerst aufgebracht hat; vielmehr erhellt sein pythagoreïscher Ursprung deutlich daraus, dass er sich auch in der alten Akademie bei allen denen findet, welche vom Platonismus auf den Pythagoreismus zurückgiengen: ausser der Epinomis nämlich auch bei Speusippus und Xenokrates; vgl. Bd. II, a, 662, 2. 676, 2. 693, 1 2. Aufl. Nach allem diesem kann ich nun Schaarschmidt's Ergebnissen nur zum kleinsten Theil beitreten. Dass die philolaischen Fragmente nicht unverfälscht auf uns gekommen sind, glaube ich allerdings, und ich habe diess schon früher (S. 269. 305 der 2. Aufl.) in Betreff des von Stob. Ekl. I, 420 f. aufbewahrten Stücks aus dem Buche π. ψυχῆς zu zeigen versucht. Auch gegen den monotheistischen Ausspruch bei Philo mundi opif. 23, A und die Aussage Jamblich's in Nicom. Arithm. 11 habe ich dort (271, 4. 6. 247, 3 Schl.) Zweifel geäussert. Von den übrigen Fragmenten könnte das 2. Aufl. S. 325 aus Theol. Arithm. 22 angeführte vielleicht am ehesten Bedenken erregen; indessen wird man in einer Zeit, in welcher der Begriff des νοῦς durch Anaxagoras bereits entdeckt war, eine solche Reflexion doch um so weniger unmöglich finden können, da auch Arist. Metaph. I, 5. 985, b, 30 unter den Dingen, welche von den Pythagoreern auf gewisse Zahlen zurückgeführt wurden, den νοῦς und die ψυχὴ nennt; und andererseits verdient es alle Beachtung, dass die platonisch-aristotelische Lehre von mehreren Theilen der Seele, welche andere angebliche Pythagoreer kennen (s. Th. III, b, 120 2. Aufl.), dem philolaischen Bruchstück noch fremd ist: die Unterschiede des Lebens und der Beseelung sind hier noch unmittelbar an die körperlichen Organe geknüpft. Derselbe Grund spricht aber überhaupt für die Aechtheit der meisten Fragmente: jener Einfluss der platonischen und aristotelischen Philosophie, der in allen pseudopythagoreïschen Stücken so unverkennbar hervortritt, ist hier noch nicht wahrzunehmen; wir finden wohl manches darin, was sich für uns seltsam und fremdartig ausnimmt (wie die S. 287 der 2. Aufl. besprochene Zahlensymbolik, welche Schaarschmidt S. 43 ff. ohne

stücken erhalten ist, kann nach Inhalt und Form [1]) nur zur Verstärkung dieses Verdachts beitragen. Ebenso ist man über die Unächtheit der Abhandlung von der Weltseele, die dem Lokrer Timäus beigelegt wird, die sich aber beim ersten Blick als ein Auszug aus dem platonischen Timäus darstellt, seit Tennemann's gründlicher Beweisführung [2]) einig, und in Betreff des Lukaners Ocellus und seiner Schrift über das Weltganze könnte höchstens darüber gestritten werden, ob diese Schrift sich selbst für altpythagoreïsch ausgeben wolle oder nicht, denn dass sie es nicht ist, unterliegt keinem Zweifel; der neueste Herausgeber hält aber mit Recht daran fest, dass das Werkchen dem angeblichen Pythagoreer beigelegt sein wolle, dem es auch die Alten, soweit sie seiner überhaupt erwähnen, einstimmig zuweisen [3]). Von den übrigen Ueberbleibseln der pythagoreïschen Schule sind die wichtigsten die des Archytas; aber nach allem, was in neuerer Zeit hierüber verhandelt worden ist [4]), kann ich nur urtheilen, dass unter

---

Noth zum Anstoss gereicht), aber wir finden nichts von dem, was dem späteren Pythagoreismus eigen ist, wie der Gegensatz von Form und Stoff, Geist und Materie, der transcendente Gottesbegriff, die Ewigkeit der Welt, die platonisch-aristotelische Astronomie, die Weltseele und die entwickelte Physik des Timäus; ihr Ton und ihre Darstellung stimmt, abgesehen von Einzelheiten, welche auf Rechnung der späteren Berichterstatter zu setzen sind, mit dem Bild überein, welches wir uns von der Darstellung eines Pythagoreers zur Zeit des Sokrates machen müssen, und in ihrem Inhalt findet sich solches, was sich einem späteren Verfasser kaum zutrauen lässt, wie namentlich die von Böckh Philol. 70 besprochene Eintheilung der Saiten, statt deren z. B. Nikom. Harm. I, S. 9 Meib. schon dem Pythagoras die des Oktachords zuschreibt. — Schaarschmidt's Urtheil über die philolaischen Fragmente ist Ueberweg Grundr. I, 47. 50 und Rothenbücher d. Syst. der Pyth. nach den Angaben d. Arist. (Berl. 1867) beigetreten, und der letztere sucht dasselbe durch eine Kritik des Bruchstücks b. Stob. Ekl. I, 454 noch weiter zu begründen; ich kann jedoch hier auf diese Kritik um so weniger näher eingehen, da sich zur Beleuchtung ihrer Haupteinwürfe später noch Gelegenheit finden wird.

[1] Die Bruchstücke sind meist dorisch, Pythagoras aber sprach ohne Zweifel den Dialekt seiner Vaterstadt, in der er bis in sein Mannesalter gelebt hatte.

[2] System. d. plat. Philos. I, 93 ff., wozu die weiteren Nachweisungen bei Hermann Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. I, 701 f. zu vergleichen sind.

[3] Mullach Aristot. de Melisso u. s. w. et Ocelli Luc. De univ. nat. (1845) S. XX ff. Fragm. Philos. I, 383; vgl. Th. III, b, S. 83. 99. 115 der 2. Aufl.

[4] Ritter Gesch. d. pyth. Phil. 67 ff. Gesch. d. Phil. I, 377. Hartenstein

den vielen längeren und kürzeren Bruchstücken, die ihm beigelegt werden, weit die meisten überwiegende Gründe gegen sich haben; den übrigen aber lässt sich für die Kenntniss der pythagoreïschen Philosophie im ganzen nur wenig entnehmen, da dieselben meist mathematischen oder sonstigen speciellen Untersuchungen angehören 1). Und dieses Urtheil lässt sich dadurch nicht umstossen, dass Archytas, um das offenbar platonische in seinen angeblichen Büchern zu erklären, mit Petersen 2) zum Vorgänger, oder mit Beckmann 3) zum Schüler der platonischen Ideenlehre gemacht wird; denn von diesem Platonismus des Archytas weiss kein einziger alter Zeuge, | sondern wo des Verhältnisses zwischen Plato und Archytas erwähnt wird, da beschränkt sich diess auf eine persönliche Verbindung, oder auf einen wissenschaftlichen Verkehr, aus dem für die Gleichheit der philosophischen Ansichten nichts folgen würde 4); wo dagegen die philosophische Richtung des Archytas angegeben werden soll,

---

De Archytæ Tarentini fragm. (Lpzg. 1833), beide, namentlich Ritter, für Verwerfung der meisten und philosophisch wichtigsten Bruchstücke, Eggers De Archytæ Tar. Vita Opp. et phil. Par. 1833 (eine Schrift, die ich mir vergeblich zu verschaffen gesucht habe) und Petersen Zeitschr. für Alterthumsw. 1836, 873 ff. für die Aechtheit der meisten, ebenso Beckmann De Pythag. reliquiis, wogegen Gruppe über d. Fragm. d. Arch. alle ohne Ausnahme verwirft. Die weitere Litteratur bei Beckmann S. 1.

1) Dahin gehört, was Aristoteles Metaph. VIII, 2, g. E. und Eudemus bei Simpl. Phys. 98, b, m. 108, a, o. mittheilt, und was sich bei Ptolemäus Harm. I, 13 und Porphyr in Ptol. Harm. S. 236 f. 257 m. 267 u. 269 o. 277 m. 280 m. 310 m. 313. 315 findet. Vgl. Th. III, b, 91 2. Aufl.

2) A. a. O. 884. 890.

3) A. a. O. 16 ff.

4) Diess gilt strenggenommen auch von den zwei Zeugnissen, auf die Beckmann S. 17 f. grossen Werth legt, des Eratosthenes (b. Eutoc. in Archimed. De sphæra et cyl. II, 2. S. 144 Ox., angef. von Gruppe S. 120), dass unter den Mathematikern der Akademie (τοὺς παρὰ τῷ Πλάτωνι ἐν 'Ακαδημίᾳ γεωμέτρας) Archytas und Eudoxus das delische Problem gelöst haben, und des falschen Demosthenes Amator. S. 1415, dass Archytas, früher von seinen Landsleuten geringgeachtet, erst in Folge seiner Verbindung mit Plato zu Ehren gekommen sei; indessen wird die erste von diesen Angaben von Eratosthenes selbst ausdrücklich als blosse Sage bezeichnet, die Aussage der pseudodemosthenischen Rede aber ist ohne Zweifel gerade ebenso geschichtlich, wie die Behauptung derselben Schrift, dass Perikles durch den Unterricht des Anaxagoras zu dem grossen Staatsmann, der er war, geworden sei.

da wird er immer als Pythagoreer bezeichnet, und diess geschieht nicht erst von späteren Schriftstellern seit Cicero's Zeit [1]), sondern auch schon von Aristoxenus [2]), dessen Bekanntschaft mit den jüngeren Pythagoreern ausser Frage steht [3]); | ja Archytas selbst rechnet sich in einem erhaltenen Bruchstück, dessen Aechtheit sich schwerlich anfechten lässt, deutlich zu den Pythagoreern [4]). Dass daneben auch in selbständiger Weise von der Schule des Archytas gesprochen wird [5]), steht dem natürlich nicht im Wege, diese Schule ist desshalb so gut eine pythagoreïsche, wie etwa die des Xenokrates eine platonische, oder des Theophrast eine peripatetische. War aber Archytas Pythagoreer, so kann er nicht zugleich ein Anhänger der Ideenlehre gewesen sein; denn dass die Pythagoreer diese Lehre gekannt haben, ist nicht blos unerweislich [6]), sondern es wird auch durch die bestimmtesten aristotelischen Zeugnisse [1]) widerlegt. Wenn uns daher in den philosophischen Bruchstücken des angeblichen Archytas bald platonische, bald peripatetische Lehren und Ausdrücke begegnen, so sind nicht blos diese, sondern auch jene, ein sicheres Zeichen des späteren Ursprungs, und so müssen wir denn freilich den weitaus grössten Theil dieser Bruchstücke verurtheilen. Als Urkunden der pythagoreïschen Lehre wären sie übrigens auch dann nicht zu brauchen, wenn ihre neuere Vertheidigung Aussicht auf Erfolg hätte; denn wenn sie nur dadurch zu retten sind, dass ihr Verfasser zum Platoniker gemacht wird, so lässt sich aus ihnen selbst in keinem gegebenen Fall abnehmen, wie weit sie die pythagoreïsche Ansicht wiedergeben.

---

[1] Von denen Beckmann S. 16 die folgenden anführt: Cic. De Orat. III, 34, 139 (eine Stelle, die desshalb merkwürdig ist, weil sie, im übrigen der eben angeführten des falschen Demosthenes entsprechend, statt des Plato den Philolaus zum Lehrer des Archytas macht; statt *Philolaum Archytas* ist nämlich mit Orelli *Philolaus Archytam* zu lesen). Ders. Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Valer. Max. IV, 1, ext. VII, 7, 3 ext. Apul. Dogm. Plat. I, 3. S. 178 Hild. Diog. VIII, 79. Hieron. epist. 53. T. I, 268 Mart. Olympiodor v. Plat. S. 3. Westerm. Dazu füge man ausser Jamblich, Ptolemäus Harm. I, c. 13 f.

[2] Diog. VIII, 82: γεγόνασι δ' Ἀρχῦται τέτταρες .. τὸν δὲ Πυθαγορικὸν Ἀριστόξενός φησι μηδέποτε στρατηγοῦντα ἡττηθῆναι. Beckmann's Zweifel an der Gültigkeit dieses Zeugnisses ist ungegründet. M. s. auch Diog. 79. Eher möchte man sich bei Jambl. v. P. 251 (οἱ δὲ λοιποὶ τῶν Πυθαγορείων ἀπέστησαν τῆς Ἰταλίας πλὴν Ἀρχύτου τοῦ Ταραντίνου) die Conjectur Ἀρχίππου gefallen lassen, denn zur Zeit des Archytas brauchten sich die Pythagoreer nicht mehr aus Italien zu flüchten; die Stelle ist jedoch so lückenhaft, dass sich nicht mehr beurtheilen lässt, in welchem Zusammenhang die Angabe bei Aristoxenus stand.

[3] Vgl. Th. II, b, 711 ff. und unten S. 242 der 2. Aufl. Stob. Floril. 101, 4 nennt ihn selbst einen Pythagoreer, genauer Suid. Ἀριστόξ. einen Schüler des Pythagoreers Xenophilus.

[4] Nach Porph. in Ptolem. Harm. S. 236 u. hatte nämlich seine Schrift περὶ μαθηματικῆς zu Anfang die Worte: καλῶς μοι δοκοῦντι [sc. οἱ Πυθαγόρειοι] τὸ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι· καὶ οὐθὲν ἄτοπον, ὀρθῶς αὐτοὺς περὶ ἕκαστον θεωρεῖν· περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος ὀρθῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος οἷα ἐντὶ ὄψεσθαι.

[5] S. Beckmann S. 23.

[6] Die platonischen Aeusserungen Soph. 246 ff. darf man nicht mit Peter-

In einem Zeitgenossen des Archytas, dem Tarentiner Lysis, | hat neuerdings Mullach [2]) den Verfasser des sogenannten goldenen Gedichts vermuthet; aber die verdorbene Stelle bei Diogenes VIII, 6 [3]) giebt hiezu kein Recht, und das kleine Werk selbst ist so farblos und unzusammenhängend, dass es eher wie eine spätere Zusammenstellung von Lebensvorschriften aussieht, die vielleicht zum Theil schon länger in gebundener Form im Umlauf waren [4]). Für die Kenntniss der pythagoreïschen Philosophie lieferte es uns jedenfalls keinen bedeutenden Beitrag.

Von den übrigen Fragmenten sind die, welche bekannte altpythagoreïsche Namen, wie den der Theano, des Brontinus, Kli-

---

sen auf die jüngeren Pythagoreer, sondern nur auf die Megariker beziehen, und die Polemik der aristotolischen Metaphysik gegen eine mit der Ideenlehre verbundene Zahlenlehre geht gleichfalls nicht auf Pythagoreer, sondern auf die verschiedenen Zweige der Akademie.

1) Metaph. I, 6. 987, b, 7. 27 ff. vgl. c. 9 Anf. XIII, 6. 1080, b, 16. c. 8. 1083, b, 8. XIV, 3. 1090, a, 20. Phys. III, 4. 203, a, 3.

2) In seiner obenerwähnten Ausgabe des Hierokles S. XX. Fragm. Philos. I, 413.

3) γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, παιδευτικὸν, πολιτικὸν, φυσικόν· τὸ δὲ φερόμενον ὡς Πυθαγόρου Λύσιδός ἐστι τοῦ Ταραντίνου.

4) Wie diess von dem bekannten pythagoreïschen Schwur V. 47 f., der allgemein für ein Eigenthum der ganzen Schule gilt und nach Jambl. Theol. Arithm. S. 20 auch bei Empedokles vorgekommen sein soll, sicher ist, (m. s. Ast z. d. Theol. Arithm. und Mullach zum goldenen Gedicht a. a. O.); ebenso verhält es sich aber wohl auch mit V. 54, dessen Anführung durch Chrysippus b. A. Gell. VI, 2 aus diesem Grunde für das Alter des Gedichts nichts beweist.

nias und Ekphantus tragen, mit ganz wenigen und unerheblichen Ausnahmen sicher unächt; die meisten jedoch werden Männern beigelegt, von denen wir entweder überhaupt nichts wissen, oder doch nicht wissen, wann sie gelebt haben. Da aber diese Bruchstücke den übrigen nach Inhalt und Darstellung ganz ähnlich sind, so lässt sich nicht bezweifeln, dass auch sie altpythagoreïsch sein wollen, dass sie daher, falls sie diess nicht sein sollten, nur für absichtlich unterschoben, nicht für ächte Erzeugnisse eines späteren, der platonischen oder peripatetischen Philosophie näher stehenden Pythagoreismus zu halten sind. Und diess um so mehr, da dieser spätere Pythagoreismus, welcher aber doch älter sein soll, als der Neupythagoreismus, überhaupt erst aus diesen Fragmenten erschlossen ist, wogegen alle geschichtlichen Nachrichten darin übereinstimmen, dass die letzten Zweige der altpythagoreïschen Schule nicht über die Zeit des Aristoteles herabreichen. Von altpythagoreïschem ist aber freilich in diesen vielen Stellen nur äusserst wenig zu finden. Im übrigen wird von denselben, wie von den übrigen pythagoreischen Ueberresten, alles, was in philosophischer Beziehung unsere Beachtung verdient, an seinem Orte berührt werden, und ebenso wird von den Ueberbleibseln der Männer, deren Ver|hältniss zum Pythagoreismus nicht ganz sicher ist, eines Hippasus und Alkmäon, tiefer unten zu sprechen sein.

2. Pythagoras und die Pythagoreer.

Was sich über den Stifter der pythagoreïschen Schule aus dem Gewirre unsicherer Sagen und späterer Vermuthungen mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit ermitteln lässt, dessen ist es, wenn wir die Masse der Ueberlieferungen in Betracht ziehen, nur wenig. Wir wissen, dass sein Vater Mnesarchus hiess 1), dass Samos seine Heimath, und ohne Zweifel auch sein Geburtsort war 2);

---

1) So schon Heraklit b. Diog. VIII, 6; Herodot IV, 95 und weit die meisten. Wenn ihn nach Diog. VIII, 1 einige Marmakus nannten, beruht diess vielleicht auf einem blossen Schreibfehler, Justin's (XX, 4) Demaratus wohl gleichfalls auf irgend einer Verwechslung.

2) Samier nennen ihn Hermippus b. Diog. VIII, 1, Hippobotus b. Clem. Strom. I, 300, D und die Späteren fast einstimmig; Jambl. V. P. 4 erwähnt der Behauptung, dass seine beiden Eltern von Ancäus, dem Gründer von Samos, abstammten; Apollonius jedoch b. Porph. V. P. 2 sagt diess nur von seiner

aber die | Zeit seiner Geburt, seines Todes und seiner Auswanderung nach Italien vermögen wir nur annähernd zu bestimmen [1];

Mutter. Mit dieser samischen Herkunft lassen sich die Angaben, dass er Tyrrhener (Aristoxenus, Aristarch, Theopomp b. Clemens und Diog. a. d. a. O. — aus der Stelle des Clemens ist die gleichlautende Theodoret's gr. aff. cur. I, 24. S. 7, nebst Eus. pr. ev. X, 4, 13 geflossen — Diodor Fragm. S. 554 Wess. u. a.), oder Phliasier (Ungenannter b. Porph. v. Pyth. 5) gewesen sei, vereinigen, wenn man ihn mit O. Müller Gesch. d. hell. St. u. St. II, b, 393. Krische De societ. a Pyth. conditæ scopo politico S. 3 u. a. aus einem von Phlius her nach Samos eingewanderten tyrrhenisch-pelasgischen Geschlecht stammen lässt. Wirklich erzählt auch Pausanias II, 13, 1 f. als phliasische Sage, Hippasus, der Urgrossvater des Pyth., sei von Phlius nach Samos gegangen; und dasselbe bestätigt Diog. L. VIII, 1; auch in der mährchenhaften Erzählung des Diogenes b. Porph. V. P. 10, und in der beglaubigteren Angabe ebd. 2 erscheint Mnesarchus als ein aus seiner Heimath ausgewanderter Tyrrhener. Dagegen ist die Behauptung bei Plut. qu. conv. VIII, 7, 2, er sei in Etrurien geboren, ein handgreifliches Missverständniss, ebenso die Meinung (b. Porph. 5), dass er aus Metapont stamme, und wenn Neanthes (wofür unser Porphyrtext, wie bemerkt, Kleanthes schreibt) b. Porph. V. P. 1 den Mnesarchus zu einem Tyrier macht, der wegen seiner Verdienste um Samos das dortige Bürgerrecht erhalten habe (Clemens und Theod. a. d. a. O. sagen dafür ungenau: er erkläre den Pyth. selbst für einen Tyrier oder Syrer), so hat diese Angabe um so weniger Gewicht, da sie sich theils aus einer Verwechslung von Τύριος und Τυῤῥηνὸς, theils aus dem Bestreben erklärt, die vermeintlich orientalische Weisheit des Philosophen schon durch seine Abstammung zu motiviren. Wohl mit Beziehung auf diese Angabe lässt ihn Jamblich V. P. 7 seinen Eltern auf einer Reise in Sidon geboren werden. — Auf einen Zusammenhang mit Phlius weist auch die bekannte Erzählung des pontischen Heraklides und des Sosikrates (b. Cic. Tusc. V, 3, 8. Diog. I, 12. VIII, 8 vgl. Nikom. Arithm. Anf.) von der Unterredung des Pyth. mit dem Tyrannen Leon von Phlius, worin er sich für einen φιλόσοφος erklärt.

[1] Die Berechnungen von Dodwell und Bentley, von denen jener seine Geburt Ol. 52, 3, dieser Ol. 43, 4 setzt, haben Krische a. a. O. S. 1 und Brandis I, 422 genügend widerlegt. Die gewöhnliche Annahme ist jetzt, dass Pyth. um Ol. 49 geboren, um Ol. 59 oder 60 nach Italien gekommen und um Ol. 69 gestorben sei, und diess ist wohl auch annähernd richtig, aber genaueres lässt sich nicht feststellen, und auch den Angaben der Alten liegen gewiss nur unsichere Schätzungen, keine bestimmten chronologischen Ueberlieferungen zu Grunde. Nach Cic. Rep. II, 15, vgl. Tusc. I, 16, 38. IV, 1, 2. A. Gell. XVII, 21. Jambl. V. P. 35 kam Pyth. Ol. 62, im vierten Jahr des Tarquinius Superbus, nach Italien. Andere nennen, ohne Zweifel nach Apollodor, Ol. 62 als die Zeit seiner Blüthe (so Clem. Strom. I, 302, B. 332, A. Tatian c. Græc. c. 41. Cyrill. in Jul. I, 13, A. Euseb. Chron. Arm. T. II, 201 Auch. s. Krische S. 11), Diodor a. a. O. sogar Ol. 61, 4, Diog. VIII, 45 Ol. 60; und eben diess

---

ist, wie Krische S. 9 nachweist, wahrscheinlich die ursprünglichere Bestimmung, aus der auch Cicero's Angabe geflossen ist. In diesem Fall könnte man die Ankunft in Italien noch etwas früher setzen, wenn auch die Angabe des Livius I, 18, dass er zur Zeit des Servius Tullius in Unteritalien gelehrt habe, nur für den Anfang seines dortigen Wirkens zutrifft. Nimmt man nun mit Aristoxenus b. Porph. 9 an, dass Pyth. damals 40 Jahre alt war, so erhielte man etwa Ol. 49 oder 50 für seine Geburt. Auf Ol. 50, 4 würde die Angabe Euseb's im Chronikon führen, dass er Ol. 70, 4 gestorben sei, wenn er nämlich (wie Heraklides Lembus b. Diog. VIII, 44 sagt) 80 Jahre alt wurde. Indessen sind alle diese Annahmen sehr unsicher. Die meisten liessen ihn nach Diog. a. a. O. 90 Jahre alt werden, Jambl. 265 nahe an 100, Tzetz. Chil. XI, 93 neunundneunzig, der Biograph b. Phot. Cod. 249, S. 438, b, Beck. 104, eine pseudopythagoreische Schrift b. Galen De rem. parab. T. XIV, 567, K. 117 oder mehr, und die 80 sind allerdings verdächtig aus dem Ausspruch b. Diog. VIII, 10 geflossen zu sein. Wenn ferner Pyth. nach der Zerstörung von Sybaris (Ol. 67, 3) Kroton verlassen hat und bald darauf gestorben ist (s. u.), so erscheint schon Ol. 69 für seinen Tod fast zu spät. Andererseits sagt ausser Cicero auch Jambl. V. P. 35, er sei erst Ol. 62 nach Italien gekommen, hievon die 40 Jahre des Aristoxenus abgezogen, erhielten wir für seine Geburt Ol. 52. Diese 40 Jahre sehen aber freilich auch ganz wie eine willkührlich gesetzte Rundzahl aus. Wenn endlich Antilochus b. Clem. Strom. I, 309 die ἡλικία (nicht die Geburt, wie Brandis I, 424 sagt) des Pyth. 312 Jahre früher setzt, als den Tod Epikurs, der nach Diog. X, 15 Ol. 127, 2 erfolgte, so kämen wir schon hiemit auf Ol. 49, 2 und die Geburt des Philosophen müsste beträchtlich früher fallen; noch weiter hinauf führte freilich Plinius, der Hist. nat. II, 8, 37 nach der beglaubigsten Lesart eine astronomische Entdeckung des Samier's in's Jahr der Stadt 142, Ol. 42, verlegt; wogegen sein Epitomator Solinus c. 17 den Philosophen erst unter dem Consulat des Brutus, also $24^4/_5$ a. u. c., oder 510 v. Chr. nach Italien kommen lässt. Mit der letzteren Behauptung combinirt Röth S. 287 f. die Angaben Jamblich's (V. P. 11. 19), dass Pyth. 18jährig Samos verlassen, den Unterricht des Pherecydes, Thales und Anaximander genossen, sich 22 Jahre in Aegypten und nach dessen Eroberung durch Kambyses (525 v. Chr.) 12 weitere in Babylon aufgehalten habe, und 56jährig nach Samos zurückgekehrt sei; und er setzt demgemäss die Geburt des Pyth. 569, seine Rückkehr nach Samos 513, seine Ankunft in Italien 510, seinen Tod 470 v. Chr. Allein jenen Angaben fehlt es für's erste an aller und jeder Beglaubigung; denn dass sie Jamblich Apollonius (von Tyana) entlehnt habe, wird von Röth ganz willkührlich vorausgesetzt, und selbst wenn diess der Fall wäre, würde es sich erst fragen, wo dieser sie her hat; und auch hier ist es wieder die grundloseste Willkühr, wenn Röth die krotoniatischen Denkwürdigkeiten, auf welche sich Apollonius b. Jambl. 262 für seine Erzählung über die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton beruft, zur Quelle der obigen Angaben machen will; aus Jambl. 255 geht vielmehr ganz augenscheinlich hervor, dass weder Apollonius noch jene Denkwürdigkeiten diese Quelle sein können, da Apollonius den Angriff der Kyloneer gegen die Angaben | der Alten über seine Lehrer [1]) scheinen eines sicheren geschichtlichen Grundes fast durchaus zu entbehren,

---

die Pythagoreer erst längere Zeit nach dem Tode des Pythagoras setzt, während Röth's ganze Berechnung sich auf die Voraussetzung gründet, er sei vor demselben erfolgt. Wir haben mithin für Jamblich's Angaben gar keinen nachweisbaren Zeugen, als ihn selbst; dass aber Jamblich's Zeugniss dem eines Apollodor und Aristoxenus gegenüber ohne allen Werth ist, liegt auf der Hand. Der Inhalt seiner Angaben ohnedem ist, wie sich uns auch später noch zeigen wird, so fabelhaft, und gerade die Genauigkeit seiner Zeitbestimmungen so verdächtig, dass eine besonnene Geschichtsforschung sie gänzlich bei Seite legen muss. Nun ist freilich richtig, dass der Tod des Pythagoras mindestens bis gegen 470 v. Chr. herabgerückt werden müsste, wenn jener Angriff auf die krotoniatischen Pythagoreer, welchem nur Lysis und Archippus entronnen sein sollen, noch zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden hätte, wie diess Dicäarchus und andere annahmen (s. u.); ja wir müssten in diesem Falle sogar noch 18—20 Jahre weiter herabgehen, da die Geburt des Lysis, wie wir finden werden, kaum vor 470 gesetzt werden kann. Daraus folgt aber nur, dass jene Angabe zu verwerfen ist, dass Dicäarchus in diesem Falle das Lob der Zuverlässigkeit, welches ihm Porph. V. P. 56 ertheilt, nicht verdient, und dass nur die vollkommene Unkritik dieses Urtheil eines Porphyr als eine für die Glaubwürdigkeit der dicäarchischen Erzählung entscheidende Thatsache behandeln kann. Wie wenig Pyth. das Jahr 470 v. Chr. erlebt haben kann, erhellt ganz unbestreitbar daraus, dass nicht blos Heraklit, sondern auch schon Xenophanes (s. u. S. 326 2. Aufl.), von ihm als einem Verstorbenen reden, sowie daraus, dass die Zerstörung von Sybaris (510 v. Chr.), welche Röth nur drei Jahre nach Pythagoras' Ankunft in Kroton erfolgen lässt, von allen Berichten ohne Ausnahme in die Zeit unmittelbar vor seinem Tode gesetzt wird, was auch allein den Umständen entspricht. Können wir daher auch das Todesjahr des Pyth. nicht bestimmen, so machen doch die oben erörterten Angaben, alles zusammengenommen, wahrscheinlich, dass er nicht lange nach Ol. 67, 3 (510 vor Chr.) gestorben ist, um die Mitte oder bald nach der Mitte des Jahrhunderts nach Italien kam, und in den ersten Jahrzehenden desselben geboren war. — Die Meinung, dass Pyth. zur Zeit Numa's gelebt und diesen König zum Schüler gehabt habe, wird tiefer unten berührt werden.

[1]) Diog. VIII, 2 nennt Pherecydes und Hermodamas, einen Nachkommen des Homeriden Kreophylus in Samos, der nach Jambl. 11 auch selbst Kreophylus genannt worden sein soll; Neanthes b. Porph. 2. 11. 15 fügt diesen Anaximander bei, Jambl. 9. 11. 184. 252 auch noch Thales; statt des letzteren steht bei Apulej. Floril. II, 15. S. 61 Hild. Epimenides, den er auch nach Diog. VIII, 3 gekannt hätte; der Scholiast Plato's S. 420 Bekk. lässt ihn zuerst Pherecydes hören, dann Hermodamas, hierauf den Hyperboreer Abaris (über diesen tiefer unten), so dass man deutlich sieht, wie immer mehr bekannte Namen hereingezogen werden. Abaris und Epimenides werden aber auch wieder Schüler des Pyth. genannt (Jambl. 135).

und sogar seine Verbindung mit Pherecydes, die allerdings eine alte und achtungswerthe Ueberlieferung für sich hat [1]), ist nicht über allen Zweifel erhaben [2]). Von den weiten Bildungsreisen ferner, welche ihn in das Wissen und die Gottesdienste der Phönicier [3]), der Chaldäer [4]), der persischen Magier [5]), der In-

---

1) Ausser den eben angeführten Diog. I, 118 f. VIII, 40 nach Aristoxenus, Andron und Satyrus; die Grabschrift, deren Duris b. Diog. I, 120 erwähnt; Cic. Tusc. I, 16, 38. De Div. I, 50, 112. Diodor Fragm. S. 554. Ps.-Alex. in Metaph. 828, a, 19 Br. 800, 24 Bon. u. a.

2) Denn theils ist es sehr erklärlich, wenn dem Wundermann Pythagoras ein älterer Zeitgenosse von ähnlichem Charakter, der sich gleichfalls durch das Dogma von der Seelenwanderung ausgezeichnet haben soll, zum Lehrer gegeben wurde, theils sind auch die näheren Angaben nichts weniger als übereinstimmend: nach Diog. VIII, 2 wäre Pyth. zu Pherecydes nach Lesbos gebracht, und erst nach seinem Tode dem Hermodamas in Samos übergeben worden, Jambl. 9. 11 lässt ihn erst in Samos, dann in Syros von Pher. unterrichtet werden, Porph. 15. 56 sagt nach Dicäarch u. a., er habe seinen erkrankten Lehrer vor seiner Abreise nach Italien in Delos gepflegt und bestattet, dagegen lassen ihn Diodor a. a. O. Diog. VIII, 40. Jambl. 184. 252, nach Satyrus und seinem Epitomator Heraklides, kurz vor seinem eigenen Ende zu diesem Behufe von Italien aus nach Delos reisen.

3) Nach Kleanthes (Neanthes) b. Porph. V. P. 1 wäre Pyth. noch als Knabe von seinem Vater nach Tyrus gebracht, und dort von „den Chaldäern“ unterrichtet worden. Jambl. V. P. 14 (Röth II, b, 67 nennt diese Stelle ohne allen Grund ein Fragment des Apollonius) lässt ihn auf seiner grossen Bildungsreise von Samos aus zuerst nach Sidon gehen, hier mit Propheten, den Nachkommen des alten Mochus (s. o. S. 38, und unten S. 579 der 2. Aufl.) und andern Hierophanten zusammentreffen, Tyrus, Byblus, den Karmel u. s. w. besuchen und in alle Mysterien des Landes eingeweiht werden. Genügsamer ist Porphyr V. P. 6, welcher nur bemerkt, er solle sein arithmetisches Wissen von den Phöniciern erlernt haben.

4) Den Unterricht der Chaldäer hätte Pyth. nach Neanthes schon als Knabe genossen (s. vor. Anm.). Die übrigen Zeugen lassen ihn sämmtlich erst später, von Aegypten aus, nach Babylon kommen, entweder aus eigenem Antrieb, oder als Gefangenen des Kambyses. Am einfachsten tritt diese Angabe bei Strabo XIV, 1, 16. S. 638 auf, welcher nur sagt: Πυθαγόραν ἱστοροῦσιν . . . ἀπελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ Βαβυλῶνα φιλομαθείας χάριν. Auch Clemens Strom. 302, C beschränkt sich auf die Bemerkung: Χαλδαίων τε καὶ Μάγων τοῖς ἀρίστοις συνεγένετο; ähnlich Eus. pr. ev. X, 4, 9 f. Antipho b. Diog. VIII, 3. Schol. Plat. S. 420 Bekk. Porph. 6 lassen ihn von den Chaldäern die Himmelskunde erlernen, Justin XX, 4 *ad perdiscendos siderum motus origenemque mundi spectandam* nach Babylon und Aegypten reisen, Apul. Floril. II, 15 sagt, er sei von den Chaldäern in Sternkunde, Sterndeutung und Heilkunde unterrichtet

---

worden. Nach Diogenes im Wunderbuch (b. Porph. 11) lernte er bei den Chaldäern und Ebräern (oder nur bei den letztern?) die Traumdeutung; Jambl. V. P. 19. Theol. Arithm. S. 41 erzählt, bei der Eroberung Aegyptens durch Kambyses sei er als Gefangener nach Babylon gebracht worden, und habe sich während eines zwölfjährigen Aufenthalts in dieser Stadt im Verkehr mit den Magiern nicht allein in der Mathematik und Musik auf's höchste vervollkommnet, sondern namentlich ihre gottesdienstlichen Vorschriften und Uebungen sich vollständig angeeignet; dass er jedoch hiebei einer älteren Quelle folgt (die aber darum noch lange keine zuverlässige gewesen zu sein braucht), zeigt die Angabe des Apul. Floril. II, 15: manche behaupten, dass Pyth. von Kambyses, bei dessen ägyptischem Feldzug, gefangen genommen, und erst nach längerer Zeit von dem Krotoniaten Gillus befreit worden sei, und dass er in Folge dessen den Unterricht der persischen Magier, und namentlich Zoroaster's, genossen habe.

5) Mit den persischen Magiern und insbesondere mit Zoroaster wird Pyth. verhältnissmässig frühe in Verbindung gebracht, wenn richtig ist, was Hippolyt. Refut. hær. I, 2. S. 12 D., vgl. VI, 23 angiebt: Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς (ein sonst unbekannter Schriftsteller) καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν; dieser habe ihm seine Lehre mitgetheilt, über welche Hippol. des weiteren, aber freilich in sehr unzuverlässiger Weise berichtet. Doch reicht die Aussage des Hippolytus kaum aus, um festzustellen, dass schon Aristoxenus von einer persönlichen Bekanntschaft des Pyth. mit Zoroaster erzählt, und nicht etwa nur die Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren bemerkt, und die Vermuthung ausgesprochen hatte, Pythagoras habe die zoroastrische Lehre gekannt; denn wir haben durchaus keine Bürgschaft dafür, dass Hippolytus die Schrift des Aristoxenus aus eigener Anschauung kannte; was er ohnedem über die zoroastrischen Lehren sagt, welche Pyth. sich angeeignet habe, das kann schon desshalb, so wie er es giebt, nicht aus Aristoxenus stammen, weil es die Wahrheit der Sage von dem pythagoreïschen Bohnenverbot voraussetzt, von der wir finden werden, dass ihr Aristoxenus ausdrücklich widersprochen hatte. Auch das Zeugniss des Aristoxenus würde übrigens natürlich nicht mehr beweisen, als dass man schon zu seiner Zeit zwischen der pythagoreïschen und der damals in Griechenland wohlbekannten (vgl. Diog. Laërt. I, 8 f. Damasc. De princ. 125. S. 384) zoroastrischen Lehre Aehnlichkeiten entdeckt, und sich diese nach der Art der Griechen aus einem persönlichen Zusammenhang zwischen ihren Urhebern erklärt hatte. Die gleiche Quelle, wie Hippolytus, scheint Plut. De an. procr. 2, 2. S. 1012 für seine kürzere Angabe zu benützen; um so weniger lässt sich bezweifeln, dass auch hier, wie bei Hippolytus, mit „Zaratas“ ursprünglich Zoroaster gemeint ist, gesetzt auch Plutarch selbst, welcher De Is. 46, S. 369 den Zoroaster 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg leben lässt, habe beide unterschieden. — Der nächste Zeuge für diesen Zusammenhang ist Alexander (Polyhistor), welcher nach Clemens Strom. I, 304, B in seiner Schrift über die pythagoreischen Symbole erzählte: Ναζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι τὸν Πυθαγόραν. Mit diesem

der 1), der Araber 2), der Juden 3), selbst der Thracier 4) und der

---

Ναζάρατος wird nämlich jedenfalls Zoroaster gemeint sein, wenn nicht geradehin Ζαράτα dafür zu lesen ist. Dass Pyth. die persischen Magier besucht habe, sagt ferner Cic. Fin. V, 29, 87 vgl. Tusc. IV, 19, 44. Diog. VIII, 3 (vielleicht nach Antipho). Eus. pr. ev. X, 4. Cyrill. c. Jul. IV, 133, D. Schol. in Plat. S. 420 Bekk. Apul. (s. vor. Anm. Schl.) Suid. Πυθ. Valer. Max. VIII, 7, 2 ext. lässt ihn in Persien von den Magiern Astronomie und Astrologie lernen; Antonius Diogenes b. Porph. V. P. 11 (ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις, dem bekannten, von Phot. Cod. 166 beschriebenen Fabelbuch, welches aber nicht blos Porphyr, sondern auch Röth II, a, 343 als einen Bericht von höchster Urkundlichkeit behandelt) erzählt, er sei in Babylon mit Zoroaster zusammengetroffen, und durch ihn von den Verschuldungen seines früheren Lebens gereinigt, über die zur Frömmigkeit erforderlichen Enthaltungen, die Natur und die Gründe der Dinge unterrichtet worden.

1) Clem. Strom. I, 304, B: ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται (nämlich Alexander in der vor. Anm. angeführten Schrift); nach ihm Eus. pr. ev. X, 4, 10. Apul. Floril. II, 15: von den Brachmanen, die er besuchte, habe er erfahren, *quae mentium documenta corporumque exercitamenta*, *quot partes animi*, *quot vices vitae*, *quae Diis Manibus pro merito sui cuique tormenta vel praemia.* Philostr. V. Apoll. VIII, 7, 44: die Weisheit des Pyth. stamme von den ägyptischen Gymneten und den indischen Weisen.

2) Diog. b. Porph. 11.

3) Dass Pyth. viele seiner Lehren von den Juden entlehnt habe, behauptet Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1. 3 (IX, 6, 3). Die gleiche Behauptung wiederholt Joseph. c. Ap. I, 22. Clemens Strom. V, 560, A (welcher der Meinung ist, die Bekanntschaft des Pyth. und Plato mit den mosaischen Schriften erhelle schon aus ihren Lehren). Cyrill. c. Jul. I, 29, D. Jos. beruft sich dafür auf Hermippus, welcher nach Besprechung einiger pythagorischer Sätze beifüge: ταῦτα δ' ἔπραττε καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρακῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν. Wahrscheinlich hat aber Aristobul, dem Jos. doch wohl gleichfalls folgt, die Stelle des Hermippus durch Hinzufügung der Ἰουδαῖοι gefälscht. Sollten aber auch die Worte so, wie sie Jos. giebt, von ihm stammen, so würden sie doch nur beweisen, dass dieser Gelehrte (was bei einem Alexandriner aus dem Anfang des zweiten Jahrh. v. Chr. nicht so sehr auffallen dürfte) zwischen pythagoreïschem und jüdischem einige Aehnlichkeiten gefunden und daraus auf eine Bekanntschaft des Pyth. mit jüdischer Sitte und Lehre geschlossen hatte.

4) Hermippus b. Jos. s. vor. Anm. Die Veranlassung zu dieser Behauptung lag ohne Zweifel in der Verwandtschaft der pythagoreïschen Mysterien mit den orphischen, und namentlich in der beiden gemeinsamen Lehre von der Seelenwanderung. Wegen dieser Verwandtschaft wurde Pyth. zum Schüler der Thracier gemacht: er sollte in Libethrä von Aglaophamus die Weihen erhalten haben, wie diess der angebliche Pythagoras selbst (nicht Telauges, wie Röth II. a. 357.

gallischen Druiden [1]), vor allem aber in die Geheimnisse der Aegypter [2]) eingeführt haben sollen, lässt sich nicht einmal | die

---

b, 77 angiebt) in dem Bruchstück eines ἱερὸς λόγος bei Jambl. V. P. 146 vgl. 151, und nach ihm Prokl. in Tim. 289, B. Plat. Theol. I, 5. S. 13 sagt. Ebenso wird aber auch umgekehrt, in der Sage über Zalmoxis (b. Herodot IV, 95 und anderen nach ihm; z. B. Ant. Diog. b. Phot. Cod. 166. S. 110, a. Strabo VII, 3, 5. XVI, 2, 39. S. 297. 762. Hippolyt. s. folg. Anm.), der Unsterblichkeitsglaube der thracischen Geten von Pythagoras hergeleitet.

[1]) So auffallend diess lautet, so unläugbar behauptet es Alexander in der S. 257, 1 angeführten Stelle, und Röth II, a, 346 ist auf der ganz falschen Fährte, wenn er in dieser Aussage das Missverständniss der Nachricht findet, dass Pyth. in Babylon mit Indern und Kalatiern (einem von Herodot III, 38. 97 berührten indischen Stamm, den er als dunkelfarbig c. 94. 101 auch Aethiopen nennt) zusammengetroffen sei; der Grund jener Behauptung liegt vielmehr augenscheinlich darin, dass man bei den Galliern die pythagoreïsche Lehre von der Seelenwanderung fand oder zu finden glaubte (s. o. S. 58, 1); da jede solche Verwandtschaft nun einmal auf einem Schülerverhältniss beruhen sollte, so machte man entweder mit Alexander Pythagoras zum Schüler der Gallier, oder umgekehrt die Druiden zu Schülern der pythagoreïschen Philosophie (so Diodor und Ammian; s. o. 58, 1), in welche sie nach Hippolyt. Refut. hær. I, 2 g. E. ebd. c. 25 durch Zamolxis gründlich eingeweiht worden waren. Dass Pyth. von den Kelten, und selbst den Iberern gelernt haben solle, sagt auch Jambl. 151.

[2]) Der erste uns bekannte Schriftsteller, welcher von Pythagoras' Anwesenheit in Aegypten spricht, ist Isokrates Bus. 11: ὃς (Πυθ.) ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων γενόμενος τήν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν. Der nächste Zeuge, Cic. Fin. V, 29, 87, sagt nur: *Aegyptum lustravit;* ähnlich Strabo (s. o. 255, 4); Justin Hist. XX, 4; Schol. in Plat. S. 420 Bekk. Weit mehr hat Diodor I, 96. 98 aus den Mittheilungen der ägyptischen Priester, welche angeblich aus ihren heiligen Schriften geschöpft sein sollten, erfahren; s. o. S. 20, 3. Plut. qu. conv. VIII, 8, 2, 1 lässt Pyth. in Aegypten lange verweilen, und sich hier namentlich die Vorschriften über die ἱερατικαὶ ἁγιστεῖαι, wie das Verbot der Bohnen und der Fische, aneignen; Derselbe leitet De Is. 10, S. 354 die pythagoreïsche Symbolik aus Aegypten her, Ps.-Justin Cohort. 19 seine Lehre von der Monas als Urgrund; nach Apul. Floril. II, 15 lernte er von den dortigen Priestern *caerimoniarum potentias*, *numerorum vices*, *geometriae formulas;* nach Valer. Max. VIII, 7, 2 fand er in den alten priesterlichen Büchern, nachdem er die ägyptische Schrift erlernt hatte, *innumerabilium saeculorum observationes;* Antiphon erzählt bei Diog. VIII, 3 und Porph. V. P. 7 f., wie ihm die Empfehlung des Polykrates an Amasis, und weiterhin die des Amasis an die ägyptische Priesterschaft, nach vielen Schwierigkeiten, welche er alle durch seine Beharrlichkeit überwand, Zutritt zu den ägyptischen Heiligthümern und Gottesdiensten verschaffte, und er fügt bei, dass er auch die Landessprache erlernt habe. Dem gleichen Schrift-

nach Aegypten, wiewohl sie verhältnissmässig noch die beste Beglaubigung für sich hat, geschichtlich feststellen. Das älteste Zeugniss für diese Reise, das des Isokrates, ist fast zweihundert Jahre jünger, als der Vorgang, auf den es sich bezieht, und dieses Zeugniss gehört überdiess nicht einer historischen Schrift an, sondern einer Prunkrede, welche es selbst nicht verhehlt, dass sie auf geschichtliche Glaubwürdigkeit gar keinen Anspruch mache [1]).

---

steller haben wohl Clemens Strom. I, 302, C und Theodoret gr. aff. cur. I, 15. S. 6 die Nachricht zu verdanken, dass er sich in Aegypten habe beschneiden lassen. Anton. Diogenes (b. Porph. V. P. 11) bemerkt, er habe die Weisheit der ägyptischen Priester, insbesondere ihre Götterlehre, die ägyptische Sprache und die drei Arten der ägyptischen Schrift gelernt. Jambl. V. P. 12 ff. (wozu S. 253 z. vgl.) giebt zunächst einen umständlichen Bericht über Pyth. wunderbare Seefahrt vom Berg Carmel nach Aegypten (wohin er nach Theol. Arithm. 41 sich vor der Tyrannei des Polykrates geflüchtet hätte), und erzählt dann weiter von seinem 22jährigen Verkehr mit den dortigen Priestern und Propheten, in dem er alles wissenswürdige, was dort zu finden war, gelernt, alle Tempel besucht, zu allen Mysterien Zutritt gefunden, sich der Astronomie, der Geometrie und den gottesdienstlichen Uebungen gewidmet habe. Den König, unter welchem Pyth. nach Aegypten kam, nennt Plin. H. n. XXXVI, 9, 71 Psemetnepserphres (wofür die Handschriften auch Semetnepsertes und andere Formen geben); als den Priester, welcher ihn unterrichtete, bezeichnet Plut. De Is. 10 Oinupheus von Heliopolis, Clem. Strom. I, 303, C Sonches; Plut. seinerseits (De Is. 26. Solon 10) macht diesen zum Lehrer des Solon.

1) Der Busiris des Isokrates ist eines von jenen Kunststücken, in welchen die griechischen Rhetoren seit der Zeit der Sophisten sich gegenseitig zu überbieten suchten, indem sie Lobreden auf schlechte oder werthlose Personen und Dinge, Anklagen gegen allgemein bewunderte Männer verfassten. Der Rhetor Polykrates hatte eine Apologie des Busiris geschrieben; Isokrates will ihm zeigen, wie er sein Thema eigentlich hätte behandeln müssen. Von welchen Gesichtspunkten er aber hiebei ausgieng, setzt er selbst c. 12 sehr offenherzig auseinander. Sein Nebenbuhler, sagt er, habe dem Busiris ganz unglaubliche Dinge zugeschrieben, einerseits die Ableitung des Nils, andererseits das Auffressen der Fremden. Er könne das, was er von ihm aussage, zwar auch nicht beweisen, aber er schreibe ihm doch weder unmögliche Thaten, noch Akte thierischer Wildheit zu; ἔπειτ' εἰ καὶ τυγχάνομεν ἀμφότεροι ψευδῆ λέγοντες, ἀλλ' οὖν ἐγὼ μὲν κέχρημαι τούτοις τοῖς λόγοις, οἷς περ χρὴ τοὺς ἐπαινοῦντας, σὺ δ' οἷς προσήκει τοὺς λοιδοροῦντας. Es ist mit Händen zu greifen, dass Angaben, die sich selbst als rednerische Erfindung geben, nicht den geringsten Werth haben, und so wenig wir durch die isokratische Rede beweisen können, dass Busiris, wie ihm hier nachgesagt wird, der Urheber der ganzen ägyptischen Kultur war, ebensowenig können wir dieser Schrift einen geschichtlichen Be-

Ein solches Zeugniss hat offenbar nicht das geringste Gewicht; und wenn auch Isokrates die Meinung, dass Pythagoras in Aegypten gewesen sei, nicht zuerst aufgebracht haben sollte, so würde sich doch immer noch fragen, ob sie sich bei denen, welchen er sie verdankte, auf eine geschichtliche Ueberlieferung gründete. Diess lässt sich aber nicht blos nicht beweisen, sondern es ist geradehin unwahrscheinlich. Herodot bemerkt zwar die Aehnlichkeit eines pythagoreïschen Gebrauches mit einem ägyptischen [1]; er lässt ferner den Glauben an die Seelenwanderung aus Aegypten in Griechenland einwandern [2]; aber dass gerade Pythagoras ihn von dorther gebracht habe, deutet er mit keinem Wort an, er scheint vielmehr eine viel frühere Uebertragung desselben zu den Hellenen anzunehmen [3], und über Pythagoras' Anwesenheit in Aegypten beobachtet er, so nahe auch die Veranlassung lag, ihrer zu erwähnen, ein so tiefes Stillschweigen, dass wir nur vermuthen können, er habe von derselben noch gar nichts gewusst [4]. Nicht

---

weis für die Anwesenheit des Pythagoras in Aegypten und für seine Verbindung mit den dortigen Priestern entnehmen.

[1] II, 81: Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter den wollenen Oberkleidern, in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten, noch bestattet werden. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι 'Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι, καὶ Πυθαγορείοισι. D. h. „sie kommen darin mit den sog. Orphikern und Bakchikern, die aber in Wahrheit Aegypter sind, und mit den Pythagoreern überein"; nicht, wie Röth II, a, 381 übersetzt: „sie stimmen hierin mit den Bräuchen der sog. orphischen und bakchischen Weihedienste, die aber ägyptische und pythagoreïsche sind."

[2] II, 123: Die Aegypter haben zuerst die Unsterblichkeit und die Seelenwanderung gelehrt; τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ 'Ελλήνων ἐχρήσαντο, οἳ μὲν πρότερον, οἳ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

[3] So wahrscheinlich es auch ist, dass Her. in der ebenangeführten Stelle mit den Späteren, welche sich die Lehre von der Seelenwanderung aneigneten, namentlich Pythagoras meinte, so wenig folgt doch daraus, dass er sie diesem Philosophen in Aegypten selbst zukommen liess; beachten wir vielmehr, dass er Melampus für denjenigen hält, welcher den ägyptischen Dionysoskultus in Griechenland eingeführt habe (s. o. 57, 4), so werden wir auch bei den „Aelteren", welche die in den orphisch-dionysischen Mysterien einheimische Lehre von der Seelenwanderung vortrugen, zunächst an ihn zu denken haben; dann brauchte aber Pyth. nicht nach Aegypten zu gehen, um mit dieser Lehre bekannt zu werden.

[4] Denn Röth's (II, b, 74) Auskunft, dass Herodot aus Abneigung gegen die den Thuriern feindseligen Krotoniaten die Nennung des Pythagoras ge-

einmal Aristoxenus scheint sie gekannt zu haben [1]. So fehlt es überhaupt an allen zuverlässigen Nachrichten über die angeblichen Reisen des Pythagoras in den Orient: die Quellen fliessen über sie um so reichlicher, je weiter wir uns von der Zeit des Philosophen entfernen, sie werden um so dürftiger, je näher wir ihr kommen, und noch vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts versiegen sie gänzlich. Jeder spätere weiss mehr zu sagen als sein Vorgänger, und in demselben Maasse, wie die Bekanntschaft der Griechen mit den orientalischen Kulturvölkern zunimmt, nimmt auch der Umfang der Reisen zu, welche den samischen Weisen als Schüler zu ihnen geführt haben sollen. Diess ist der Gang unhistorischer Sagenbildung, nicht der einer geschichtlichen Ueberlieferung. Für unmöglich kann man es freilich nicht erklären, dass Pythagoras nach Aegypten oder Phönicien, oder selbst nach Babylon gekommen sei, um so mehr aber für durchaus unerweislich. Die ganze Gestalt der Erzählungen von seinen Reisen spricht entschieden für die Vermuthung, dass diese Erzählungen, so wie sie vorliegen, aus keinerlei geschichtlicher Erinnerung geflossen sind; dass nicht die bestimmte Kenntniss von seinem Verkehr mit auswärtigen Völkern zu den Annahmen über den Ursprung seiner Lehre, sondern vielmehr umgekehrt die Voraussetzung von dem auswärtigen Ursprung seiner Lehre zu den Erzählungen über seinen Verkehr mit Barbaren den Anstoss gegeben hat. Diese Voraussetzung selbst aber begreift sich, auch wenn ihr gar keine wirkliche, auf Augenzeugen zurückgehende Ueberlieferung zu Grunde lag, zur Genüge aus dem Synkretismus der späteren Zeit, aus dem falschen Pragmatismus, welcher sich die Aehnlichkeit pythagoreischer Lehren und Ge-

---

flissentlich umgehe, ist nicht blos höchst gesucht, sondern sogar nachweislich falsch: er nennt ihn ja IV, 95, und zwar mit dem ehrenden Beisatz: Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ, und auch II, 123 (vorl. Anm.) übergeht er seinen und andere Namen nicht aus Abneigung, sondern aus Schonung. Wenn er von seiner Beziehung zu Aegypten schweigt, so ist der natürlichste Grund dafür der, dass ihm von derselben noch nichts bekannt war. Auch II, 81 (s. o. 260, 1) würde er sich ohne Zweifel anders ausgedrückt haben, wenn er die Pythagoreer in der gleichen Weise aus Aegypten herleitete, wie die Orphiker.

[1] Wenigstens beruft sich keiner von unsern Berichterstattern für die ägyptische Reise auf ihn.

bräuche mit orientalischen nur durch die Annahme eines persönlichen Zusammenhangs zu erklären wusste, und aus der panegyrischen Tendenz der pythagoreïschen Sage, welche die Weisheit des ganzen Menschengeschlechts in ihrem Helden vereinigt zu sehen liebte. Um nichts besser steht es mit der Angabe, dass Pythagoras Kreta und Sparta besucht habe, um theils die Gesetze dieser Länder kennen zu lernen, theils in die Mysterien des idäischen Zeus sich einweihen zu lassen [1]). Die Sache wäre an sich wohl denkbar, aber die Zeugen sind zu unsicher, und die Wahrscheinlichkeit | einer geschichtlichen Ueberlieferung über diese Einzelheiten ist zu gering, als dass wir der Nachricht das geringste Vertrauen schenken könnten. Ebenso beruht ohne Zweifel die Behauptung, dass der Philosoph seine Weisheit orphischen Lehrern und Schriften verdanke [2]), selbst wenn sie in der Sache nicht durchaus Unrecht haben sollte, doch so, wie sie vorliegt, nicht auf geschichtlicher Erinnerung, sondern auf den Voraussetzungen einer Zeit, in welcher sich zum Theil unter pythagoreïschen und neupythagoreïschen Einflüssen eine orphische Theosophie und Litteratur gebildet hatte. Das wahre ist, dass uns über den Bildungsgang des Pythagoras und über die Hülfsmittel, die ihm hiefür zu Gebote standen, nicht das geringste bekannt ist, was mit einiger Sicherheit für historische Ueberlieferung gelten könnte. Ob es aber möglich ist, diese Lücke durch Schlüsse aus der inneren Beschaffenheit seiner Lehre auszufüllen, diess kann erst später untersucht werden.

Der erste helle Punkt in der Geschichte unseres Philosophen ist seine Auswanderung nach Grossgriechenland. Auch von diesem Ereigniss werden uns aber die näheren Umstände so unsicher und widersprechend überliefert, dass wir seine Zeit [3]) nur ungenau, seine Veranlassung gar nicht bestimmen können [4]); und nur im allgemeinen lässt sich vermuthen, er habe sich desshalb eine neue Heimath aufgesucht, weil er sich günstigere Verhältnisse und einen | ungehemmteren Wirkungskreis wünschte, als ihm seine Vaterstadt darbot. Doch hat er seine Thätigkeit schwerlich erst in Italien begonnen. Die gewöhnlichen Angaben lassen allerdings für eine längere Wirksamkeit in Samos kaum den nöthigen Raum offen; andere jedoch behaupten, er habe zuerst geraume Zeit mit Erfolg in Samos gelehrt [1]), und würde auch diese Behauptung für sich genommen wegen der Fabeln, mit denen sie verknüpft ist, und wegen der Unzuverlässigkeit der Zeugen kaum Beachtung verdienen, so spricht doch die Art für sie, wie Heraklit und Herodot des Pythagoras erwähnen [2]). Denn wenn jener so kurze Zeit nach dem Tode dieses Philosophen von seiner Vielwisserei und seiner, wie er glaubt verkehrten, Weisheit wie von einer in Jonien allbekannten Sache redet [3]), so ist es nicht wahrscheinlich, dass man dort erst von Italien aus etwas von ihr gehört hatte, da nach den sonstigen Zeugnissen (s. u.) die weitere Verbreitung des italischen Pythagoreïsmus erst durch die Versprengung der Pythagoreer, längere Zeit nach dem Tode des Meisters, herbeigeführt wurde; und ebenso setzt die bekannte und oft wiederholte Erzählung von Zalmoxis [4]) voraus, das Pythagoras schon in seiner Heimath in

---

[1]) Justin XX, 4. Valer. Max. VIII, 7, ext. 2. Diog. VIII, 3. Jambl. 25. Porph. 17 vgl. S. 254, 1.

[2]) S. o. S. 257, 4.

[3]) S. o. S. 252, 1.

[4]) Denn die Angaben der Alten sind wahrscheinlich nichts weiter, als willkührliche Vermuthungen. Die meisten sagen nach Aristoxenus (b. Porph. 9), die Tyrannei des Polykrates habe ihn zur Auswanderung veranlasst (so Strabo XIV, 1, 16. S. 638. Diog. VIII, 3. Hippolyt. Refut. I, 2, Anf. Porph. 16. Themist. or. XXIII, 285, b. Plut. Plac. I, 3, 24. Ovid. Metam. XV, 60 u. a.),

---

und dass diese Annahme den unsichern Angaben über die Empfehlungsbriefe des Polykrates an Amasis widerspricht, soll ihr nicht zum Nachtheil gereichen, aber doch ist sie in keiner Weise für verbürgt zu achten, da die Combination zu nahe lag; andere (b. Jambl. 20. 28) behaupteten, er sei ausgewandert, weil die Samier für Philosophie zu wenig Sinn gehabt haben, wogegen Jambl. 28 sagt, er habe es gethan, um der politischen Thätigkeit zu entgehen, welche ihm die Bewunderung seiner Mitbürger aufnöthigte.

[1] Antiphon b. Porph. 9. Jambl. 20 ff. 26 ff.

[2] Wie Ritter treffend bemerkt Pyth. Phil. 31; was Brandis I, 426 entgegenhält, scheint mir nicht entscheidend.

[3] Fr. 14 b. Diog. VIII, 6: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησεν ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθηΐην, κακοτεχνίην. (Vgl. ebd. IX, 1.) Die Worte ἐκλεξ. — συγγραφὰς, welche ich für kein Einschiebsel des Berichterstatters halte, müssen sich auf Schriften beziehen, deren Heraklit vorher erwähnt hatte. Was für Schriften diess aber waren, lässt sich nicht bestimmen; am ehesten könnte man wohl an orphische denken.

[4] Herod. IV, 95.

derselben Rolle auftrat, wie später in Grossgriechenland; denn so klar es auch ist, dass in dieser Erzählung eine getische Gottheit nur desshalb in einen Menschen verwandelt und mit Pythagoras in Verbindung gebracht worden ist, um die vermeintliche Aehnlichkeit des getischen Unsterblichkeitsglaubens mit der pythagoreïschen Lehre zu erklären, so konnte sich doch die Erzählung gar nicht bilden, wenn der Name des Philosophen den Griechen am Hellespont, von denen sie Herodot erhielt, nicht bekannt war, und wenn seine Wirksamkeit ihrer Meinung nach erst in Italien begonnen hatte. War er aber schon in Samos in seiner späteren Rolle aufgetreten, so muss er besondere Gründe gehabt haben, diesen Wirkungskreis zu verlassen, mochten nun diese in einer bestimmten Veranlassung, wie die Herrschaft des Polykrates, oder mehr im allgemeinen darin liegen, dass er mit seiner Vorliebe für dorische Einrichtungen und Sitten bei seinen jonischen Landsleuten doch zu wenig Anklang fand; denn für diese Hinneigung zum dorischen Wesen spricht ausser dem Charakter seiner italischen Schule auch der Umstand, dass er sich von Samos aus nicht in eine jonische Pflanzstadt, sondern in das dorisch-achäische Kroton übersiedelte 1). Hier fand er nun den geeigneten Boden für seine Bestrebungen, und die pythagoreïsche Philosophie insbesondere war bis zur Sprengung des pythagoreïschen Bundes so ausschliesslich hier zu Hause, das die Pythagoreer aus diesem Grunde auch geradezu als italische Philosophen bezeichnet werden 2).

---

1) Nach Einer Angabe (b. Porph. 2) wäre er zwar mit Kroton schon von früher her in Verbindung gestanden, denn er soll als Knabe mit seinem Vater hingereist sein, indessen ist diess wohl kaum geschichtlicher, als die S. 255, 4, Schl. erwähnte Nachricht bei Apulejus Floril. II, 15, dass ihn der Krotoniate Gillus (es ist der von Herod. III, 138 genannte Tarentiner dieses Namens gemeint) aus der persischen Gefangenschaft ausgelöst habe. — Ausser Kroton besuchte Pyth. nach Jambl. 33. 36. 142 auch viele andere italische und sicilische Städte, namentlich Sybaris; dass er jedoch zuerst nach Sybaris und erst von hier aus nach Kroton gegangen sei (Röth II, a, 421), steht nirgends; wenn vollends Röth 468 ff. aus den von ihm ganz unrichtig erklärten Worten des Apollonius b. Jambl. 255 und aus Jul. Firmic. Astron. S. 9 *(Crotonam et Sybarim exul incoluit)* herausliest, nach der Zerstörung von Sybaris sei Pyth. auf die ihm geschenkten sybaritischen Ländereien gezogen, so ist diess, wie alles weitere, was er über dieses Landleben sagt, reine Phantasie.

2) Aristot. Metaph. I, 5. 987. a, 9. c. 6, Anf. c. 7. 988, a, 25. vgl. Sextus Math. X, 284. Hippolyt. Refut. I, 2. Plut. Plac. I, 3, 24.

Auch dieser Abschnitt seines Lebens ist aber freilich von einem so dichten Gestrüppe fabelhafter Angaben überschattet, dass es schwer ist, in dieser Masse von erdichtetem irgend einen geschichtlichen Grund zu finden. Hören wir unsere Berichterstatter, so war schon die Person des Pythagoras von allem Glanze des wunderbaren umgeben. Ein Liebling, und angeblich sogar ein Sohn Apollo's [1]), soll er von den Seinigen als ein höheres Wesen verehrt worden sein [2]), und er soll diese seine höhere Natur auch wirklich durch | Weissagungen und Wunder aller Art bewährt haben [3]). Er allein unter den Sterblichen vernahm die

---

[1]) Porph. 2 beruft sich dafür auf Apollonius, Jambl. 5 ff. auf Epimenides, Eudoxus und Xenokrates, da aber freilich der erste von diesen drei Namen nur durch eine grobe Täuschung hieher kommen kann (denn der bekannte Kretenser, auch von Porph. 29. Jambl. 135. 222 zum Schüler, von andern, wie S. 254, 1 gezeigt wurde, zum Lehrer des Pyth. gemacht, kann höchstens noch seine Geburt erlebt haben), so werden auch die zwei andern unsicher.

[2]) Porph. 20. Jambl. 30. 255 nach Apollonius und Nikomachus. Diodor Fragm. S. 554. Aristoteles b. Jambl. 31. 144 führt als pythagoreïsche Eintheilung an: τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μὲν ἐστι θεὸς, τὸ δ' ἄνθρωπος, τὸ δ' οἷον Πυθαγόρας, und demselben legt Aelian II, 26 die oft wiederholte Angabe (auch bei Diog. VIII, 11. Porph. 28 u. s. w.) bei, dass Pyth. der hyperboreïsche Apoll genannt worden sei; vgl. übrigens folg. Anm.

[3]) Nach Aelian a. a. O. vgl. IV, 17 hätte schon Aristoteles erzählt, dass Pyth. gleichzeitig in Kroton und Metapont gesehen worden sei, dass er eine goldene Hüfte gehabt habe und von einem Flussgott angeredet worden sei; diese Angabe lautet aber so verdächtig, dass man versucht sein könnte, in den Worten κἀκεῖνα δὲ προςεπιλέγει ὁ τοῦ Νικομάχου, mit denen sie Aelian einführt, einen Irrthum zu vermuthen, und statt des Aristoteles Nikomachus, den bekannten Neupythagoreer, für Aelian's Quelle zu halten, wenn nicht Apollon. Mirabil. c. 6 gleiches ebenfalls aus Aristoteles mittheilte. Der ächte Aristoteles kann diess aber unmöglich gewesen sein, er müsste denn jene Dinge blos als pythagoreïsche Sagen erwähnt, und erst die Späteren ihn selbst zum Gewährsmann dafür gemacht haben. Vielleicht standen sie in einer andern Recension unserer Schrift π. θαυμασίων ἀκουσμάτων, oder in der π. μάγων. Dieselben Wunder berichten auch Plut. Numa c. 8. Diog. VIII, 11. Porph. 28 f. Jambl. 90 ff. 134. 140 f. Nach Plutarch zeigte er die goldene Hüfte der olympischen Festversammlung, nach Porph. u. Jambl. dem hyperboreïschen Apollopriester Abaris. (Näheres über diesen a. d. a. O., bei Herodot IV, 36 u. a. s. Krische De societ. a Pyth. cond. 37, welcher die Abarissagen der Späteren mit Wahrscheinlichkeit auf den Pontiker Heraklides zurückführt.) Viele andere, zum Theil höchst abenteuerliche, Wundergeschichten, von Bändigung wilder Thiere durch's blosse Wort, wunderbarer Voraussicht, u. dgl. findet man bei Plut.

Harmonie der Sphären [1]), und Hermes, dessen Sohn er in einem früheren Dasein war, hatte ihm verliehen, die Erinnerung an seine ganze Vergangenheit in den wechselnden Lebenszuständen zu bewahren [2]). Auch einer Fahrt in den Hades geschieht Erwähnung [3]). Seine Lehren soll ihm sein | Schutzgott durch den

---

a. a. O. Apul. De magia 31. Porph. 23 ff., 34 f. Jambl. 36. 60 ff., welche nur leider die „glaubwürdigen alten Schriftsteller“, denen sie ihre Nachrichten verdanken, nicht genannt haben. Vgl. auch Hippol. Refut. I, 2. S. 10. Dass allerdings schon im vierten Jahrhundert Beweise eines übernatürlichen Vorherwissens von Pyth. erzählt wurden, erhellt aus der Angabe Porphyr's b. Eus. pr. ev. X, 3, 4: Andron habe in seinem Τρίπους von den Weissagungen des Pyth. gesprochen, und namentlich eines Erdbebens erwähnt, das er aus dem Wasser eines Brunnens drei Tage vor seinem Eintritt prophezeit habe; Theopomp habe dann diese Erzählungen von ihm entlehnt. Ungleich nüchterner lauten die empedokleïschen Verse b. Porph. 30. Jambl. 67, in denen von Pyth. gerühmt wird, dass er alle andern an Weisheit übertroffen habe, und wenn er seine ganze Geisteskraft anstrengte, ῥεῖά γε τῶν ὄντων πάντων λεύσεσκεν ἕκαστον, καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν. Wie wenig damit ein übernatürliches Wissen bezeichnet ist, sieht man am besten daraus, dass die alten Gelehrten nach Diog. VIII, 54 nicht einig darüber waren, ob sich die Stelle auf Pythagoras oder Parmenides beziehe. Im übrigen ist es ganz glaublich, dass das Gerücht von Pythagoras, wie später von Empedokles, auch schon bei seinen Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode manches wunderbare zu melden wusste.

[1] Porph. 30. Jambl. 65. Simpl. in Arist. De cœlo 208, b, 43. 211, a, 16. Schol. in Arist. 496, b, 1.

[2] Diog. VIII, 4 f. nach Heraklides Pont. Porph. 26. 45. Jambl. 63. Horat. carm. I, 28, 9. Ovid. Metam. XV, 160. Lucian. Dial. mort. 20, 3 u. ö. Tertull. De an. 28. 31. Nach A. Gell. IV, 11 erzählten auch Klearchus und Dicäarchus, die Schüler des Aristoteles, dass Pyth. behauptet habe, früher Euphorbus, Pyrander u. s. f. gewesen zu sein, wogegen die Verse des Xenophanes b. Diog. VIII, 36 von keiner Erinnerung an die eigene Präexistenz reden. Auch mit der Seele eines Freundes soll Pyth. nach dessen Tod in fortwährendem Verkehr gestanden haben (Hermipp. b. Joseph. c. Ap. I, 22). Weiteres unten.

[3] Von Hieronymus, wohl dem Peripatetiker, bei Diog. VIII, 21 vgl. 38; eine ungesalzene natürliche Erklärung dieser Sage, über die sich Tertull. De an. c. 28 unnöthig ereifert, giebt nach dem Muster der herodotischen Erzählung von Zalmoxis (IV, 95) Hermippus b. Diog. VIII, 41. Ihre wirkliche Veranlassung lag wahrscheinlich in einer Schrift u. d. T. Κατάβασις εἰς ᾅδου, die dem Pythagoras beigelegt wurde. Vgl. Diog. 14: ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησι, δι' ἑπτὰ καὶ διακοσίων ἐτέων ἐξ ἀΐδεω παραραγεγενῆσθαι ἐς ἀνθρώπους. Dass derartige Schriftstellerei den Pythagoreern nicht fremd war, ist bekannt: die orphische Katabasis soll von dem Pythagoreer Kerkops verfasst sein (Clem. Strom. I, 333, A).

Mund der delphischen Priesterin Themistoklea überliefert haben [1]. Kein Wunder, dass er gleich bei seinem ersten Auftreten in Kroton [2] alles für sich gewann [3], und bald in ganz Italien des unbedingtesten Ansehens genoss [4]. Nicht allein aus den griechischen Pflanzstädten, sondern auch aus den italischen Stämmen [5] sollen ihm Schüler und Schülerinnen 1) zugeströmt sein, die berühmtesten Gesetzgeber jener Gegenden 2) sollen ihn zum Lehrer gehabt haben, und durch seinen Einfluss soll in Kroton und weiterhin in ganz Grossgriechenland Ordnung, Freiheit, Sitte und Gesetz wiederhergestellt worden sein 3). Selbst die gallischen Druiden heissen bei Späteren seine Schüler 4). Die pythagoreïsche Schule wird uns nicht blos als ein wissenschaftlicher Verein, sondern zugleich und hauptsächlich als eine religiöse und politische Verbindung geschildert. Die Aufnahme in den Bund, heisst es, war an strenge Prüfung und an die Bedingung eines mehrjährigen Stillschweigens geknüpft 5); an geheimen Zeichen er-

---

[1] Aristox. b. Diog. VIII, 8. 21. Porph. 41. Desshalb aber (mit Curtius Griech. Gesch. I, 427) den Pythagoreïsmus zur delphischen Philosophie zu machen, giebt uns eine so sagenhafte und an sich selbst so unwahrscheinliche Behauptung kein Recht.

[2] Dicäarchus b. Porph. 18 (vgl. Justin. Hist. XX, 4) hatte von Vorträgen berichtet, welche er gleich anfangs erst der Rathsversammlung (τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον), dann im Auftrag der Obrigkeit den Jünglingen, und schliesslich den Frauen gehalten habe. Einen breiten deklamatorischen Bericht über den Inhalt dieser Vorträge (an deren „gediegenem Metall“ und untadelhafter Urkundlichkeit sich zu erbauen, ich meinerseits Lesern von Röth's Geschmack und kritischem Urtheil überlassen muss) giebt Jambl. V. P. 37—57, eine modernisirende Paraphrase derselben Röth II, a, 425—450. Dass aber diese Ausführung gleichfalls Dicäarch entnommen ist, glaube ich nicht, theils weil sie mir für diesen Peripatetiker doch zu gehaltlos scheint, theils weil Dic. nach Porphyr den Pyth. zuerst vor dem regierenden Rath, dann erst vor den Jünglingen auftreten liess, während er sich bei Jamblich vielmehr umgekehrt zuerst in das Gymnasium begiebt, und erst auf die Kunde von seinem dortigen Vortrag die Aufforderung erhält, vor dem Rathe zu sprechen. Es scheint vielmehr erst ein späterer Biograph des Pyth. — vielleicht Apollonius, aus dem Jambl. 259 f. einen Bericht in ähnlichem Styl mittheilt — Dicäarch's Angaben, unter Benützung einiger anderweitigen pythagoreïschen Ueberlieferungen, weiter ausgeführt zu haben; die letzteren betreffend vgl. m. mit Jambl. 47. 56: Diog. VIII, 22. 11; mit Jambl. 48: Jambl. ebd. 132; mit Jambl. 55: ebd. 132. Stob. Floril. 74, 53.

[3] M. s. ausser dem oben angeführten die legendenhafte Angabe des Nikomachus bei Porph. 20 und Jambl. 30. Diodor Fragm. S. 554. Favorin b. Diog. VIII, 15. Valer. Max. VIII, 15, ext. 1.

[4] M. vgl. hierüber auch Alcidamas b. Arist. Rhet. II, 23. 1398, b, 14: Ἰταλιῶται Πυθαγόραν (ἐτίμησαν). Wenn jedoch Plut. Numa c. 8 unter Berufung auf Epicharm erzählt, Pythagoras sei mit dem römischen Bürgerrecht beschenkt worden, so hat er sich durch eine unterschobene Schrift täuschen lassen; s. Welcker Klein. Schriften I, 350. Später, zur Zeit der Samniterkriege, wurde ihm nach Plut. a. a. O. Plin. h. n. XXXIV, 6, 26, als dem weisesten Griechen, in Rom eine Bildsäule errichtet.

[5] Porph. 22: προςῆλθον δ' αὐτῷ, ὥς φησιν Ἀριστόξενος, καὶ Λευκανοὶ καὶ Μεσσάπιοι καὶ Πευκέτιοι καὶ Ῥωμαῖοι. (Dasselbe, ohne die Berufung auf Aristox., Diog. VIII, 14.) Nikom. b. Porph. 19 f. Jambl. 29 f. 265 ff. 127 (wo ein pythagoreïscher Etrusker erwähnt wird).

---

1) M. vgl. über die pythagoreïschen Frauen Diog. 41 f. Porph. 19 f. Jambl. 30. 54. 132. 267 Schl.; über die berühmteste derselben, **Theano**, welche von den meisten die Frau, von einigen auch die Tochter des Pythagoras genannt wird: Hermesianax b. Athen. XIII, 599, a. Diog. 42. Porph. 19. Jambl. 132. 146. 265. Clem. Strom. I, 309, C. IV, 522, D. Plut. conj. præc. 31, S. 142. Stob. Ekl. I, 302. Floril. 74, 32. 53. 55. Floril. Monac. 268—270 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 289 f.); über die Kinder des Pyth. Porph. 4 (wo eine, auch von Hieron. adv. Jovin. I, 42 berichtete Angabe des Timäus aus Tauromenium über seine Tochter). Diog. 42 f. Jambl. 146. Schol. in Plat. S. 420 Bekk.; über seine Oekonomie Jambl. 170.

2) So namentlich Zaleukus und Charondas, von welchen diess Sen. ep. 90, 6 mit Posidonius behauptet; ebenso Diog. VIII, 16 (ob nach dem vorher genannten Aristoxenus, lässt sich nicht ausmachen). Porph. 21. Jambl. 33. 104. 130. 172 (beide wahrscheinlich nach Nikomachus) vgl. Ael. V. H. III, 17; von Zaleukus sagt es auch Diodor XII, 20. Nun war Zaleukus freilich um ein volles Jahrhundert älter, als Pythagoras, und das gleiche gilt wahrscheinlich auch von Charondas (vgl. Hermann griech. Antiquit. I, §. 89); wollte man andererseits den letzteren mit Diodor XII, 11. Schol. in Plat. S. 419 Bekk. zum Gesetzgeber von Thurii (445 ff. v. Chr.) machen, so würde er für einen persönlichen Schüler des Pythagoras viel zu jung. Wenn jene Behauptungen dennoch bei den genannten Schriftstellern vorkommen, so beweist diess auf's neue, wie wenig selbst verbreitete und verhältnissmässig alte Angaben über Pythagoras eine Bürgschaft ihrer Geschichtlichkeit in sich tragen. Einige weitere angeblich pythagoreïsche Gesetzgeber nennt Jambl. 130. 172. Die Sage von Numa's Verbindung mit Pythagoras ist Bd. III, b, 69 2. Aufl. besprochen.

3) Diog. VIII, 3. Porph. 21 f. 54. Jambl. 33. 50. 132. 214. Cic. Tusc. V, 4, 10. Diodor Fragm. S. 554. Justin. XX, 4. Dio Chrysost. Or. 49, S. 249 R. Plut. c. princ. philos. 1, 11. S. 776. M. vgl. die angebliche Unterredung des Pyth. mit Phalaris b. Jambl. 215 ff.

4) S. o. S. 58, 1. 258, 1.

5) Taurus b. Gell. I, 9. Diog. VIII, 10. Apul. Floril. II, 15. Clem.

kannten sich die Verbündeten [1]; nur ein Theil der Mitglieder wurde zu der engeren Verbindung und den Geheimlehren der Schule zugelassen [2]; solche, die nicht zum Bunde gehörten,

---

Strom. VI, 580, A. Hippol. Refut. I, 2. S. 8. 14. Jambl. 71 ff. 94, vgl. 21 ff. Philop. De an. D, 5, u. Lucian Vit. auct. 3. Die Prüfungen selbst, unter denen auch eine physiognomische vorkommt, (Hippol. nennt Pythagoras den Erfinder der Physiognomik) und die Dauer der Echemythie werden verschieden angegeben; den Novizen soll der Anblick des Lehrers, nach Art der Mysterien, durch einen Vorhang entzogen gewesen sein. Vgl. auch Diog. 15.

[1] Jambl. 238. Ein solches Erkennungszeichen soll namentlich der Drudenfuss gewesen sein (Schol. z. Aristoph. Wolken 611. I, 249 Dind. Lucian De salut. c. 5), Krische S. 44 glaubt, auch der Gnomon.

[2] Gell. a. a. O. nennt drei Klassen pythagoreïscher Schüler: ἀκουστικοὶ oder Novizen, μαθηματικοὶ, φυσικοὶ, Clem. Strom. V, 575, D. Hippolyt. Refut. I, 2. S. 8. 14. Porph. 37. Jambl. V. P. 72. 80 ff. 87 f. und in Villoison's Anekd. II, 216 zwei, die Esoteriker und Exoteriker; jene heissen auch Mathematiker, diese Akusmatiker; nach Hippolytus und Jamblich wären nur die Esoteriker Pythagoreer, die Exoteriker Pythagoristen genannt worden; der Ungenannte b. Phot. Cod. 249, Anf. unterscheidet Sebastiker, Politiker, Mathematiker, ferner Pythagoriker, Pythagoreer und Pythagoristen, indem er die persönlichen Schüler des Pyth. Pythagoriker, die Schüler von diesen Pythagoreer, die ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ Pythagoristen genannt werden lässt. Auf diese Angaben, an deren spätem Auftreten er natürlich nicht den mindesten Anstoss nimmt, stützt Röth II, a, 455 f. 756 f. 823 ff. 966. b, 104 die Behauptung: die Mitglieder der engeren pythagoreïschen Schule haben Pythagoriker geheissen, die des weiteren Anhängerkreises dagegen Pythagoreer; zwischen beiden finde sich aber ein höchst wichtiger Lehrunterschied; alle Systeme der Pythagoreer seien nämlich auf den zoroastrischen Dualismus gegründet, welcher (nach S. 421 f. von dem Arzt Demokedes in Kroton importirt) in dem ächt ägyptischen Ideenkreise des Pythagoras sich nicht finde; nur diese Pythagoreer seien es aber, zu denen Empedokles, Philolaus, Archytas gehörten, an welche Plato und seine Schüler sich anschlossen, von welchen die Berichte des Aristoteles Nachricht geben, welche überhaupt den Alten vor den Zeiten der Ptolemäer bekannt waren. Nun nennen freilich alle die Schriftsteller, welche dieser Unterscheidung überhaupt erwähnen, die Exoteriker Pythagoristen, die Esoteriker dagegen, die ächten Schüler des Pythagoras, Pythagoreer; und dass der Ungenannte des Photius diesen Namen für dieselben erst von der zweiten Generation an gebraucht, ist ganz unerheblich. Allein Röth weiss sich zu helfen. Wir dürfen nur den Ungenannten dahin verbessern, dass unter den Pythagoreern sämmtliche Akusmatiker zu verstehen sind, und bei Jamblich „Pythagoriker statt Pythagoreer und Pythagoreer statt Pythagoristen setzen“ (die Stelle des Hippolytus hat R. übersehen), „so ist alles in Richtigkeit.“ Auf so windige Einfälle wird hier eine Darstellung aufgebaut, welche nicht allein die

wurden in gemessener Entfernung | gehalten 1), unwürdige Mitglieder auf entehrende Art ausgeschlossen 2). Die Pythagoreer des höheren Grades lebten den späteren Angaben zufolge in vollständiger Gütergemeinschaft 3), nach einer genau vorgeschriebenen, als göttliche Satzung von ihnen verehrten Lebensordnung 4), zu der neben durchaus leinener Kleidung 5) namentlich auch die gänzliche Enthaltung von blutigen Opfern und Fleischspeisen 6), von Bohnen und einigen anderen Nahrungsmitteln 7)

---

ganze bisherige Ansicht vom Pythagoreïsmus, sondern auch die Zeugnisse des Philolaus, Plato, Aristoteles u. s. w. von Grund aus umwerfen soll. Warum auch nicht? Ein Luftschloss zu tragen, sind Wind und Wolken gerade solid genug.

1) Apollon. b. Jambl. 257.

2) Jambl. 73 f. 246. Clemens Strom. V, 574, D.

3) Die ältesten Zeugen dafür sind Epikur (oder Diokles) b. Diog. X, 11 und Timäus von Tauromenium ebd. VIII, 10. Schol. in Plat. Phädr. S. 319 Bekk.; später, seit dem Aufkommen des Neupythagoreïsmus, für den neben allem andern schon das platonische Staatsideal bestimmend sein musste, ist die Angabe allgemein; m. s. Diog. VIII, 10. Gell. a. a. O. Hippol. Refut. I, 2. S. 12. Porph. 20. Jambl. 30. 72. 168. 257 u. a. Phot. Lex. κοινὰ lässt den Pyth. gar bei den Bewohnern Grossgriechenlands die Gütergemeinschaft einführen, und nennt auch hiefür den Timäus als Gewährsmann.

4) Porph. 20. 32 ff. nach Nikomachus und Diogenes (dem Verfasser des Wunderbuchs). Jambl. 68 f. 96 ff. 165. 256. Der letztere giebt eine ausführliche Beschreibung ihrer ganzen Tagesordnung.

5) Jambl. 100. 149, aber nicht, wie Krische S. 31 sagt, aus Aristoxenus. Apulej. De Magia c. 56. Philostr. Apollon. I, 32, 2, welcher zu der leinenen Kleidung auch noch die unverschnittenen Haare hinzufügt. Andere reden blos von weissen Gewändern, z. B. Aelian V. H. XII, 32.

6) Dem Pythagoras selbst zuerst von Eudoxus b. Porph. V. P. 7 und Onesikritus (um 320) b. Strabo XV, 1, 65. S. 716 Cas., den Pythagoreern auch von Dichtern der alexandrinischen Periode b. Diog. VIII, 37 f. Athen. III, 108, f. IV, 161, a ff. 163, d beigelegt. Später ist die Behauptung fast allgemein; m. s. Cic. N. D. III, 36, 88. Rep. III, 8. Strabo VII, 1, 5, S. 298. Diog. VIII, 13. 20. 22. Porph. V. P. 7. De abstin. I, 15. 23. Jambl. 54. 68. 107 ff. 150. Plut. De esu carn. Anf. Philostr. a. a. O. Sext. Math. IX, 127 f. und viele andere.

7) Heraklides (wohl der Pontiker) und Diogenes b. Joh. Lyd. De mens. IV, 29. S. 76. Kallimachus b. Gell. IV, 11. Diog. VIII, 19. 24. 33 nach Alexander Polyhistor u. a. Cic. Divin. I, 30, 62. Plut. qu. conv. VIII, 8, 2. Clemens Strom. III, 435, D. Porph. 43 ff. Jambl. 109. Hippol. Refut. I, 2, S. 12. Lucian V. auct. 6 u. a Nach Hermippus u. a. bei Diog. 39 f. soll gar Pytha-

gehört haben soll; selbst der Grundsatz der Ehelosigkeit wird ihnen beigelegt [1]). Aeltere Zeugen freilich, die mehr Glauben verdienen, wissen nichts von der Gütergemeinschaft [2]), so sehr | sie auch die Treue der Pythagoreer gegen Freunde und Bundesbrüder rühmen [3]); und ebenso werden die Vorschriften über Speisen und Kleidung von ihnen, neben dem allgemeinen Grundsatz der Mässigkeit und Einfachheit [4]), auf wenige vereinzelte Bestimmungen zurückgeführt [5]), wie sie auch sonst in Verbin-

---

goras auf der Flucht erschlagen worden sein, weil er es verschmähte, sich über ein Bohnenfeld zu flüchten. Das gleiche hatte schon Neanthes (b. Jambl. 189 ff.) von Pythagoreern aus der Zeit des älteren Dionys erzählt; derselbe fügt noch eine weitere später zu berührende Legende über die Standhaftigkeit bei, mit welcher der Grund des Bohnenverbots verschwiegen wurde; die letztere wird dann von David Schol. in Arist. 14, a, 30, wenig verändert, auf Theano übergetragen. Jambl. 107. 69 und Epiph. Haer. S. 1087, B behaupten, Pyth. habe auch den Wein untersagt. Ausführlich handelt vom Bohnenverbot Bayle Art. Pythagoras Rem. H.

1) Bei Clem. Strom. III, 435, C (Clemens selbst widerspricht) vgl. Diog. 19: οὔποτ' ἐγνώσθη (Pyth.) οὔτε διαχωρῶν οὔτε ἀφροδισιάζων οὔτε μεθυσθείς.

2) S. o. S. 270, 3 und Krische S. 27 f., welcher den Anlass zu dieser Angabe (neben dem Vorgang des platonischen Staats) mit Recht in einem Missverständniss des Spruchs κοινὰ τὰ τῶν φίλων sucht, der zwar den Pythagoreern schwerlich ausschliesslich eigenthümlich war (vgl. Arist. Eth. N. IX, 8. 1168, b, 6), den aber auch Timäus b. Diog. 10. Cic. Leg. I, 12, 34. Ant. Diog. b. Porph. 33 Pythagoras zuschreiben.

3) M. vgl. ausser der bekannten Erzählung von Damon und Phintias (Cic. Off. III, 10, 45. Diodor Fragm. S. 554. Porph. 59. Jambl. 233 ff. nach Aristoxenus, dem Dionys selbst die Sache mitgetheilt hatte, u. a.) weitere Anekdoten bei Diodor a. a. O. Jambl. 127 f. 185. 237 ff., und die allgemeineren Angaben Cic. Off. I, 17, 56. Diod. a. a. O. Porph. 33. 59. Jambl. 229 f. u. ö., auch Krische S. 40 ff. Eben diese Angaben und Erzählungen setzen aber grossentheils ein Privateigenthum voraus.

4) Aristoxenus und Lyko b. Athen. II, 46 f. X, 418, e. Porph. 33 f. Jambl. 97 f. Diog. VIII, 19.

5) Aristoxenus b. Athen. X, 418 f. Diog. VIII, 20. Gell. IV, 11 läugnet ausdrücklich, dass sich Pyth. des Fleisches enthalten habe, nur vom Pflugstier und vom Bock habe er nicht gegessen (von jenem wohl wegen seines Nutzens, von diesem wegen seiner Geilheit). Das gleiche berichtet Plutarch b. Gell. a. a. O. vgl. Diog. VIII, 19 aus Aristoteles. Nur einige Theile der Thiere und gewisse Fische sollen die Pythagoreer nach diesem nicht genossen haben (wesshalb b. Diog. VIII, 13 blos die Bemerkung über den unblutigen Altar, nicht die Erzählung von Pythagoras, aus Aristoteles entnommen sein kann. Auch Plut. qu. conv. VIII, 8, 1. 3 und Athen. VII, 308, c sagen von

dung mit eigenthümlichen Kulten vorkommen [1]); auch bei die-

---

den Pythagoreern nur, dass sie sich der Fische gänzlich enthalten und wenig Fleisch, hauptsächlich Opferfleisch geniessen; ähnlich führt ALEXANDER b. DIOG. VIII, 33 unter manchen, schon theilweise unhistorischen, Speiseverboten die gänzliche Enthaltung von Fleisch noch nicht auf. Selbst ANT. DIOG. b. PORPH. 34. 36 und JAMBL. 98 stimmen, im Widerspruch mit den sonstigen Behauptungen dieser Schriftsteller, hiemit überein, und PLUT. Numa 8 sagt von den pythagoreïschen Opfern gleichfalls nur, sie seien meist unblutig gewesen. Dagegen schreibt allerdings schon THEOPHRAST (wenn nämlich PORPH. De abstin. II, 28 unverändert aus ihm entlehnt ist) den Pythagoreern die Enthaltung vom Fleischgenuss zu, welche für die orphisch-pythagoreïschen Mysten seiner Zeit auch sonst bezeugt ist; nur vom Opferfleisch sollen sie gekostet haben, so dass sie doch Thieropfer gehabt hätten; ein Stieropfer wird Pythagoras auch aus Anlass des pythagoreïschen Lehrsatzes und anderer mathematischer Entdeckungen zugeschrieben (APOLLODOR b. ATHEN. X, 418 f. und DIOG. VIII, 12. CIC. N. D. III, 36, 88. PLUT. qu. conv, VIII, 2, 4, 3. n. p. suav. v. 11, 4. S. 1094. PROKL. in Eucl. 110 u. — PORPH. v. P. 36 macht daraus die Opferung eines σταίτινος βοῦς), und bei den Athleten soll er die Fleischkost eingeführt haben (s. u.). Von den Bohnen behauptet ARISTOXENUS bei GELL. a. a. O., dass Pyth., weit entfernt, sie zu verbieten, dieses Gemüse vielmehr vorzugsweise empfohlen habe; um so unwahrscheinlicher ist es, dass HIPPOL. Refut. I, 2. S. 12 und PORPH. 43 ff. ihre alberne Begründung des Bohnenverbots ihm, und nicht vielmehr dem Antonius Diogenes verdanken, aus dem sie JOH. LYDUS De mens. IV, 29. S. 76 mit den gleichen Worten, wie Porphyr, mittheilt; und setzt auch der Widerspruch des Aristoxenus voraus, dass das Bohnenverbot schon damals Pythagoras beigelegt wurde, so sieht man doch zugleich daraus, dass es von denjenigen Pythagoreern, deren Ueberlieferung er folgte, nicht anerkannt wurde. GELL. a. a. O. erklärt die Sage vom Bohnenverbot aus dem Missverständniss eines symbolischen Ausspruchs; in Wirklichkeit ist sie wohl eher daraus entstanden, dass eine Sitte, die den Orphikern mit Recht beigelegt wird, auf die alten Pythagoreer übertragen wurde. M. vgl. KRISCHE S. 35. Der Angabe, dass die Pythagoreer nur leinene Kleider getragen haben, widerspricht noch der Bericht bei DIOG. VIII, 19 (über den im übrigen KRISCHE S. 31 zu vgl.), wenn er sie wegen ihrer wollenen Gewänder, ungeschickt genug, entschuldigt: die Leinwand sei damals in Italien noch unbekannt gewesen. Nach HEROD. II, 81 beschränkt sich das ganze darauf, dass in den orphisch-pythagoreïschen Mysterien wollene Todtenkleider untersagt waren.

1) Wie diess ALEXANDER b. DIOG. VIII, 33 ausdrücklich bemerkt: ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριχλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες. Vgl. PLUT. qu. conv. VIII, 8, 3, 15. Dass die Pythagoreer eigenthümliche Gottesdienste und Weihen hatten, und dass diese den äusseren Vereinigungspunkt ihrer Verbindung bildeten, müssen wir schon nach HEROD. II, 81 voraussetzen. Von einem πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, durch den sich die

sen wissen wir aber nicht sicher, ob sie schon den italischen Pythagoreern und nicht erst den pythagoraïsirenden Orphikern angehörten, ob sie daher ursprünglich aus dem Pythagoreïsmus oder aus den orphischen Mysterien herstammen. Die pythagoreïsche Ehelosigkeit ohnedem ist noch späteren Schriftstellern so fremd, dass sie Pythagoras selbst eine Frau beilegen [1]), und zahlreiche Vorschriften für das eheliche Leben von ihm und seiner Schule berichten (s. u.). Von den Wissenschaften pflegten die Pythagoreer, neben der eigentlichen Philosophie, vorzugsweise die Mathematik, welche ihnen ihre erste erfolgreiche Bearbeitung verdankt [2]). Durch Anwendung der Mathematik auf | die Musik

---

Schüler des Pyth. von andern unterscheiden, redet auch Plato Rep. X, 600, B; eine solche äusserlich hervortretende Eigenthümlichkeit in der Lebensweise lässt aber an sich schon einen religiösen Charakter vermuthen, und noch bestimmter erhellt dieser, neben dem, was sich uns in den Angaben über das pythagoreïsche Leben als geschichtlich bewährt hat, und was in den cärimoniellen Vorschriften bei Diog. 10. 33 f. Jambl. 163 f. 256 ächtes enthalten sein mag, aus der frühen Verbindung des Pythagoreïsmus mit den bacchisch-orphischen Mysterien, für welche die Belege theils in den obigen Nachweisungen, theils in der Unterschiebung orphischer Schriften durch Pythagoreer (Clemens Strom. I, 333, A. Lobeck Aglaoph. 347 ff.) liegen. Vgl. auch Ritter I, 363.

[1]) S. o. S. 268, 1 und Musonius b. Stob. Floril. 67, 20. Vgl. auch Diog. 21.

[2]) Was kaum nöthig ist mit Zeugnissen, wie das des Aristoteles Metaph. I, 5, Anf. (οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων), besonders zu belegen, da es durch den ganzen Charakter der pythagoreïschen Lehre und durch Namen, wie Philolaus und Archytas, hinreichend bewiesen wird. Auch später blieb ja Grossgriechenland und Sicilien ein Hauptsitz der mathematischen und astronomischen Studien. Pythagoras selbst werden bedeutende mathematische und astronomische Kenntnisse und Entdeckungen beigelegt; m. s. Aristox. b. Stob. Ekl. I, 16 und Diog. VIII, 12. Hermesianax und Apollodor b. Athen. XIII, 599, a. X, 418, f und Diog. I, 25. VIII, 12, Cic. N. D. III, 36, 88. Plin. H. n. II, 8, 37. Diog. VIII, 11. 14. Porph. V. P. 36. Plut. qu. conv. VIII, 2, 4, 3. n. p. suav. vivi 11, 4, S. 1094. Plac. II, 12. Prokl. in Eucl. 19, m. (wo statt ἀλόγων wohl ἀναλόγων zu lesen ist) 110 u. 111, m. Stob. Ekl. I, 502. Lucian vit. auct. 2: τί δὲ μάλιστα οἶδεν; ἀριθμητικὴν, ἀστρονομίαν, τερατείαν, γεωμετρίαν, μουσικὴν, γοητείαν, μάντιν ἄκρον βλέπεις. So wenig wir aber auch bezweifeln können, dass Pyth. zu der folgenreichen Entwicklung der Mathematik in seiner Schule den Anstoss gegeben hat, so unmöglich ist es doch, aus den abgerissenen und durchaus unzuverlässigen Angaben über ihn eine Vorstellung von seinem mathematischen Wissen zu gewinnen, welche auch nur annähernde geschichtliche Sicherheit hätte; um vollends einen so um-

wurden sie die Begründer der wissenschaftlichen Tonlehre, welche in das pythagoreïsche System so bedeutend eingreift [1]; nicht geringer war aber für sie auch die praktische Wichtigkeit der Musik, die theils als sittliches Bildungsmittel, theils in Verbindung mit der Heilkunde geübt wurde [2], denn auch diese [3]

---

fassenden und in alle möglichen Einzelheiten sich erstreckenden Bericht darüber zu geben, wie wir ihn bei Röth II, a, 515—591 finden, war alle die Kritiklosigkeit und Zuversichtlichkeit nöthig, durch welche sich Röth's ganzes Werk auszeichnet. Selbst den Stand der mathematischen Wissenschaften in der pythagoreïschen Schule zur Zeit des Philolaus und Archytas würde nur ein genauer Kenner der ganzen alten Mathematik, und auch dieser ohne Zweifel nur mit grosser Vorsicht und Zurückhaltung, schildern können. In den Kreis der vorliegenden Darstellung gehört das, was hierüber mitgetheilt wird, nur so weit es theils die allgemeinen Grundlagen der Zahlenlehre und Harmonik, theils die Vorstellungen vom Weltgebäude betrifft. — Dass Pyth. in Tarent eine Erdtafel verferfertigt habe (Röth II, a, 962. b, 314), sagt Varro l. lat. V, 6 mit keiner Sylbe; er redet dort vielmehr von einem Bronzebild der Europa auf dem Stier, welches Pythagoras (nämlich Pyth. der Rheginer, der bekannte Bildhauer aus der Mitte des 5ten Jahrhunderts) zu Tarent verfertigte. Auch Marc. Capella De nupt. Philol. VI, 5 S. 197 Grot. schreibt Pyth. nicht eine Erdtafel, sondern eine Bestimmung der Erdzonen zu.

[1] Nach Nikomachus Harm. I, 10. Diog. VIII, 12. Jambl. 115 ff. u. a. (s. u.) hätte Pythagoras selbst die Harmonik erfunden. Sicherer ist, dass sie in seiner Schule zuerst ausgebildet wurde, wie diess schon der Name und die Theorieen des Philolaus und Archytas beweisen, über die unten noch zu sprechen sein wird. Dass die Pythagoreer die Tonlehre und die Sternkunde für zwei verschwisterte Wissenschaften hielten, sagt auch Plato Rep. VII, 530, D.

[2] M. s. die Angaben b. Porph. 32. Jambl. 33. 64. 110 ff. 163. 195. 224. Strabo I, 2, 3. S. 16. X, 3, 10. S. 468. Plut. Is. et Os. c. 80, S. 384. virt. mor. c. 3, S. 441. Cic. Tusc. IV, 2. Sen. De ira III, 9. Quintil. Instit. I, 10, 32. IX, 4, 12. Censorin Di. nat. 12. Aelian V. H. XIV, 23. Sext. Math. VI, 8. Chamäleo b. Athen. XIII, 623 f. (über Klinias). Enthalten auch diese Angaben manches sagenhafte, so lässt sich doch ihr oben bezeichneter historischer Kern um so weniger bezweifeln, da die pythagoreïsche Harmonik eine lebhafte Beschäftigung mit der Musik voraussetzt, und da die ethische Anwendung dieser Kunst dem Charakter des dorischen Lebens und des apollinischen Kultus entspricht, ihr medicinischer Gebrauch in Verbindung mit dem Kultus auch sonst vorkommt. Hiezu passt es, dass die pythag. Musik als ernst und ruhig und die Leyer als ihr Hauptinstrument bezeichnet wird; doch nennt Athen. IV, 184, e auch eine Reihe pythagoreïscher Flötenbläser.

[3] Diog. VIII, 12. Porph. 33. Jambl. 110. 163. Apollon. b. Jambl. 264. Celsus De medic. I, præf. nennt Pyth. unter den berühmtesten Aerzten. Man vgl. was später über Alkmäon's Verbindung mit den Pythagoreern bemerkt werden wird.

soll ebenso, wie die Gymnastik [1]), bei den Pythagoreern geblüht haben. Dass sich Pythagoras und seine Schüler der Mantik befleissigt haben sollen [2]), war schon nach den Proben von übernatürlichem Wissen zu erwarten, welche die Sage (s. o.) von dem samischen Philosophen berichtet. Als Hülfsmittel der Sittlichkeit war den Mitgliedern des Bundes, neben anderem [3]), wie erzählt wird, namentlich tägliche genaue Selbstprüfung vorgeschrieben [4]). Wie aber das ethische in jener Zeit vom politischen nicht zu trennen ist, so wird auch von den Pythagoreern überliefert, dass sie sich nicht blos überhaupt eifrig mit Politik beschäftigten [5]), und auf die Gesetzgebung und Verwaltung der grossgriechischen Städte den bedeutendsten Einfluss gewannen [6]), sondern dass sie auch in Kroton und andern italischen Städten eine förmliche politische Verbindung [7]) bildeten, welche durch ihren Einfluss auf die Rathsversammlungen (die χίλιοι) thatsächlich die Herrschaft über diese Staaten in der Hand hatte, und diese ihre Macht im Sinn der altdorischen streng aristokratischen Staatsordnung benützte [8]). Nicht minder streng sollen sie | an der Lehre ihres

---

[1]) Ueber die ausser Jambl. 97 namentlich Strabo VI, 1, 12, S. 263. Justin XX, 4, auch Diodor Fragm. S. 554 zu vergleichen ist. Milo's, des berühmten Athleten, Pythagoreïsmus ist bekannt. Auch die Angabe (Diog. 12 f. 47. Porph. V. P. 15. De abst. I, 26. Jambl. 25), dass Pyth. bei den Athleten die Fleischkost eingeführt habe, an sich freilich schwerlich geschichtlich, scheint sich ursprünglich auf unsern Pyth. zu beziehen.

[2]) Cic. Divin. I, 3, 5. II, 58, 119. Diog. 20. 32. Jambl. 93. 106. 147. 149. 163. Clem. Strom. I, 334, A. Plut. Plac. V, 1, 3. Lucian (s. o. S. 273, 2). Auch magische Künste werden Pyth. beigelegt, Apul. de magia c. 27. S. 504 u. a.

[3]) Diodor Fragm. S. 555.

[4]) Carm. aur. V. 40 ff., und demgemäss Cic. Cato 11, 38. Diodor a. a. O. Diog. VIII, 22. Porph. 40. Jambl. 164 f. 256. Weiteres über die pythag. Ethik unten.

[5]) Nach Jambl. 97 waren die Stunden nach Tisch der Politik gewidmet, und Varro b. Augustin De ord. II, 20 behauptet, Pyth. habe die Politik nur den gereiftesten unter seinen Schülern mitgetheilt.

[6]) S. o. S. 268, 2. 3 und Valer. Max. VIII, 15, ext. 1. ebd. c. 7, ext. 2.

[7]) In Kroton angeblich aus 300, nach andern aus mehr als 300 Mitgliedern bestehend.

[8]) Jambl. 249. 254 ff. nach Apollonius und Aristoxenus. Diog. VIII, 3. Justin. XX, 4. Auch Polyb II, 39 erwähnt der pythagoreïschen συνέδρια in

Meisters festgehalten, und jeden Zweifel daran mit dem bekannten αὐτὸς ἔφα niedergeschlagen haben [1]); zugleich wird aber behauptet, diese Lehre sei sorgfältig auf den Kreis der Schule beschränkt, und jede Ueberschreitung dieser Schranke auf's stärkste gerügt worden [2]); um sie den Uneingeweihten für alle Fälle un-

---

den grossgriechischen Städten, Plut. c. princ. philos. 1, 11. S. 777 redet von dem Einfluss des Pythagoras auf die angesehensten unter den Italioten, und Porph. 54 sagt, die Italer haben den Pythagoreern die Verwaltung ihrer Staaten überlassen. Bei dem Streit zwischen Kroton und Sybaris, welcher mit der Zerstörung der letzteren Stadt endete, war es nach Diodor XII, 9 das Ansehen des Pythagoras, welches in Kroton für den Beschluss entschied, die Auslieferung der geflüchteten sybaritischen Aristokraten zu verweigern und den Kampf mit dem übermächtigen Gegner aufzunehmen, und der Pythagoreer Milo führte seine Landsleute in der Vernichtungsschlacht am Traës. Dem steht nicht im Wege, dass Cic. De orat. III, 15, 56 vgl. Tusc. V, 23, 66 den Pythagoras mit Anaxagoras und Demokrit unter die rechnet, welche einer politischen Wirksamkeit entsagt haben, um ganz der Wissenschaft zu leben, denn theils fragt es sich, woher er das hatte, theils bekleidete auch Pythagoras selbst keine Staatsämter; noch weniger folgt aus Plato Rep. X, 600, C, dass sich die Pythagoreer einer politischen Wirksamkeit enthielten, wenn gleich ihr Stifter selbst, dieser Stelle zufolge, nicht als Staatsmann, sondern durch persönlichen Umgang wirkte. Der streng aristokratische Charakter der pythagoreïschen Politik erhellt auch aus den Anschuldigungen bei Jambl. 260. Athen. V, 213, f, vgl. Diog. VIII, 46. Tertull. Apologet. c. 46, und aus der ganzen kylonischen Verfolgung. Weiteres unten.

1) Cic. N. D. I, 5, 10. Diog. VIII, 46. Clemens Strom. II, 369, C. Philo qu. in Gen. I, 99. S. 70 Auch. u. a.

2) Schon Aristoxenus b. Diog. VIII, 15 bezeichnet es als einen Grundsatz der Pythagoreer, μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά, und nach Jambl. 31 zählte Aristoteles (wenn J. seine Worte genau wiedergiebt) die S. 265, 2 angeführte Aeusserung über Pythagoras zu den πάνυ ἀποῤῥήτοις der Schule; Spätere (wie Plut. Numa 22, Aristokles b. Eus. pr. ev. XI, 3, 1, der angebliche Lysis b. Jambl. 75 ff. und Diog. VIII, 42, Clemens Strom. V, 574, D, Jamblich V. P. 199. 226 f. 246 f. π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. in Villoison Anecd. II. S. 216, Porph. 58, ein Ungenannter b. Menage z. Diog. VIII, 50 vgl. Plato ep. II, 314, A) wissen viel von der Strenge und Standhaftigkeit, mit welcher die Pythagoreer auch geometrische und andere rein wissenschaftliche Sätze als Ordensgeheimnisse bewahrt, von dem Abscheu und den Strafen der Götter, die jede Verletzung dieses Geheimnisses getroffen haben. Der erste Beweis für das Vorkommen dieser Vorstellung liegt in der S. 243 besprochenen Behauptung des Neanthes über Empedokles und Philolaus, und in der legendenhaften Erzählung desselben Schriftstellers, sowie des (nach Diog. VIII, 72 beträchtlich jüngeren) Hippobotus b. Jambl. 189 ff., wo Myllias und Timycha das äusserste erdulden, letztere sich sogar

verständlich zu machen, sollen sich die Pythagoreer, und schon der Stifter der Schule, jener symbolischen Ausdrucksweise bedient haben, in der die meisten von den Sinnsprüchen gehalten sind, welche uns als pythagoreïsch überliefert werden [1]).

Was nun an diesen Angaben geschichtlich ist, lässt sich im einzelnen nicht mit Sicherheit ausmachen, und nur gewisse | all-

---

(wie Zeno von Elea) die Zunge abbeisst, um dem älteren Dionys den Grund des pythagoreïschen Bohnenverbots nicht zu verrathen. Dagegen fragt es sich, ob die Angabe des Timäus b. Diog. VIII, 54, welche der des Neanthes unverkennbar zu Grunde liegt, Empedokles, und ebenso später Plato, seien wegen λογοκλοπία von dem pythagoreïschen Unterricht ausgeschlossen worden, sich gleichfalls auf die Veröffentlichung einer Geheimlehre, und nicht vielmehr nur darauf bezieht, dass sie die pythagoreïsche Lehre ungehöriger Weise für ihre eigene ausgaben. Grosses Gewicht werden wir übrigens dem Zeugniss eines Schriftstellers, welcher den Empedokles a. a. O. gegen alle chronologische Möglichkeit noch zum persönlichen Schüler des Pythagoras macht, keinenfalls beilegen dürfen.

[1]) Jamblich 104 f. 226 f. Sammlungen und Deutungen pythagoreïscher Symbole werden von Aristoxenus in den πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, Alexander Polyhistor, Anaximander d. j. erwähnt bei Clemens Strom. I, 304. B. Cyrill. c. Jul. IV, 133, D. Jambl. V. P. 101. 145. Theol. Arithm. S. 41. Suidas Ἀναξίμανδρος (vgl. Krische S. 74 f. Mahne De Aristoxeno 94 ff. Brandis I, 498); eine weitere, angeblich altpythagoreïsche, unter dem Namen des Androcydes ist Th. III, b, 88 2. Aufl. besprochen; auch Aristoteles scheint in seinem Werk über die Pythagoreer manche von jenen Symbolen mitgetheilt zu haben (s. Porph. 41. Hieron. c. Ruf. III, 39. T. II, 565 Vall. Diog. VIII, 34), und ausser ihm sind wohl viele (wie der von Athen. X, 452. e erwähnte Demetrius von Byzanz) beiläufig darauf eingegangen. Aus diesen älteren Sammlungen mag das meiste von dem geflossen sein, was von Späteren, wie Plutarch (besonders in den συμποσιακὰ), Stobäus, Athenäus, Diogenes, Porphyr und Jamblich, Hippolytus u. a. Pythagoras und den Pythagoreern derartiges zugeschrieben wird. Diese Sprüche lassen sich aber für die Darstellung der pythagoreïschen Ethik und Religionslehre nur mit grosser Vorsicht benützen, weil theils ihr Sinn vielfach unsicher, theils das ächt pythagoreïsche von dem späteren schwer zu scheiden ist; für die pythagoreïsche Philosophie haben sie keine grosse Bedeutung. Sammlungen derselben finden sich bei Orelli Opusc. Græc. vet. sent. I, 60 f. Mullach Fragm. Philos. I, 504 ff.; eine eingehendere Untersuchung hat ihnen Göttling Ges. Abhandl. I, 278 f. II, 280 f. gewidmet. Der letztere unterscheidet sachgemäss zwischen Akusmata, d. h. Sprüchen ohne bildliche Einkleidung, und Symbolen. In der Deutung der letzteren scheint er mir doch mitunter allzukünstlich zu verfahren, und in Vorschriften, die ihrer ursprünglichen Abzweckung nach rein ritueller Art sind, ohne Noth einen verborgenen Sinn zu suchen.

gemeine Ergebnisse können wir annähernd feststellen. Wir sehen, dass schon zur Zeit des Aristoteles, Aristoxenus und Dicäarchus manche Wundersagen über Pythagoras im Umlauf waren; aber ob er selbst in der Rolle des Wunderthäters auftrat, ist nicht zu bestimmen, und die Art, wie Empedokles und Heraklit von ihm sprechen [1]), macht es wahrscheinlich, dass er noch längere Zeit nach seinem Tode nicht für mehr, als für einen Mann von ungewöhnlichem Wissen gehalten wurde, dem man aber darum keinen übernatürlichen Charakter beizulegen brauchte. Dieses Wissen scheint nun allerdings vorzugsweise religiöser Art gewesen zu sein, und religiösen Zwecken gedient zu haben; Pythagoras erscheint als der Stifter eines religiösen Vereins mit eigenthümlichen Weihen und Gottesdiensten; er mag insofern für einen Seher und Weihepriester gegolten, und sich selbst als solchen gegeben haben; — diess wird theils durch den ganzen Charakter der Pythagorassage, theils durch das Dasein pythagoreïscher Orgien im fünften Jahrhundert durchaus wahrscheinlich; — auch diess macht ihn aber zu keiner so ausserordentlichen Erscheinung, wie die spätere Ueberlieferung voraussetzt, sondern er steht in dieser Beziehung mit einem Epimenides, Onomakritus und andern Männern des sechsten und siebenten Jahrhunderts in Einer Reihe. Weiter scheint es sicher, dass sich der pythagoreïsche Verein vor allen ähnlichen durch seine ethische Richtung auszeichnete; aber die richtige Vorstellung von seinen ethischen Bestrebungen und Einrichtungen werden wir nur dann erhalten, wenn wir dabei mehr der Analogie des sonstigen dorischen Wesens, als den späteren, unzuverlässigen Beschreibungen folgen. Pythagoras hatte ohne Zweifel die Absicht, eine Pflanzschule der Frömmigkeit und der Sittenstrenge, der Mässigkeit, der Tapferkeit, der Ordnung, des Gehorsams gegen Obrigkeit und Gesetz, der Freundestreue, überhaupt aller jener Tugenden zu gründen, die zum griechischen, und insbesondere zum dorischen Begriff eines wackeren Mannes gehörten, und die auch in den pythagoreïschen Sittensprüchen, wie es sich übrigens im einzelnen mit ihrer Aechtheit verhalten mag, überwiegend betont werden. Für diesen Zweck mussten ihm, neben den religiösen Beweggründen,

---

1) S. o. 263, 3. 265, 3 g. E.

die sich aus dem Gedanken an das Walten der Götter, und im besonderen aus der Lehre von der Seelenwanderung ergaben, die | vaterländischen Uebungs- und Bildungsmittel, Musik und Gymnastik, zunächst liegen, und so lässt sich auch nach den sichersten Ueberlieferungen nicht bezweifeln, dass beide in den pythagoreïschen Kreisen mit Eifer betrieben wurden. An beide mochte sich ferner (s. o.) der Gebrauch gewisser Heil- und Geheimmittel anschliessen; und dass hiebei Beschwörung, Gesang und religiöse Musik im wesentlichen jene Rolle spielten, welche die Sage ihnen zuschreibt, ist nach dem ganzen Charakter der ältesten, mit Religion, Zauberei und Musik so eng verschmolzenen Heilkunde ganz wahrscheinlich, während andererseits die Behauptung, die pythagoreïsche Heilkunst habe vorzugsweise in Diätetik bestanden [1], nicht blos durch ihre Verbindung mit der Gymnastik und durch den ganzen Charakter des pythagoreïschen Lebens, sondern auch durch Plato's übereinstimmende Ansicht [2] bestätigt wird [3]. Ebenso ist es glaublich, dass die Pythagoreer die Einrichtung der gemeinsamen Mahle auf ihren Verein übertrugen, mochten dieselben nun täglich oder nur zu gewissen Zeiten stattfinden [4]; was aber Spätere von ihrer Gütergemeinschaft erzählen, ist ganz sicher fabelhaft, und ihre Eigenthümlichkeiten in der Kleidung, den Nahrungsmitteln und der sonstigen Lebensweise müssen wir auf wenige Bestimmungen von untergeordneter Bedeutung zurückführen. Weiter ist der politische Charakter des pythagoreïschen Bundes unläugbar; die Behauptung jedoch [5], dass seine ganze Abzweckung rein politischer Art, und | alles andere diesem Zweck untergeordnet gewesen sei, greift weit über das geschichtlich erweisliche hinaus, und ist weder mit der physikalisch mathematischen Richtung der pythagoreïschen Wissenschaft, noch mit dem Umstand zu vereinigen, dass uns die ältesten Zeugnisse in Pythagoras mehr den Propheten, den kenntnissreichen Mann, den sittlichen Reformator, als den Staatsmann zeigen [1]. Mir scheint die Verbindung des Pythagoreïsmus mit der dorischen Aristokratie nicht der Grund, sondern die Folge seiner ganzen Richtung und Lebensansicht zu sein; und mag auch die Ueberlieferung, welche uns in den pythagoreïschen Vereinen Grossgriechenlands eine politische Verbindung erkennen lässt, in der Hauptsache Glauben verdienen, so vermisse ich doch jeden Beweis dafür, dass sich die religiöse, ethische und wissenschaftliche Eigenthümlichkeit der Pythagoreer aus ihrer politischen Partheistellung, und nicht vielmehr diese aus jener entwickelt habe. Auch die wissenschaftliche Forschung war aber schwerlich die Wurzel des Ganzen, denn aus der Zahlenlehre und der Mathematik, in denen wir auch später noch das unterscheidende der pythagoreïschen Wissenschaft erkennen werden, lässt sich der sittliche, religiöse und politische Charakter der Schule nicht erklären. Das ursprüngliche im Pythagoreïsmus scheint vielmehr das gewesen zu sein, was in den ältesten Aussagen über Pythagoras am stärksten hervortritt, und durch das frühe Dasein pythagoreïscher Orgien festgestellt ist, und worauf sich auch die einzige mit völliger Sicherheit auf Pythagoras selbst zurückzuführende Lehre, die Lehre von der Seelenwanderung, bezieht, das sittlich religiöse Element. Pythagoras wollte zunächst mit Hülfe der Religion eine Reform des sittlichen Lebens bewirken; aber wie sich bei Thales an die ethische Reflexion die erste naturphilosophische Spekulation angeschlossen hatte, so stand auch hier mit den praktischen Bestrebungen jene eigenthümliche Richtung der wissenschaftlichen Weltansicht in Verbindung, welcher

---

[1] Jambl. 163. 264.

[2] Rep. III, 405, C ff. Tim. 88, C ff.

[3] Man vgl. über die Arzneikunde der Pythagoreer und ihrer Zeitgenossen Krische De societ. a Pyth. cond. 40. Forschungen u. s. w. 72 ff.

[4] Wie Krische De societ. u. s. w. 86, gestützt auf die lückenhafte Stelle aus Satyrus b. Diog. VIII, 40, vgl. mit Jambl. 249, vermuthet. Weiteres bei den S. 270, 4 angeführten Schriftstellern, welche aber durchaus die Gütergemeinschaft voraussetzen.

[5] Krische in der mehrerwähnten Schrift, die ihr Ergebniss S. 101 in den Worten zusammenfasst: *Societatis (Pythagoricae) scopus fuit mere politicus, ut lapsam optimatium potestatem non modo in pristinum restitueret, sed firmaret amplificaretque: cum summo hoc scopo duo conjuncti fuerunt, moralis alter, alter ad literas spectans. Discipulos suos bonos probosque homines reddere voluit Pythagoras et ut civitatem moderantes potestate sua non abuterentur ad plebem op-*

---

primendam, et ut plebs, intelligens suis commodis consuli, conditione sua contenta esset. Quoniam vero bonum sapiensque moderamen (non) nisi a prudente literisque exculto viro exspectari licet, philosophiae studium necessarium duxit Samius iis, qui ad civitatis clavum tenendum se accingerent.

[1] M. s. was S. 275, 8 angeführt wurde.

der Pythagoreïsmus seine Stelle in der Geschichte der Philosophie zu verdanken hat. Nur in ihren religiösen Gebräuchen werden wir auch jene vielbesprochenen Bundesgeheimnisse der Pythagoreer zu suchen haben, und nur auf diese kann sich der Gegensatz von Esoterikern und Exoterikern beziehen, welcher sich aus der herkömmlichen Unterscheidung grösserer und kleinerer, vollendender und vorbereitender Weihen ergab; dass dagegen philosophische Lehren oder gar mathematische Sätze, abgesehen von ihrer etwaigen symbolisch religiösen Bedeutung, geheim gehalten worden wären, ist höchst unwahrscheinlich 1); Philolaus wenigstens und die übrigen, denen Plato und Aristoteles ihre Kenntniss der pythagoreïschen Lehre verdankten, können von einer derartigen Verpflichtung nichts gewusst haben 2).

Für den äusseren Bestand des pythagoreïschen Vereins und für einen grossen Theil seiner Mitglieder wurde seine politische Richtung verhängnissvoll. Die demokratische Bewegung gegen die herkömmlichen aristokratischen Einrichtungen, welche mit der Zeit die meisten griechischen Staaten ergriff, kam in den volkreichen und unabhängigen italischen Pflanzstädten mit ihrer gemischten Bevölkerung, von ehrgeizigen Volksführern genährt, früher und furchtbarer als anderswo zum Ausbruch; und da die pythagoreïschen Synedrien der Mittelpunkt der aristokratischen Parthei waren, so wurden sie der nächste Gegenstand einer Verfolgung, die mit solcher Wuth in ganz Unteritalien tobte, dass die Versammlungshäuser der Pythagoreer aller Orten verbrannt, sie selbst ermordet oder vertrieben, die aristokratischen Verfassungen umgestürzt wurden, bis am Ende unter Vermittlung der Achäer ein Vergleich zu Stande kam, durch welchen dem Ueberrest der Vertriebenen die Rückkehr in ihre Heimath möglich gemacht wurde 3). Ueber die | Zeit und die näheren Umstände

---

1) So auch Ritter pyth. Phil. 52 f. u. a.

2) Denn was bei Porph. 58. Jambl. 253. 199 unter Voraussetzung derselben zu ihrer Entschuldigung gesagt wird, trägt den Stempel späterer Erfindung an der Stirne. Vgl. auch Diog. VIII, 55 (oben S. 243, 1).

3) So viel ergiebt sich nicht blos aus den gleich zu erwähnenden ausführlicheren Erzählungen, die in dem obigen übereinstimmen, sondern dasselbe berichtet auch Polyb II, 39, wenn er hier, leider nur beiläufig und ohne Zeitangabe, sagt: καθ' οὓς γὰρ καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις κατὰ τὴν

dieser Verfolgung lauten jedoch die Berichte sehr verschieden. Einerseits soll Pythagoras selbst darin umgekommen sein, andererseits wird von Pythagoreern des fünften und vierten Jahrhunderts erzählt, dass sie der Verfolgung entronnen seien; und wenn weit die meisten Kroton als den Ort nennen, wo der erste entscheidende Angriff erfolgte, und Metapont als den, wo Pythagoras starb, so finden sich doch in den Nebenumständen so abweichende Angaben, dass eine durchgängige Vereinigung der Berichte unmöglich ist [1]. Das wahrscheinlichste ist, | dass der

---

μεγάλην Ἑλλάδα τότε προςαγορευομένην ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων, μετὰ ταῦτα δὲ γινομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς περὶ τὰς πολιτείας, ὅπερ εἰκὸς, ὡς ἂν τῶν πρώτων ἀνδρῶν ἐξ ἑκάστης πόλεως οὕτω παραλόγως διαφθαρέντων, συνέβη τὰς κατ᾽ ἐκείνους τοὺς τόπους Ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ στάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς. Hierauf die Angabe, dass die Achäer einen Vergleich und ein Bündniss zwischen Kroton, Sybaris und Kaulonia vermittelt, und dabei die Einführung ihrer Verfassung in diesen Städten bewirkt haben.

[1] Die verschiedenen Berichte stellen sich so: 1) Plut. Stoic. rep. 37, 3. S. 1051. Athenag. Supplic. c. 31. Hippolyt. Refut. I, 2 g. E. Arnob. adv. gent. I, 40. Schol. in Plat. S. 420 Bekk. und eine Angabe b. Tzetz. Chil. XI, 80 ff. behaupten, Pyth. sei von den Krotoniaten lebendig verbrannt worden, Hippolytus bemerkt aber zugleich, Archippus, Lysis und Zamolxis seien dem Brand entronnen, und Plutarch's Worte scheinen die Möglichkeit offen zu lassen, dass er an einen blossen Verbrennungsversuch gedacht hätte. 2) Dieser Angabe steht die des Diog. VIII, 39 am nächsten, Pyth. sei mit den Seinigen in Milo's Hause gewesen, als die Gegner Feuer anlegten, er sei zwar entronnen, aber auf der Flucht eingeholt und getödtet worden, auch seine meisten Freunde, ihrer 40, seien umgekommen, nur wenige, worunter Archippus und Lysis, haben sich gerettet. 3) Andere wollten nach Porph. 57. Tzetz. a. a. O. wissen, dass Pyth. selbst bei dem Ueberfall in Kroton nach Metapont entkommen sei, indem seine Schüler mit ihren Leibern eine Brücke durch's Feuer für ihn bildeten, und alle, ausser Lysis und Archippus, umkamen, dass er aber dort, wie es bei Porph. heisst, aus Lebensüberdruss sich selbst ausgehungert habe, oder, nach Tzetzes, aus Mangel verhungert sei. 4) Nach Dicäarch b. Porph. 56 f. Diog. VIII, 40 war Pyth. bei dem Angriff auf die 40 Versammelten zwar in der Stadt, aber nicht in dem Hause, er flüchtete sich zu den Lokrern, von ihnen nicht aufgenommen nach Tarent, hier gleichfalls verfolgt nach Metapont, wo er nach 40tägiger Aushungerung (ἀσιτήσαντα sagt Diog., ἐν σπάνει τῶν ἀναγκαίων διαμείναντα Porph., daher wohl die Darstellung bei Tzetzes) starb. Derselben Darstellung folgt Themist. Orat. XXIII, S. 285, b; ebendaher scheint auch der Bericht Justin's Hist. XX, 4 zu stammen, der im übrigen einstimmig 60 Pythathagoreer umkommen, die übrigen verbannt werden lässt; auch nach Dicäarch waren aber nicht blos die 40 getödtet worden. Als Urheber der Verfolgung

offene Ausbruch der Unruhen erst in die Zeit nach dem Tode des Pythagoras fällt, wenn auch eine Opposition gegen ihn | und

---

scheint Dicäarch, wie die meisten, Kylon ausdrücklich genannt zu haben. (Auf einen Aufenthalt des Pyth. in Tarent bezieht sich möglicherweise, doch nicht nothwendig, auch Claudian. De consul. Fl. Mall. Theod. XVII, 157: *At non Pythagorae monitus annique silentes famosum Oebalii luxum pressere Tarenti.* Wenn aber Röth II, a, 962 aus dem *Oebalium Tarentum* einen „Tarentiner Oebalius“ macht, dessen üppigem Leben Pyth. damals vergeblich zu steuern versucht habe, so ist diess wirklich noch grossartiger, als die Entdeckung über die Karte Europa's, welche der Philosoph gleichfalls in Tarent ausgearbeitet haben soll; s. o. 273, 2 Schl.) 5) Nach den sich ergänzenden Angaben des Neanthes b. Porph. 55, des Satyrus und Herakleides b. Diog. VIII, 40, des Nikomachus b. Jambl. 251, wäre Pyth. zur Zeit des kylonischen Ueberfalls gar nicht in Kroton, sondern in Delos bei Pherecydes gewesen, um ihn zu pflegen und zu bestatten; als er bei seiner Rückkehr die Seinigen, mit Ausnahme des Archippus und Lysis, in Milo's Hause verbrannt oder erschlagen fand, begab er sich nach Metapont, wo er sich (wie Herakl. b. Diog. sagt) aushungerte. 6) Aristoxenus b. Jambl. 248 ff. erzählt, Kylon, ein gewaltthätiger und herrschsüchtiger Mensch, habe noch in der letzten Zeit des Pyth., aus Erbitterung darüber, dass ihm dieser die Aufnahme in seinen Verein versagt hatte, einen heftigen Kampf mit Pyth. und den Pythagoreern begonnen. In Folge davon sei Pyth. selbst nach Metapont ausgewandert, wo er gestorben sein solle, der Kampf habe aber fortgedauert, und nachdem sich die Pythagoreer noch längere Zeit an der Spitze der Staaten erhalten hatten, seien sie zuletzt in Kroton bei einer politischen Berathung im Hause Milo's überfallen worden, und sämmtlich, bis auf die zwei Tarentiner Archippus und Lysis, im Feuer umgekommen. Jener habe sich in seine Heimath, dieser nach Theben begeben, die übrigen Pythagoreer, mit Ausnahme des Archytas, haben Italien verlassen, und in Rhegium zusammengelebt, bis die Schule bei fortwährender Verschlimmerung der politischen Zustände allmählich ausgestorben sei. Den gleichen Bericht hat Diodor Fragm. S. 556 vor sich, wie aus der Vergleichung mit Jamblich 248. 250 erhellt; ähnlich lässt Apollonius Mirab. c. 6 Pythagoras vor dem Aufstand, den er weissagte, nach Metapont flüchten; auch die Angaben bei Cic. Fin. V, 2, dass in Metapont der Sitz des Pythagoras und die Stätte seines Todes gezeigt wurde, bei Valer. Max. VIII, 7, ext. 2, dass ganz Metapont der Bestattung des Philosophen mit der tiefsten Verehrung angewohnt habe, bei Aristid. Quint. de Mus. III, 116 Meib., dass Pyth. vor seinem Tode den Seinigen die Uebung des Monochords empfohlen habe, passen zu dieser Darstellung am besten, da sie sämmtlich voraussetzen, der Philosoph sei bis zu seinem Ende persönlich nicht gefährdet worden; und wenn Plut. gen. Socr. 13, S. 583 der Austreibung der Pythagoreer aus verschiedenen Städten und der Verbrennung des Versammlungshauses in Metapont erwähnt, bei der sich nur Philolaus und Lysis gerettet haben, so ist zwar hier Metapont für Kroton und Philolaus für Archippus gesetzt, dass aber Pyth. selbst nicht genannt, und die ganze Verseine Freunde schon bei seinen Lebzeiten sich geregt, und seine Uebersiedlung nach Metapont veranlasst haben mag; dass ferner die Partheikämpfe mit den Pythagoreern in den grossgriechischen Städten zu verschiedenen Zeiten sich wiederholt haben [1]), und dass sich die grosse Abweichung der Angaben theilweise aus der Erinnerung an solche ursprünglich verschiedene Vorfälle erklärt; dass die Verbrennung versammelter Pythagoreer in Kroton und der allgemeine Angriff auf die pythagoreïsche Parthei nicht vor der Mitte des fünften Jahrhunderts erfolgte; dass endlich Pythagoras die letzte Zeit seines Lebens unangefochten in Metapont zugebracht hat [2]). |

---

folgung in die Zeit nach seinem Tode verlegt ist, stimmt mit den Angaben des Aristoxenus überein. Ebenso nennt Olympiodor in Phæd. S. 8 f. nur die Pythagoreer, nicht Pythagoras, als verbrannt; gerettet hätten sich nach ihm nur Philolaus und Hipparchus (Archippus). Aristoxenus' Darstellung steht 7) auch die des Apollonius b. Jambl. 254 ff. nahe, der ausführlich berichtet: die pythagoreïsche Aristokratie habe sehr bald Unzufriedenheit erregt; nach der Zerstörung von Sybaris und dem Tode des Pythagoras (nicht seinem blossen Wegzug: es heisst ja: ἐπεὶ δὲ ἐτελεύτησεν, und darnach ist auch das vorangehende ἐπεδήμει und ἀπῆλθε zu erklären) sei diese Unzufriedenheit, durch Kylon und andere Mitglieder der edeln Geschlechter, welche nicht zum Bunde gehörten, aufgestachelt, über der Vertheilung der eroberten Ländereien in offene Partheiung ausgebrochen, die Pythagoreer seien bei einer Versammlung auseinandergejagt, dann im Gefecht besiegt worden und nach verderblichen Unruhen sei von den bestochenen Schiedsrichtern aus drei Nachbarstädten die ganze pythagoreïsche Parthei vertrieben, eine Ländertheilung und ein Schuldenerlass vorgenommen worden; erst nach Jahren haben die Achäer eine Rückkehr der Verbannten vermittelt, von denen etwa 60 zurückgekommen seien, auch diese seien aber in einem unglücklichen Treffen gegen die Thurier gefallen. 8) Von allen sonstigen Angaben abweichend sagt endlich Hermippus b. Diog. VIII, 40 vgl. Schol. in Plat. a. a. O., Pythagoras sei mit seinen Freunden, an der Spitze der Agrigentiner gegen die Syrakusaner kämpfend, auf der Flucht erschlagen, die übrigen, ihrer 35, in Tarent verbrannt worden.

[1] Wie nach Böckh Philol. 10 jetzt allgemein angenommen wird.

[2] Die obigen Annahmen stützen sich im wesentlichen auf folgende Gründe. Erstens behaupten weit die meisten und besten Zeugen, dass Pythagoras in Metapont gestorben sei (vgl. auch Jambl. 248); aber auch diejenigen, welche die Verbrennung des krotonischen Versammlungshauses noch zu seinen Lebzeiten erfolgen lassen, erzählen grösstentheils ausdrücklich, wie es kam, dass er selbst dieser Gefahr entrann. Sieht man nun auch bei den letzteren schon aus dem Widerspruch ihrer Angaben, dass ihnen hierüber keine allgemein angenommene Ueberlieferung vorlag, so muss ihnen doch die Voraus-

Erst nach der Zersprengung der italischen Vereine und in Folge derselben wurde die pythagoreïsche Philosophie im eigent-

---

setzung selbst, dass sich Pyth. nach Metapont geflüchtet habe, nur um so fester gestanden sein, wenn sie auch die unwahrscheinlichsten Auswege nicht scheuten, um sie mit ihren sonstigen Annahmen in Einklang zu bringen. Wenn daher andere den Philosophen in Kroton oder Sicilien umkommen lassen, so ist hier ohne Zweifel, wie diess gerade bei Pythagoras so oft vorkommt, das, was nur von seiner Schule oder einem Theil seiner Schule gilt, auf seine Person übertragen. Zweitens: die Veranlassung zu Pythagoras' Uebersiedlung nach Metapont kann nicht in dem mordbrennerischen Angriff auf die krotoniatische Versammlung gelegen haben, vielmehr muss dieser viele Jahre nach seinem Tod erfolgt sein. Denn einmal sagen diess Aristoxenus und Apollonius ausdrücklich. Aristoxenus aber ist derjenige von unsern Berichterstattern, von dem wir am ehesten erwarten können, dass er die Ueberlieferung der pythagoreïschen Schule seiner Zeit wiedergebe, und auch Apollonius scheint gute ältere Quellen benützt, und aus ihnen die Grundzüge seiner Erzählung genommen zu haben; ihre weitere Ausmalung freilich, und namentlich die Reden, welche Jamblich aus ihm berichtet, sind für sein eigenes Werk zu halten, und wenn er sich S. 262 auf τὰ τῶν κρωτωνιατῶν ὑπομνήματα beruft, so gehört Röth'sche Kritik dazu, um in diesem Ausdruck, der auf jede beliebige Darstellung eines Krotoniaten gehen kann, „offenbar Aufzeichnungen von Zeitgenossen selber" (Röth II, a, 944) angezeigt zu sehen. Sodann behaupten die verschiedenen Berichte mit seltener Einstimmigkeit, nur Archippus und Lysis seien dem Blutbad entronnen, und diese Angabe wird selbst von solchen festgehalten, welche den Angriff in die Zeit des Pythagoras hinaufrücken, sie muss also jedenfalls auf einer alten und allgemeinen Ueberlieferung beruhen. Lysis war aber in seinem höheren Alter Lehrer des Epaminondas (Aristox. b. Jambl. 250. Diodor a. a. O. Neanthes b. Porph. 55. Diog. VIII, 7. Plut. gen. Socr. 13. Dio Chrysost. or. 49, S. 248 R. Corn. Nepos Epam. c. 1), und die Geburt des Epaminondas werden wir keinenfalls vor 418—420 v. Chr. setzen dürfen: nicht allein weil er 362 bei Mantinea noch rüstig mitkämpft, sondern auch weil Plut. De lat. viv. 4, 5. S. 1129 sein vierzigstes Jahr als den Zeitpunkt nennt, mit dem seine Bedeutung beginne, dieser Zeitpunkt aber (auch nach v. Pelop. c. 5, Schl. c. 12. De gen. Socr. 3, S. 576) nicht früher, als 378 v. Chr. (die Befreiung Thebens), gedacht sein kann. Wäre daher Lysis auch 50 Jahre älter gewesen, als sein Schüler, so kämen wir für seine Geburt doch erst in die Jahre 468—470 v. Chr., und der Vorfall in Kroton könnte sich selbst in diesem Fall kaum vor 450 zugetragen haben: wahrscheinlicher ist aber, dass der Altersunterschied zwischen Lysis und Epaminondas nicht so gross war (nach Plut. gen. Socr. 8. 13 wäre Lysis nicht lange vor der Befreiung Thebens gestorben), dass mithin der Vorfall in Kroton bis gegen 440 v. Chr. oder noch weiter herabzurücken ist. Auf diese spätere Zeit führt auch die Angabe des Apollonius, dass noch ein Theil der aus Kroton vertriebenen Pythagoreer nach dem durch die Achäer gestifteten Vergleich zurückgekehrt sei; denn da nach Polyb a. a. O. die Angriffe des lichen | Griechenland weiteren Kreisen bekannt, wenn auch die pythagoreïschen Orgien allerdings schon früher Eingang gefun-

---

älteren Dionys den drei italischen Städten (Kroton, Sybaris und Kaulonia) zur Befestigung und Bewährung der neuen, von den Achäern veranlassten Einrichtungen keine Zeit liessen, so kann die achäische Vermittlung keinenfalls viel früher fallen, als das Ende des peloponnesischen Kriegs; dass aber die Unruhen selbst, zu denen die Verbrennung der pythagoreïschen Versammlungshäuser das Zeichen gab, von dem Einschreiten der Achäer nicht allzuweit entfernt waren, scheint auch Polyb anzunehmen. Dem steht nicht im Wege, dass die Versammlung der Pythagoreer, die in Kroton verbrannt wurden, allgemein in das Haus Milo's verlegt wird, und dass die Urheber dieser That auch von Aristoxenus Kyloneer genannt werden, denn das Haus Milo's kann auch nach dem Tode dieses Mannes der Versammlungsort der Pythagoreer geblieben sein, wie der Garten Plato's der Akademiker, und „Kyloneer“ scheint ebenso, wie „Pythagoreer“, ein Partheiname gewesen zu sein, der das Partheihaupt, von dem er entlehnt war, überlebte; m. s. Aristox. a. a. O. 249. Drittens: nichtsdestoweniger ist es wahrscheinlich, dass noch vor dem Tode des Pythagoras in Kroton durch Kylon eine Gegenparthei gegen die Pythagoreer gebildet wurde, welche hauptsächlich durch den siegreichen Kampf gegen die sybaritische Uebermacht und durch die Vertheilung der Beute verstärkt worden sein mag, und dass diese Gährung Pythagoras zur Uebersiedlung nach Metapont bestimmte; denn diess geben auch Aristoxenus und Apollonius zu, wiewohl jener die Verbrennung des milonischen Hauses erst unbestimmte Zeit nach dem Tode des Philosophen erfolgen lässt, und dieser aus der Zeit Kylon's statt der Verbrennung einen andern Vorfall erzählt, und auch Aristoteles (b. Diog. II, 46 vgl. VIII, 49) hatte der sprichwörtlich gewordenen Feindschaft des Kylon gegen Pythagoras beiläufig erwähnt. Nur können diese früheren Kämpfe den Sturz des Pythagoreïsmus in Unteritalien noch nicht bewirkt haben, dieser kann vielmehr, auch nach Polyb, erst in der Zeit durchgesetzt worden sein, als die Verbrennung des Versammlungshauses in Kroton ähnliche Vorfälle in andern Orten veranlasste, und ein allgemeiner Sturm gegen die Pythagoreer losbrach. Wenn daher Aristoxenus sagt, die Pythagoreer haben die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in den grossgriechischen Städten noch geraume Zeit nach dem ersten Angriff in ihren Händen behalten, so hat diese Angabe alles für sich. — War aber die erste Volksbewegung gegen die Pythagoreer auf Kroton beschränkt, und haben sie sich auch hier schliesslich behauptet, so ist es — viertens — nicht wahrscheinlich, dass Pyth., im Widerspruch mit den Grundsätzen der Schule, sich selbst ausgehungert hat, oder dass er gar aus Mangel verhungert ist, es scheint vielmehr, die Ueberlieferung habe über die näheren Umstände seines Todes schon zur Zeit des Aristoteles nichts bestimmtes gewusst, und diese Lücke sei in der Folge durch willkührliche Annahmen ausgefüllt worden, so dass auch hier Aristoxenus am meisten Glauben verdient, wenn er sich auf die Angabe beschränkt: κἀκεῖ λέγεται καταστρέψαι τὸν βίον.

den [1]), und einzelne wohl auch den philosophischen Lehren der Schule ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten [2]); wenigstens hören wir jetzt erst von pythagoreïschen Schriften [3]) und von Pythagoreern, die ausserhalb Italiens wohnten. Der erste derselben, den wir kennen, ist **Philolaus** [4]). Von diesem wissen wir, dass er ein Zeitgenosse des Sokrates und Demokrit, wahrscheinlich älter, als beide, war, dass er in den letzten Jahrzehenden des fünften Jahrhunderts sich in Theben aufhielt [5]), und dass er die erste Darstellung der pythagoreïschen Lehre verfasste [6]). Ungefähr gleichzeitig mit Philolaus muss **Lysis** nach

---

1) S. o. S. 272, 1.

2) M. s. die S. 263, 3 angeführte Aeusserung Heraklit's, und die Behauptungen des Thrasyllus, Glaukus und Apollodor b. Diog. IX, 38, dass Demokrit den Philolaus kennen gelernt, von Pythagoras in einer gleichnamigen Schrift mit Bewunderung gesprochen und überhaupt die pythagoreïsche Lehre fleissig benützt habe. Demokrit war aber freilich ohne Zweifel jünger als Philolaus, und von Heraklit ist es unsicher, ob und wie weit er Pythagoras als Philosophen gekannt hat; seine Worte scheinen eher auf den religiösen Sektenstifter hinzudeuten, wenn Pythagoras κακοτεχνίη vorgeworfen wird, und mit den συγγραφαὶ, aus denen er seine falsche Weisheit gewonnen haben soll, können recht wohl die alten mythologischen Dichtungen gemeint sein, auf die Heraklit auch sonst so übel zu sprechen ist. Die Aeusserung über Pythagoras und seine Polymathie stand vielleicht in demselben Zusammenhang wie die Polemik gegen die alten Dichter.

3) S. o. S. 241.

3) Denn Archippus, den Hieron. c. Ruf. III, 469 Mart. (T. II, 565 Vall.) mit Lysis in Theben lehren lässt, wäre als Altersgenosse des Lysis wohl etwas jünger; indessen scheint diese Angabe nur daraus entstanden zu sein, dass Archippus sonst mit Lysis zusammengenannt wird, alle übrigen Zeugen stimmen darin überein, dass er nach dem Brand in Kroton nach Tarent zurückkehrte, und Lysis allein nach Theben gieng. M. s. die Stellen, welche S. 282, 1 angeführt wurden.

5) Plato Phädo 61, D. Diog. a. a. O. Als Vaterstadt des Philol. nennt Diog. VIII, 84 Kroton, alle andern Tarent. M. s. hierüber Böckh Philol. S. 5 ff., wo auch die irrigen Behauptungen, dass er mit Lysis dem Brand in Kroton entronnen sei (Plut. gen. Socr. 13 s. o. S. 283 u.), dass er Lehrer Plato's (Diog. III, 6) und persönlicher Schüler des Pythagoras (Jambl. V. P. 104) gewesen sei, nebst andern ähnlichen Angaben widerlegt werden. Nach Diog. VIII, 84 wäre Phil. in Kroton, des Strebens nach Tyrannei verdächtigt, getödtet worden. Er müsste also wieder nach Italien zurückgekehrt, und in die letzten Partheikämpfe gegen die Pythagoreer verwickelt worden sein.

6) Vgl. S. 241, 2. 243 f. und Böckh Philol. S. 18 ff., der aber die Behauptung, dass die philolaische Schrift erst durch Plato bekannt geworden sei, mit Recht

Theben gekommen sein, wo er wohl bis in's zweite Jahrzehend des vierten Jahrhunderts gelebt hat [1]; und in die gleiche Zeit setzt Plato [2] den Lokrer Timäus, von dem wir aber nicht sicher sind, ob er überhaupt eine geschichtliche Persönlichkeit ist. Als ein Schüler des Philolaus wird Eurytus [3] bezeichnet, ein Tarentiner oder Krotoniate, von dem man aber gleichfalls vermuthen muss, dass er einen Theil seines Lebens ausserhalb Italiens zugebracht habe, da seine Schüler, so weit sie uns bekannt sind, dem eigentlichen Griechenland angehören [4]. Diese Schüler des Eurytus nennt Aristoxenus die letzten Pythagoreer, mit denen die Schule erloschen sei [5]. Dieselbe muss demnach als

---

bestreitet; Preller (Allg. Encykl. III. Sect. Bd. XXIII, 371) wenigstens macht mir das Gegentheil nicht wahrscheinlich. Aus der Untersuchung von Böckh S. 24 ff. ergiebt sich, dass die Schrift den Titel περὶ φύσεως führte, dass sie in drei Bücher getheilt war, und dasselbe Werk ist, welchem Proklus den mystischen Namen Βάκχαι giebt.

1) S. o. S. 285 und über seine angeblichen Schriften S. 250. Weiter ist über ihn Jambl. 185 zu vergleichen.

2) Im Timäus und Kritias; vgl. besonders Tim. 20, A.

3) Schüler des Philolaus nennt ihn Jambl. 139. 148. Derselbe bezeichnet als seine Vaterstadt §. 148 Kroton, 267 dagegen, mit Diog. VIII, 46. Apul. Dogm. Plat. Anf., Tarent. §. 266 führt ihn Jamblich zusammen mit einem gewissen Theorides in Metapont auf, die Angabe steht aber in sehr unsicherem Zusammenhang. Diog. III, 6. Apul. a. a. O. nennen ihn unter den italischen Lehrern Plato's. Einige Behauptungen von ihm werden später erwähnt werden; die Fragmente bei Stob. Ekl. I, 210 und Clem. Strom. V, 559, D gehören nicht ihm, sondern einem angeblichen Eurysus, sind aber ohne Zweifel unächt.

4) Wir wissen jedoch von ihnen nicht viel mehr, als was Diog. VIII, 46 (vgl. Jambl. V. P. 251) sagt: τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε, Ξενόφιλός θ' ὁ Χαλκιδεὺς ἀπὸ Θρᾴκης καὶ Φάντων ὁ Φλιάσιος καὶ Ἐχεκράτης καὶ Διοκλῆς καὶ Πολύμναστος, Φλιάσιοι καὶ αὐτοί. ἦσαν δ' ἀκροαταὶ Φιλολάου καὶ Εὐρύτου τῶν Ταραντίνων. Von Xenophilus berichten Plin. H. n. VII, 50, 168. Valer. Max. VIII, 13, 3. Lucian Macrob. 18, er sei in voller Gesundheit 105 Jahre alt geworden; die beiden letzteren berufen sich dafür auf Aristoxenus; Plin. und Ps.-Lucian nennen Xenophilus „den Musiker"; nach dem letztgenannten lebte er in Athen. Echekrates ist der im platonischen Phädo und dem 9ten platon. Brief genannte; Cic. Fin. V, 29, 87 nennt ihn irrthümlich einen Lokrer. Vgl. Steinhart Plato's WW. IV, 558.

5) S. vor Anm. und Jambl. a. a. O.: ἐφύλαξαν μὲν οὖν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα, καίτοι ἐκλειπούσης τῆς αἱρέσεως ἕως ἐντελῶς ἠφανίσθησαν. ταῦτα μὲν οὖν Ἀριστόξενος διηγεῖται. Diodor XV. 76: Die letzten pythagoreïschen Philosophen haben um Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) gelebt.

solche in dem eigentlichen Griechenland bald nach der Mitte des vierten Jahrhunderts ausgestorben sein, | wenn auch die bakchisch-pythagoreïschen Orgien fortdauerten [1], und einem Diodor von Aspendus [2]) Anlass gaben, seinen Cynismus für pythagoreïsche Philosophie auszugeben.

Auch in Italien war die pythagoreïsche Schule durch den Schlag, der ihr politisches Uebergewicht brach, nicht vernichtet. Erstreckte sich auch die Verfolgung (s. o.) über die Mehrzahl der griechischen Pflanzstädte, so nahmen doch schwerlich alle daran Theil, und in einzelnen derselben scheinen sich pythagoreïsche Lehrer auch noch vor der Wiederherstellung des Friedens erhalten zu haben. Wenn wenigstens der Aufenthalt des Philolaus in Heraklea [3]) geschichtlich ist, so fällt er wahrscheinlich vor diesen Zeitpunkt. In derselben Stadt soll der Tarentiner Klinias gelebt haben [4]), welcher der Zeit nach dem Philolaus wohl jedenfalls nahe steht [5]); über seine philosophische Bedeutung können wir freilich nicht urtheilen, da uns von ihm zwar manche Beweise eines edeln, reinen und milden Charakters [1]), aber nur wenige philosophische Sätze berichtet werden, deren Aechtheit überdiess keineswegs gesichert ist [2]). In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts kam der Pythagoreïsmus in Grossgriechenland durch Archytas [3]) sogar zu neuer politischer Bedeutung. Indessen ist uns auch von seinen wissenschaftlichen Ansichten zu wenig sicheres bekannt, als dass wir bestimmen könnten, inwieweit mit dieser Nachblüthe der Schule ein philosophischer Aufschwung verbunden war. Bald nach ihm scheint die pythagoreïsche Philosophie auch in Italien erloschen zu sein, oder höchstens in einzelnen Nachzüglern sich erhalten zu haben. Aristoxenus wenigstens spricht von ihr ganz allgemein wie von einer untergegangenen Erscheinung [4]), und auch aus sonstigen Quellen wissen wir nichts von einer längeren Fortdauer der

---

[1] Wie diess tiefer unten (Th. III, b, 65 f. 2. Aufl.) näher nachgewiesen werden wird.

[2] Dieser Diodor, aus der pamphylischen Stadt Aspendus stammend, wird von Sosikrates b. Diog. VI, 13 als Urheber der cynischen Kleidung, oder wie Athen. IV, 163 f. richtiger sagt, als derjenige bezeichnet, welcher zuerst unter den Pythagoreern die cynische Tracht angenommen habe; hiemit stimmt auch Timäus b. Athen. a. a. O. überein. Jambl. 266 nennt ihn einen Schüler des Pythagoreers Aresas, diess ist aber offenbar falsch, denn Aresas soll der kylonischen Verfolgung entronnen sein, Diodor aber muss nach Athenäus um 300 gelebt haben. Der gleichen Zeit scheint jener Lyko anzugehören, welchen Diog. V, 69 Πυθαγορικός nennt, und von dessen Ausfällen gegen Aristoteles Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 2, 4 f. berichtet. Der letztere sagt von ihm: Λύκωνος τοῦ λέγοντος εἶναι Πυθαγορικὸν ἑαυτόν, und rechnet ihn unter diejenigen Gegner des Aristoteles, welche demselben gleichzeitig oder nur wenig jünger waren. Derselbe ist es wohl, welcher in dem Verzeichniss bei Jambl. 267 ein Tarentiner heisst.

[3] Jambl. 266, wo schon nach dem Zusammenhang nur das italische Heraklea gemeint sein kann, welches Ol. 86, 4 von Tarent und Thurii aus gegründet wurde.

[4] Jambl. 266 f.

[5] Wie diess auch die apokryphische Erzählung b. Diog. IX, 40 voraussetzt, dass er und Amyklas Plato von der Verbrennung der demokritischen Schriften abgehalten haben.

---

[1]) Jambl. V. P. 239 vgl. 127. 198. Athen. XIII, 623, f. nach Chamäleon. Aelian V. H. XIV, 23. Basil. De leg. Graec. libr. Opp. II. 179, d. (Serm. XIII, Opp. III, 549, c.)

[2]) Die zwei Fragmente moralischen Inhalts bei Stob. Floril. I, 65 f. sind schon nach der Ausdrucksweise entschieden unächt, ebenso ohne Zweifel die Aeusserung über das Eins, welche Syrian z. Metaph. XIV, Schol. ed. Brand. (1837) S. 326 unt. mittheilt; ein kleines Bruchstück bei Jambl. Theol. Arithm. 19 trägt zwar keine entschiedenen Zeichen der Unächtheit, hat aber auch keine Bürgschaft seiner Aechtheit; wie es sich endlich mit dem Wort bei Plut. qu. conv. III, 6, 3 verhält, ist ziemlich gleichgültig.

[3]) Was wir über sein Leben wissen, beschränkt sich auf wenige Nachrichten. In Tarent geboren (Diog. VIII, 79 u. a.), ein Zeitgenosse Plato's und des jüngeren Dionys (Aristox. b. Athen. XII, 545, a. Diog. a. a. O. Plato ep. VII, 338, C u. a.), angeblich auch Plato's Lehrer (Cic. Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Sen. 12, 41 u. v. a.), nach anderer, ebenso unglaubwürdiger Angabe (s. o. S. 248, 4) sein Schüler, war er gleich gross als Staatsmann (Strabo VI, 3, 4. S. 280: προέστη τῆς πόλεως πολὺν χρόνον. Athen. a. a. O. Plut. praec. ger. reip. 28, 5. S. 821. Ael. V. H. III, 17, Demosth. Amator. s. o. S. 248, 4), wie als Feldherr (Aristox. b. Diog. VIII, 79. 82. s. o. 249, 2. Aelian V. H. VII, 14), ausgezeichnet in der Mathematik, der Mechanik und der Harmonik (Diog. VIII, 83. Horat. Carm. I, 28, Anf. Ptolem. Harm. I, 13. Porph. in Ptol. Harm. S. 313 m. Prokl. in Eucl. 19 m. (nach Eudemus). Apul. Apol. S. 456. Athen. IV, 184, e) von edlem, maasshaltendem Charakter (Cic. Tusc. IV, 36, 78. Dasselbe Plut. educ. puer. 14, S. 10. De s. num. vind. 5, S. 551; anderes bei Athen. XII, 519, b. Ael. XII. 15. XIV, 19. Diog. 79). Sein Tod im Meer ist aus Horaz bekannt. über seine Schriften s. o. S. 247 f. und Th. III, b, 88 ff. 2. Aufl.

[4]) S. o. S. 288, 4. 5.

Schule [1]), wiewohl sich übrigens die Kunde von ihrer Lehre nicht blos bei den griechischen Gelehrten erhielt [2]). |

Ausser den bisher besprochenen werden uns noch von vielen Pythagoreern in dem verworrenen, kritiklos zusammengelesenen Verzeichniss JAMBLICH'S [3]) und anderwärts die Namen überliefert. Aber manche von diesen Namen gehören offenbar nicht unter die Pythagoreer, andere rühren vielleicht nur von späteren Fälschern her, und alle sind für uns werthlos, da wir nichts genaueres über sie wissen. Nur auf einige Männer, die mit der pythagoreïschen Schule in Zusammenhang stehen, ohne ihr doch eigentlich anzugehören, müssen wir tiefer unten noch zurückkommen.

3. Die pythagoreïsche Philosophie. Die Grundbegriffe derselben, die Zahl und ihre Elemente.

Für die richtige Auffassung der pythagoreïschen Philosophie ist es von der grössten Wichtigkeit, dass wir in den Lehren und Einrichtungen der Pythagoreer das philosophische im engeren Sinn von dem unterscheiden, was aus anderweitigen Quellen und Beweggründen entsprungen ist. Die Pythagoreer sind zunächst nicht ein wissenschaftlicher, sondern ein sittlich-religiöser und politischer Verein [4]); und wenn auch in diesem Verein schon frühe, und wahrscheinlich schon durch seinen Stifter, eine bestimmte

---

[1] Denn der Tarentiner Nearchus, auf den Cato bei CIC. Cato m. 12, 41 die Ueberlieferung eines archyteïschen Vortrags gegen die Lust zurückführt, ist wohl eine erdichtete Person, derselbe wird aber von Cicero nicht einmal als Pythagoreer bezeichnet; erst PLUTARCH, der im Cato maj. c. 2 Cicero's Angabe wiederholt, thut diess. Jener Vortrag selbst, das Gegenstück zu dem hedonistischen, den ARISTOXENUS b. ATHEN. XII, 545, b ff. dem Polyarchus in Gegenwart des Archytas in den Mund legt, dürfte mittelbar oder unmittelbar aus eben dieser Stelle des Aristox. herstammen.

[2] Davon wird in einem späteren Abschnitt dieser Schrift (Th. III, b, 68 f. 2. Aufl.) zu sprechen sein.

[3] V. P. 267 ff.

[4] S. o. S. 278 ff. Auch der Name „Pythagoreer“ oder „Pythagoriker“ scheint ursprünglich so gut, wie „Kyloneer“, „Orphiker“ u. s. w. weniger ein philosophischer, als ein politischer oder religiöser, vielleicht von den Gegnern aufgebrachter, Partheiname gewesen zu sein, und daher scheint der Ausdruck οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι bei Aristoteles (s. o. S. 237, 1) sich zu erklären. M. vgl. DICÄARCH b. PORPH. 56: Πυθαγόρειοι δ' ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ.

Richtung des philosophischen Denkens sich entwickelte, so waren doch nicht alle seine Mitglieder Philosophen, und nicht alle Lehren und Vorstellungen, die ihm eigenthümlich sind, waren aus philosophischer Forschung hervorgegangen; nicht wenige derselben mögen vielmehr schon im Umlauf gewesen sein, ehe die philosophische Reflexion erwachte, und Gegenstände betroffen haben, worauf sie sich in der pythagoreïschen Schule gar nie gerichtet hat. Wiewohl wir daher auch bei solchen ihren etwaigen Zusammenhang mit den eigentlich philosophischen Lehren nicht aus den Augen verlieren dürfen, so dürfen wir doch andererseits nicht alles pythagoreïsche sofort auch zur pythagoreïschen Philosophie rechnen; diess wäre | vielmehr kaum weniger unrichtig, als wenn man alles hellenische der griechischen, alles, was sich bei christlichen Völkern vorfindet, der christlichen Philosophie zuzählen wollte, und es ist desshalb in jedem gegebenen Fall zu untersuchen, in wie weit eine pythagoreïsche Lehre philosophischen Inhalts ist, d. h. in wie weit sie sich aus der philosophischen Eigenthümlichkeit der Schule erklären lässt oder dieser Erklärung widerstrebt.

Die allgemeinste Unterscheidungslehre der pythagoreïschen Philosophie liegt in der Behauptung, dass die Zahl das Wesen aller Dinge, dass alles seinem Wesen nach Zahl sei [1]). Wie wir diess jedoch näher zu verstehen haben, darüber erklären sich unsere Quellen anscheinend nicht ganz übereinstimmend. Einerseits nämlich sagt Aristoteles vielfach, nach pythagoreïscher Ansicht sollen die Dinge aus Zahlen [1]), oder aus den Elementen der Zahlen [2]) be stehen, diese sollen nicht blos Eigenschaften einer dritten Substanz, sondern unmittelbar an sich selbst Substanzen sein, die aber freilich nicht getrennt von den Dingen existiren, wie die platonischen Ideen, sondern das Wesen der sinnlichen Dinge selbst ausmachen [3]). Er rechnet daher die pythagoreïschen Zahlen da, wo er ihr Verhältniss zu seinen viererlei Ursachen in Betracht zieht, ebensowohl zu den materiellen als zu den formellen Gründen, indem er sagt, die Pythagoreer haben in ihnen zugleich den Stoff und die Eigenschaften der Dinge gesucht [4]).

---

[1]) Aristot. Metaph. I, 5: ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. Vgl. ebd. III, 5. 1002, a. 8: οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι . . . οἱ δ' ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες τοὺς ἀριθμούς. Weiteres in den folgenden Anm. Diesen aristotelischen Stellen die Erklärungen Späterer, wie Cic. Acad. II, 37, 118. Plut. Plac. I. 3, 14 u. a. beizufügen, scheint unnöthig.

---

1) S. vor. Anm. und Metaph. XIII, 6. 1080, b, 16: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικὸν [ἀριθμὸν] πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν (oder wie es Z. 2 heisst: ὡς ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά). Vgl. c. 8. 1083, b, 11: τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν ἀδύνατόν ἐστιν ... ἐκεῖνοι δὲ τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν· τὰ γοῦν θεωρήματα προςάπτουσι τοῖς σώμασιν ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν. XIV, 3, 1090, a, 20: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δὲ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα, wesshalb ihnen Z. 32 vorgeworfen wird: ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος. I, 8. 990, b, 21: ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος.

2) S. Anm. 1. Metaph. I, 5. 987, a, 14: τοσοῦτον δὲ προςεπέθεσαν [οἱ Πυθαγόρειοι] ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων. Aehnlich Phys. III. 4. 203, a. 3 vom ἄπειρον allein, Metaph. I, 6. 987, b, 22. III, 1. 996, a, 5. ebd. c. 4. 1001, a, 9. X, 2, Anf. von dem ὂν und dem ἕν.

3) Metaph. I, 6. 987, b, 27: ὁ μὲν [Πλάτων] τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητὰ, οἱ [Πυθαγόρειοι] δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα ... τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθ. u. s. w. Das gleiche Merkmal gebraucht Aristoteles öfters, um die pythagoreïsche Lehre von der platonischen zu unterscheiden; m. vgl. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 16. c. 8. 1083, b, 8. XIV, 3. 1090, a, 20. Phys. III, 4. 203, a, 3.

4) Metaph. I, 5. 986, a. 15: φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. Ebendahin gehört aber auch S. 986, b, 6: ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν, denn wenn sich auch diese Worte, nach Bonitz' richtiger Bemerkung z. d. St., zunächst nur auf die 10 Gegensätze (s. u.) beziehen, so sind diese doch nur die weitere Ausführung des Grundgegensatzes von Begrenztem und Unbegrenztem, welche die Elemente der Zahl sind.

Hiemit stimmt aber auch Philolaus der Sache nach überein; denn er bezeichnet nicht allein die Zahl als das Gesetz und den Zusammenhalt der Welt, die herrschende Macht über Götter und Menschen, die Bedingung aller Bestimmtheit und Erkennbarkeit[1]), | sondern er nennt auch das Begrenzende und das Unbegrenzte, diese zwei Bestandtheile der Zahlen, die Dinge, aus denen alles gebildet sei[2]). Andererseits sagt nun aber Aristoteles doch auch wieder, die Pythagoreer lassen die Dinge durch Nachahmung der Zahlen entstehen, deren vielfache Aehnlichkeit mit den Dingen sie bemerkt haben [1]). Derselbe scheint anderswo die Immanenz der Zahlen in den Dingen auf einen Theil der pythagoreïschen Schule zu beschränken [2]), und in den späteren Berichten steht der Angabe, dass alles aus Zahlen bestehe, die Behauptung entgegen, nicht aus Zahlen, sondern nur nach dem Muster der Zahlen seien die Dinge gebildet [3]). So | wird auch gesagt, die Pythagoreer haben zwischen den Zahlen und dem Gezählten, und namentlich zwischen der Einheit und dem Einen unterschieden [4]). Hieraus hat man nun geschlossen, die pythagoreïsche Schule habe ihre Zahlenlehre in verschiedenen Richtungen ausgebildet, diejenigen, welche die Zahlen für den inhaftenden Grund der Dinge hielten, seien von denen zu unterscheiden, welche darin blosse Musterbilder sehen wollten [5]). Aristoteles jedoch giebt uns hiezu kein Recht. Sagt er auch in der Schrift über den Himmel nur von einem Theil der Pythagoreer, dass sie die Welt aus Zahlen zusammensetzen, so folgt daraus doch nicht, dass die übrigen Pythagoreer sie auf andere Art erklärt haben; sondern er kann sich möglicherweise auch nur desshalb so ausdrücken, weil nicht alle die Zahlenlehre in einer Construction des Weltganzen weiter ausführten [1]), oder weil der Name der Pythagoreer ausser den pythagoreïschen Philosophen auch noch andere bezeichnete [2]), oder weil ihm selbst nur von einigen pythagoreïschen Philosophen kosmologische Schriften vorlagen [3]). Sonst aber schreibt er beide Lehren, | dass die Dinge aus Zahlen bestehen, und dass sie den Zahlen nachgebildet seien, den Pythagoreern ganz allgemein zu, und beiderlei Aussagen stehen nicht etwa nur an weit auseinanderliegenden Orten, sondern so nahe beisammen in einem und demselben Zusammenhang, dass ihm ihr Widerspruch, falls sie wirklich seiner Meinung nach unvereinbar sind, unmöglich hätte entgehen können. Weil die Pythagoreer zwischen den Zahlen und den Dingen manche Aehnlichkeit entdeckten, sagt er Metaph. I, 5 (XIV, 3), so hielten sie die Elemente der Zahlen für die Elemente der Dinge selbst; sie sehen in der Zahl, heisst es in dem gleichen Kapitel, sowohl den Stoff, als die Eigenschaften der Dinge; und an demselben Orte, wo er ihnen die Lehre von der Nachbildung der Zahlen durch die Dinge zuschreibt, Metaph. I, 6, versichert er auch zugleich, sie hätten sich eben dadurch von Plato unterschieden, dass sie die Zahlen nicht, wie dieser die Ideen, für getrennt von den Dingen, sondern für die Dinge selbst gehalten haben. Hieraus erhellt unwidersprechlich, dass die zwei Behauptungen: die Zahlen sind die Substanz der Dinge, und: sie sind das Urbild derselben, nach der Meinung des Aristoteles sich nicht ausschliessen [1]), dass die Pythagoreer, so wie er die Sache darstellt, die Dinge gerade desshalb für ein Abbild der Zahlen hielten, weil die Zahlen das Wesen sind, aus dem sie bestehen, dessen Eigenschaften daher auch in ihnen zu erkennen sein müssen. In dasselbe Verhältniss setzt aber auch Philolaus die Zahl zu den Dingen, wenn er sie a. a. O. als ihr Gesetz und als die Ursache ihrer Eigenschaften und Verhältnisse beschreibt, denn das Gesetz verhält sich zur Ausführung, wie das Urbild zum Abbild. Die Späteren allerdings denken sich die pythagoreïschen Zahlen ganz nach Art der platonischen Ideen als Musterbilder ausser den Dingen, wiewohl auch bei ihnen noch Spuren des Gegentheils vorkommen [2]); aber was lässt sich | auf das Zeugniss von Schriftstellern geben, von denen es bekannt und unläugbar ist, dass sie das frühere von dem späteren, das pythagoreïsche von dem platonischen und neupythagoreïschen überhaupt nicht zu unterscheiden wissen? [3])

---

[1]) Fr. 18 (Böckh 139 ff.) b. Stob. Ekl. I, 8: θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν .... ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ· νομικὰ γὰρ ἁ φύσις τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν (m. s. hierüber Böckh a. a. O.) ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν. ψεῦδος δ' οὐθὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντι· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω (-άτω) καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί — und ähnlich nachher, wohl aus einer andern Stelle: ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ. πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾷ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. Fr. 2 (Böckh 58) b. Stob. I, 456: καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω. Mit dem obigen stimmt auch die Aussage von Jamblich in Nicom. Arithm. S. 11 (b. Böckh S. 137), welche Syrianus zur Metaphysik (Arist. Metaph. ed. Brand. II, 304, 2. S. 71, b. 85, b Bagol.) wiederholt: Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν, dem Sinne nach überein, aber die Worte könnten in einer ächten Schrift des Phil. wohl kaum genau so gestanden haben.

[2]) Fr. 4, b. Stob. I, 458 (Böckh 62): ἁ μὲν ἐστὼ [= οὐσία] τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν (Mein. μόνα) ἁ φύσις θείαν τε (Mein. conj. θεία ἐντὶ) καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον (Mein. πλάν) γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς [τῆς ἁρμονίας] ἐντὸς τῶν πραγμάτων ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων (so nach Böckh's einleuchtender Verbesserung des verdorbenen Textes; Mein. liest: μὴ ὑπαρχοίσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων und Rothenbücher Syst. d. Pythag. 72 benützt diese, doch nur auf einer Conjectur beruhende, Lesart sofort, um aus dem „Unsinn“ derselben die Unächtheit des Fragments zu erweisen).

---

[1] Metaph. I, 6. 987, b, 10 über Plato: τὴν δὲ μέθεξιν (die Theilnahme der Dinge an den Ideen) τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει τοὔνομα μεταβαλών. Aristoxenus b. Stob. I, 16: Πυθαγόρας ... πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς. Man vgl. die Ausdrücke ὁμοιώματα und ἀφομοιοῦσθαι in der oben (S. 292, 1) angeführten Stelle aus Metaph. I, 5, und das ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν b. Plut. De an. procr. 33, 4. S. 1030. Theo Mus. c. 38. Sext. Math. IV, 2. VII, 94. 109. Jambl. V. Pyth. 162. Themist. Phys. 32, a (220. 22 Sp.). Simpl. De cœlo 259, a, 39 (Schol. in Arist. 511, b, 13).

[2] De cœlo III, 1, Schl.: ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.

[3] Die angebliche Theano b. Stob. Ekl. I, 302: συχνοὺς μὲν Ἑλλήνων πέπεισμαι νομίσαι φάναι Πυθαγόραν ἐξ ἀριθμοῦ πάντα φύεσθαι ... ὁ δὲ [so Heeren] οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι u. s. w. Das gleiche sagt der angebliche Pythagoras selbst in dem ἱερὸς λόγος b. Jambl. in Nicom. Arithm. S. 11 und Syrian in Metaph. (Arist. Metaph. ed. Brand. II, 303, 31 vgl. 312, 28 ff.), wenn er die Zahl als den Beherrscher der Formen und Ideen, den Maasstab und den künstlerischen Verstand des weltbildenden Gottes, den uranfänglichen Gedanken der Gottheit u. s. f. beschreibt, und Hippasus (dessen Lehre hier nicht, wie unsere erste Ausgabe I, 100. III, 515 nach Brandis angenommen hatte, der ächt pythagoreïschen entgegengesetzt, sondern als Ausfluss derselben behandelt wird) bei Jambl. und Syr. a. d. a. O., Simpl. Phys. 104, b, o., wenn er die Zahl παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιΐας und κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον nennt.

[4] Moderatus b. Stob. Ekl. I, 20. Theo Math. c. 4. Das nähere hierüber tiefer unten.

[5] Brandis Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II, 211 ff. Gr.-röm. Phil. I, 441 ff. Hermann Gesch. und Syst. d. Plat. I, 167 f. 286 f.

---

[1]) Er sagt ja auch wirklich nicht, dass nur ein Theil der Pythagoreer die Dinge aus Zahlen bestehen lasse, sondern: ἔνιοι τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι, oder wie es im vorhergehenden heisst: ἐξ ἀριθμῶν συντιθέασι τὸν οὐρανόν.

[2]) S. o. S. 245.

[3]) Aristoteles liebt überhaupt Limitationen und behutsame Ausdrucksweise. So steht bei ihm unendlich oft ἴσως und ähnliches, wo er seine entschiedenste Ansicht ausspricht, und ähnlich macht er es auch mit ἔνιοι, wenn er z. B. De gen. et corr. II, 5 Anf. sagt: εἰ γάρ ἐστι τῶν φυσικῶν σωμάτων ὕλη, ὥσπερ καὶ δοκεῖ ἐνίοις, ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ τὰ τοιαῦτα, oder wenn es Metaph. I, 1. 981, b, 2 heisst: τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖν μὲν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖν ἃ ποιεῖ. So wenig man aus diesen Worten schliessen kann, dass nach der Meinung des Aristoteles einige leblose Dinge mit Bewusstsein wirken, ebensowenig aus der Stelle De cœlo, dass einige Pythagoreer die Welt aus etwas anderem, als aus Zahlen, bestehen lassen.

Diess also ist der Sinn der pythagoreïschen Grundlehre: alles ist Zahl, d. h. alles besteht aus Zahlen, die Zahl ist nicht blos die Form, durch welche die Zusammensetzung der Dinge bestimmt wird, sondern auch die Substanz und der Stoff, woraus sie bestehen, und eben das gehört zu den wesentlichen Eigenthümlichkeiten des pythagoreïschen Standpunkts, dass die Unterscheidung von Form und Stoff noch nicht vorgenommen, dass in den Zahlen, worin wir freilich nur einen Ausdruck für das Verhältniss der Stoffe zu sehen wissen, unmittelbar das Wesen und die Substanz des Wirklichen gesucht wird. Was die Pythagoreer auf diese Annahme geführt hat, war ohne Zweifel, wie diess auch Aristoteles sagt [1]) und Philolaus bestätigt [2]), die Bemerkung, dass alle Erscheinungen nach Zahlen geordnet, dass namentlich die Verhältnisse der Himmelskörper und der Töne, überhaupt aber alle mathematischen Bestimmungen, von gewissen Zahlen und Zahlenverhältnissen beherrscht seien; eine Wahrnehmung, die selbst ihrerseits wieder an den uralten Gebrauch symbolischer Rundzahlen, und an die bei den Griechen, wie bei anderen Völkern, verbreiteten, auch in den pythagoreïschen Mysterien wohl von Anfang an vorkommenden Meinungen über die geheime Kraft und Bedeutung gewisser Zahlen [3]) anknüpft. | Aber wie später Plato die begrifflichen Formen hypostasirt hat, wie die Eleaten das Wirkliche, dessen Begriff zunächst nur ein Prädikat aller Dinge bezeichnet, zur allgemeinen und alleinigen Substanz machten, so brachte es der gleiche, dem Alterthum so natürliche Realismus mit sich, dass den Pythagoreern die mathematische, oder genauer die arithmetische Bestimmtheit der Dinge nicht als eine Form oder Eigenschaft, sondern als das ganze Wesen derselben erschien, dass ohne eine genauere Unterscheidung und Einschränkung ganz im allgemeinen gesagt wurde: alles ist Zahl. Es ist diess eine Vorstellungsweise, die uns fremdartig genug anspricht; bedenken wir aber, welchen Eindruck die erste Wahrnehmung einer durchgreifenden und unabänderlichen mathematischen Gesetzmässigkeit in den Erscheinungen auf den empfänglichen Geist machen musste, so werden wir es begreifen, wenn die Zahl als die Ursache aller Ordnung und Bestimmtheit, als der Grund aller Erkenntniss, als die weltbeherrschende göttliche Macht verehrt, und von einem Denken, das sich überhaupt nicht in abstrakten Begriffen, sondern in Anschauungen zu bewegen gewohnt war, zu dem Wesen aller Dinge hypostasirt wurde.

---

[1] So wird ja auch Metaph. I, 5 (worauf Schwegler z. d. St. richtig aufmerksam macht) der Begriff des ὁμοίωμα selbst auf die körperlichen Stoffe übertragen, wenn es heisst, die Pythagoreer hätten in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit den Dingen zu bemerken geglaubt, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, und andererseits nennt Arist. Phys. II, 3. 194, b, 26 die Form, welche er doch als das immanente Wesen der Dinge betrachtet, παράδειγμα.

[2] Theo z. B. a. a. O. S. 27 bemerkt über das Verhältniss der Monas zum Eins: Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν, auch Alexander z. Metaph. I, 5. 985, b, 26. S. 29, 17. Bon. setzt dasselbe voraus, wenn er von den Pythagoreern berichtet: τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἓν ἔλεγον, und über die Ideen sagt Stob. Ekl. I, 326. Pyth. habe sie in den Zahlen und ihren Harmonieen und in den geometrischen Verhältnissen gesucht ἀχώριστα τῶν σωμάτων.

[3] Ich brauche aus diesem Grund auch auf die mancherlei offenbar unrichtigen Angaben Syrian's und des falschen Alexaneer zu Arist. Metaph. XIII. XIV, welche Pythagoreer und Platoniker fortwährend verwechseln, hier nicht näher einzugehen; diese freilich nennen gleich zu XIII, 1 sowohl die Ideenlehre, als die xenokratische Unterscheidung des Mathematischen und Sinnlichen, pythagoreïsch.

---

[1]) Metaph. I, 5. XIV, 3. s. o. S. 293, 1. 2.

[2]) M. s. die S. 294 angeführten Stellen. Näheres hierüber unten.

[3]) Man erinnere sich in dieser Beziehung, um nur weniges zu berühren, an die Bedeutung, welche die auch von den Pythagoreern so gefeierte planetarische Siebenzahl vielfach und so namentlich im apollinischen Kultus (s. Preller Mythol. I, 155) hat, an die vielen dreigliedrigen Reihen in der Mythologie, an Hesiod's genaue Vorschriften über die glücklichen und bösen Kalendertage Ἔ. κ. ἡμ. 763 ff., an die von Ps.-Plut. V. Hom. 145 hervorgehobene Vorliebe Homer's für gewisse Zahlen und ähnliches.

Alle Zahlen theilen sich aber in ungerade und gerade, wozu als dritte Klasse noch die gerad-ungeraden hinzugefügt werden [1]), und jede gegebene Zahl lässt sich theils in gerade, theils in ungerade Elemente auflösen [2]). Hieraus schlossen die Pythagoreer, dass | das Ungerade und das Gerade die allgemeinen Bestandtheile der Zahlen und weiterhin der Dinge seien; und indem sie nun das Ungerade dem Begrenzten, das Gerade dem Unbegrenzten gleichsetzten, weil nämlich jenes der Zweitheilung eine Grenze setzt, dieses nicht [3]), so erhielten sie den Satz, alles bestehe aus

---

1) Philol. Fr. 2, b. Stob. I, 456: ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί. Unter dem ἀρτιοπέρισσον ist entweder das Eins zu verstehen, welches von den Pythagoreern so genannt wurde (s. u. 300, 1 und S. 292 der 2. Aufl.), von dem man aber allerdings kaum erwarten sollte, dass es als eigene Gattung bezeichnet würde, oder diejenigen geraden Zahlen, die durch zwei getheilt ungerade ergeben; m. s. Jambl. in Nicom. S. 29: ἀρτιοπέρισσος δέ ἐστιν ὁ καὶ αὐτὸς μὲν εἰς δύο ἴσα κατὰ τὸ κοινὸν διαιρούμενος, οὐ μέντοι γε τὰ μέρη ἔτι διαιρετὰ ἔχων, ἀλλ' εὐθὺς ἑκάτερον περισσόν. Ebenso Nikom. Arithm. Isag. I, 9. S. 12. Theo Math. I, S. 36: vgl. Moderatus b. Stob. I, 22: ὥστε ἐν τῷ διαιρεῖσθαι δίχα πολλοὶ τῶν ἀρτίων εἰς περισσοὺς τὴν ἀνάλυσιν λαμβάνουσιν ὡς ὁ ἓξ καὶ δέκα. (So ist nämlich zu lesen; Gaisford behält auffallender Weise das widersinnige ἑξκαίδεκα und Heeren, dem Meineke beitritt, vermuthet ziemlich unglücklich ὀκτωκαίδεκα.)

2) M. vgl. auch in der sogleich anzuführenden Stelle des Philolaus b. Stob. I, 456 die Worte: τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.

3) Diesen Grund geben die griechischen Erklärer des Aristoteles an; Simpl. Phys. 105, a, o.: οὗτοι δὲ τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον, διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταὶ, εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν. ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡμίση διαίρεσις ἐπ' ἄπειρον, τὸ δὲ περιττὸν προςτεθὲν περαίνει αὐτὸ,

dem Begrenzten und dem Unbegrenzten [1]. An diesen Satz

κωλύει γὰρ αὐτοῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν. οὕτω μὲν οὖν οἱ ἐξηγηταὶ (zu denen ohne Zweifel namentlich Alexander gehört). Aehnlich Philop. Phys. K, 11, u. ebd. 12, m: τὸ μὲν γὰρ περιττὸν περατοῖ καὶ ὁρίζει, τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστιν, ἀεὶ τὴν διχοτομίαν δεχόμενον. Themist. Phys. 32, a, S. 221 Speng.: Die Pythagoreer erklären nur den ἄρτιος ἀριθμὸς für unbegrenzt: τοῦτον γὰρ εἶναι τῆς εἰς τὰ ἴσα τομῆς αἴτιον ἥτις ἄπειρος. Aristoteles selbst sagt Phys. III, 4. 203, a, 10: οἱ μὲν (die Pythagoreer) τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον (in das Ungerade aufgenommen, von ihm umschlossen; Röth's Vorschlag, II, b, 284, dafür ἓν ἀπολαμβανόμενον zu setzen, und dieses zu erklären: „die Eins in sich aufnehmend“ bedarf keiner Widerlegung) παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν. Damit ist aber zwar gesagt, dass, aber nicht, wesshalb das Gerade Ursache der Unbegrenztheit sein sollte; und ebensowenig erfahren wir diess durch den weiteren Beisatz: σημεῖον δ' εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς ὁτὲ μὲν ἄλλο γίνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἕν. Diese Worte selbst werden von den griechischen Auslegern (Alex. b. Simpl. 105, b, o. und Simplicius selbst; Themist. a. a. O. Philop. K, 13, m) übereinstimmend so erklärt: Ein Gnomon ist diejenige Zahl, welche einer Quadratzahl beigefügt, wieder eine Quadratzahl ergiebt; und da nun diess eine Eigenschaft aller ungeraden Zahlen ist (denn $1^2 + 3 = 2^2$, $2^2 + 5 = 3^2$, $3^2 + 7 = 4^2$ u. s. w.), so wurden sämmtliche ungerade Zahlen (wie diess Simpl. 105, a, u. Philop. K, 13, o. ausdrücklich bemerken) von den Pythagoreern γνώμονες genannt. Durch die Hinzufügung der ungeraden Zahlen zur Einheit entstehen nun lauter Quadratzahlen ($1 + 3 = 4^2$; $1 + 3 + 5 = 3^2$ u. s. w.), also Zahlen von Einer Gattung, wogegen man auf jedem anderen Wege — sei es durch Summirung von geraden und ungeraden Zahlen (so Philop.), oder durch Hinzufügung blos der geraden zur Einheit (so Alex., Simpl., Themist.) — Zahlen der verschiedensten Art, τρίγωνοι, ἑπτάγωνοι u. s. w., also eine unbegrenzte Vielheit von εἴδη, erhält. Auch mir scheint diese Erklärung vor denen von Röth a. a. O. und Prantl (Arist. Phys. 489) den Vorzug zu verdienen. Sie mit dem aristotelischen Text in Uebereinstimmung zu bringen, machte allerdings schon den alten Commentatoren Schwierigkeit; das wahrscheinlichste ist mir, dass die Worte, welche durch die übermässige Kürze des καὶ χωρὶς unverständlich geworden sind, besagen wollen: „denn wenn das einemal die Gnomonen an das Eins angelegt werden, das anderemal die übrigen Zahlen ohne die Gnomonen, so entstehen in diesem Fall immer andere Arten von Zahlen, in jenem eine und dieselbe;“ so dass also das καὶ χωρὶς so viel wäre, als: καὶ περιτιθεμένων τῶν ἀριθμῶν χωρὶς τῶν γνωμόνων.

[1] Arist. Metaph. I, 5. 986, a, 17: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ [νομίζουσι] στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττὸν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνὸς, ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. Philol. Fr. 1 b. Stob. I, 454: ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. (Diess wahrscheinlich der Anfang seiner Schrift, hierauf folgte der Beweis die-

schliesst sich | sodann die weitere Bemerkung an, dass überhaupt alles entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinige, die sie

---

ses Satzes, von dem Stobäus nur die Worte ἄπειρα δὲ μόνον οὐκ ἀεὶ [οὔ κα εἴη Mein.], Jambl. in Nicom. 7 und bei Villoison Anecd. II, 196 auch noch das weitere aufbewahrt hat: ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων — m. s. Böckh S. 47 ff., wogegen Schaarschmidt Schriftst. d. Philol. 61 den Text des Stobäus ohne eine Andeutung der darin vorhandenen Lücke wiedergiebt, und Rothenbücher Syst. d. Pyth. 68 auf eben diesen Text Einwendungen gründet, welche sich durch die richtige Vorstellung von dem, was Philolaus gesagt hatte, sofort heben.) ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ u. s. w. s. vorl. Anm. Vgl. Plato Phileb. 16, C: οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Ebd. 23, C: τὸν θεον ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας. Das letztere heisst 23, E. 26, B auch πέρας ἔχον, die verschiedenen Arten des Begrenzten werden S. 25, D unter dem Namen περατοειδὲς zusammengefasst; πέρας setzt ausser Plato auch Arist. Metaph. I, 8. 990, a, 8. XIV, 3. 1091, a, 18 für das, was er Metaph. I, 5 πεπερασμένον genannt hatte. Der Sache nach ist zwischen diesen verschiedenen Benennungen kein Unterschied: sie wollen alle nur den Begriff der Begrenztheit bezeichnen, der aber in der Regel, nach alterthümlicher Weise, konkreter gefasst wird, und in diesem Fall gleich gut aktiv oder passiv, durch „begrenzend" oder durch „begrenzt" ausgedrückt werden konnte, denn was ein anderes durch seine Beimischung begrenzen soll, das muss an sich selbst ein begrenztes sein (m. vgl. auch die analoge Darstellung Plato's Tim. 35, A, wo die untheilbare Substanz eben als solche das bindende und begrenzende ist). Ritter's Bedenken gegen die Authentie der aristotelischen Ausdrucksweise (Pyth. Phil. 116 ff.) sind daher schwerlich begründet. — Auch das ist unanstössig, dass nach dem oben angeführten bald die Zahlen, bald die Bestandtheile der Zahl (das Begrenzte und Unbegrenzte), und mit einer dritten, unten noch zu erwähnenden Wendung auch die Einheit dieser Elemente, die Harmonie, als Grund und Substanz der Dinge genannt werden; denn wenn alles aus Zahlen besteht, ist auch alles aus den allgemeinen Elementen der Zahl, dem Begrenzten und Unbegrenzten, zusammengesetzt, und da diese Elemente nur in ihrer harmonischen Verknüpfung die Zahl bilden, so ist auch alles Harmonie; m. s. das später anzuführende 4te Fragment des Philolaus, und Arist. Metaph. I. 5 (oben S. 292, 1. 293, 2). Wenn endlich Böckh Philol. 56 f. gegen die aristotelische Darstellung einwendet, die geraden und ungeraden Zahlen seien vom Unbegrenzten und Begrenzten zu unterscheiden, da sie alle als bestimmte der Einheit theilhaftig und begrenzt seien, und wenn andererseits Brandis I, 452 vermuthet, die Pythagoreer haben das Begrenzende in den ungeraden, oder den gnomonischen (d. h. gleichfalls: den ungeraden) Zahlen, oder der Zehnzahl gesucht, so ist zu erwiedern, dass das Gerade und Ungerade sofort auf den Grundgegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, des Ungeraden und Geraden, zurückzuführen bemüht waren. Das Begrenzte und Ungerade gilt aber den Pythagoreern, welche hierin mit dem Volksglauben übereinstimmen, für das bessere und vollkommenere, das Unbegrenzte und Gerade für das unvollkommene [1]). Wo sie | daher entgegengesetzte Eigenschaften wahrnahmen, da betrachteten sie das bessere als ein begrenztes oder ungerades, das schlechtere als ein unbegrenztes und gerades, und so theilte sich ihnen alles in zwei Reihen, von denen die eine auf der Seite des Begrenzten steht, die andere auf der des Unbegrenzten [2]). Diese Reihen wurden dann näher nach der heiligen Zehnzahl bestimmt, indem die folgenden zehen Grundgegensätze gezählt wurden: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und Vielheit, 4) Rechtes und Linkes, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsterniss, 9) Gutes und Böses, 10) Quadrat und Rechteck [3]). Nun ist es allerdings nur

---

etwas anderes ist, als die gerade und ungerade Zahl; diese ist nothwendig immer eine bestimmte, jene sind allgemeine Bestandtheile aller Zahlen, sowohl der geraden, als der ungeraden, und sie stehen insofern dem Begrenzten und Unbegrenzten ganz gleich.

1) S. die folgenden Anmm. und Arist. Eth. N. II, 5. 1106, b, 29: τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου. Dass die ungeraden Zahlen bei Griechen und Römern für glücklicher galten, als die geraden, wird tiefer unten noch gezeigt werden.

2) M. vgl. ausser dem gleich anzuführenden Arist. Eth. N. I, 4. 1096, b, 5: πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ [τοῦ ἑνὸς], τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ το ἕν. Metaph. XIV, 6. 1093, b, 11 (über Pythagoreer und pythagoraïsirende Akademiker): ἐκεῖνο μέντοι ποιοῦσι φανερὸν, ὅτι τὸ εὖ ὑπάρχει καὶ τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ τὸ περιττὸν, τὸ εὐθὺ, τὸ ἴσον, αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν. Späterer, wie Ps.-Plut. V. Hom. 145 u. a. (s. u.) nicht zu erwähnen.

3) Arist. Metaph. I, 5. 986, a, 22 (unmittelbar nach dem S. 300, 1 angeführten): ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες. Dass die Pythagoreer die Bewegung aus dem Unbegrenzten ableiteten, sagt auch Eudemus b. Simpl. Phys. 98, b. m.: „Πλάτων δὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ το μὴ ὂν καὶ τὸ ἀνώμαλον καὶ ὅσα τούτοις ἐπὶ ταὐτὸ φέρει τὴν κίνησιν λέγει . . . βέλτιον δὲ αἴτια [sc. τῆς κινήσεως] λέγειν ταῦτα ὥσπερ Ἀρχύτας," καὶ μετ' ὀλίγον „τὸ δ' ἀόριστόν, φησι, καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ

ein Theil der Pythagoreer, wahrscheinlich jüngere Mitglieder der Schule, denen diese Aufzählung angehört; aber dass alles aus entgegengesetztem, und in letzter Beziehung aus dem Ungeraden und Geraden oder dem Begrenzten und Unbegrenzten zusammengesetzt sei, wurde allgemein zugegeben, und demnach müssen wohl auch alle die gegebenen Erscheinungen auf diese und die verwandten | Gegensätze zurückgeführt haben [1]). Wenn daher

---

Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν“ u. s. w. Wenn Brandis I, 451. Rhein. Mus. II, 221 aus dieser Stelle schloss, dass Archytas die Bewegung auf das Begrenzende zurückgeführt habe, so täuschte ihn der Ausdruck αἴτιον, zu dem jedenfalls τῆς κιν. zu suppliren ist, auch wenn man mit ihm liest: αἴτιον λέγειν ὥσπερ ’Α. (In der „Gesch. d. Entw. d. griech. Phil.“ I, 169 änderte er seine Auffassung dieser Stelle, muss sich aber seiner früheren Aeusserungen nicht mehr recht erinnert haben, denn er sagt: „Dass auch Archytas . . . die Bewegung auf das Unbegrenzte zurückgeführt habe . . . steht mir auch jetzt noch fest, trotz Zeller’s Einrede.“) Auf jene Ableitung der Bewegung geht auch Arist. Phys. III, 2. 201, b, 20: ἔνιοι ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν, was Simpl. Phys. 98, a, o. b, o. Philop. Phys. I, 16, o. auf die Pythagoreer beziehen. An sie schliesst sich Plato an; vgl. Tim. 57, E und Hermodor b. Simpl. Phys. 54, b, m.

1) S. S. 299 f. Brandis glaubt zwar auch hier eine Spur von der verschiedenen Auffassung der pythagoreïschen Lehre zu sehen (Rhein. Mus. II, 214. 239 ff. gr.-röm. Phil. I, 445. 502 ff.); aus den Worten des Aristoteles folgt jedoch nur so viel, dass nicht alle Pythagoreer die zehngliedrige Tafel der Gegensätze hatten, sondern ein Theil derselben bei dem Grundgegensatz des Ungeraden oder Begrenzten und des Geraden oder Unbegrenzten stehen blieb. Diess schliesst aber nicht aus, dass auch die letzteren jenen Grundgegensatz auf die Erklärung der Erscheinungen anwandten, und die Gegensätze, welche die Beobachtung an den Dingen aufzeigte, auf ihn zurückführten; solche Versuche waren vielmehr durch die allgemeine Lehre der Schule von der Zusammensetzung der Dinge aus Begrenztem und Unbegrenztem, Ungeradem und Geradem, so unmittelbar gefordert, dass wir uns diese ohne jene gar nicht denken können. Wie hätte diese Lehre den Pythagoreern überhaupt entstehen sollen, und welche Bedeutung hätte sie für sie haben können, wenn sie nicht auf die konkreten Erscheinungen angewandt wurde? Mag daher Aristoteles auch vielleicht in den angeführten Stellen der nikomachischen Ethik zunächst die Tafel der zehen Gegensätze im Auge haben, mag man auch auf Metaph. XIV, 6 desshalb weniger Gewicht legen, weil sich diese Stelle nicht blos auf Pythagoreer bezieht, mag ferner die unbedeutende Abweichung in der Aufzählung bei Plutarch De Is. c. 48 als unerheblich zu betrachten sein, und die siebengliedrige Tafel des Eudorus (b. Simpl. Phys. 39, a, m., die Stelle wird später noch angeführt werden) sowie die dreigliedrige b. Diog. VIII, 26, desshalb weniger beweisen, weil diese Zeugen ganz offenbar späteres einmischen,

ein Schema solcher Gegensätze aufgestellt wurde, so ist diess eine blos formelle Erweiterung, welche für die Auffassung der pythagoreïschen Grundlehren um so weniger Bedeutung hat, da auch in der zehngliedrigen Tafel die einzelnen Glieder durchaus nicht nach einem bestimmten Princip abgeleitet, sondern von den empirisch gegebenen Gegensätzen so viele der hervorragendsten, nach ziemlich willkührlicher Auswahl, aufgezählt werden, bis die Zehnzahl voll ist. So hat natürlich auch die Vertheilung der einzelnen Begriffe an die beiden Reihen viel | willkührliches 1), wenn sich auch im allgemeinen der leitende Gesichtspunkt, das einheitliche, vollkommene, in sich vollendete dem Begrenzten, das entgegengesetzte dem Unbegrenzten zuzuweisen, nicht verkennen lässt.

Da nun hienach die Grundbestandtheile der Dinge von ungleicher und entgegengesetzter Beschaffenheit sind, so war ein Band nöthig, das sie verknüpfte, wenn irgend etwas aus ihnen

---

können wir aus demselben Grund auf Ps.-Alex. in Metaph. XII, 7. 668, 16 kein Gewicht legen, ist vollends die abweichende Ordnung der einzelnen Glieder bei Simpl. Phys. 98, a und Themist. Phys, 30, b. 216 Sp. für die vorliegende Frage völlig bedeutungslos, so liegt es doch in der Natur der Sache, dass auch diejenigen, welche die zehngliedrige Kategorieentafel nicht hatten, die Lehre von den Gegensätzen anwandten und weiter ausführten, nur dass sie diess nicht nach diesem festen Schema, sondern in freierer Art thaten. Dass ausser den zehen auch noch weitere Gegensätze bemerkt wurden, erhellt auch aus Aristoteles b. Simpl. De coelo 173, a, 11. Schol. in Arist. 492, a, 24: τὸ οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν κακὸν ἔλεγον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἱστόρησεν ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείοις (wofür Karsten offenbar falsch Πυθαγόρᾳ liest) ἀρεσκόντων συναγωγῇ. Auf den Vorzug des Rechten vor dem Linken bezieht sich das Verbot (Plut. De vit. pud. 8, S. 532), den linken Schenkel über den rechten zu legen.

1) Wie sich diess im einzelnen leicht nachweisen liesse, auch abgesehen von den Gründen, aus denen z. B. Plut. qu. rom. 102 S. 288 (und ebenso De EI ap. D. c. 8. S. 388) die Vergleichung des Ungeraden mit dem Männlichen, des Geraden mit dem Weiblichen herleitet: γόνιμος γάρ ἐστι [ὁ περιττὸς ἀριθμὸς] καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος. καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας, ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται. Dass Pyth. die ungeraden Zahlen, und insbesondere die Einheit, als männlich, die geraden, namentlich die Zweiheit, als weiblich bezeichnet habe, sagt auch Ps.-Plut. V. Hom. 145. Hippol. Refut. VI, 23. I, 2, S. 10. Alex. zu Metaph. I, 5, S. 29 Bon. 2 Philop. Phys. K, 11, m. vgl. Sext. Math. V, 8.

entstehen sollte. Dieses Band der Elemente ist die Harmonie [1]), welche von Philolaus als Einheit des mannigfaltigen und Zusammenstimmung des zwiespältigen definirt wird [2]). Wie daher in allem der Gegensatz der Elemente ist, so muss auch in allem die Harmonie sein, und es kann gleich gut gesagt werden, dass alles Zahl, und dass alles Harmonie sei [3]), denn jede Zahl ist eine bestimmte Verbindung, oder eine Harmonie, des Ungeraden und des Geraden. Wie sich aber die Wahrnehmung der ursprünglichen Gegensätze in den Dingen den Pythagoreern zunächst an die Betrachtung der Zahl knüpft, so knüpft sich ihnen die Anerkennung der Harmonie, welche die Gegensätze versöhnt, an die Betrachtung der Tonverhältnisse: die Harmonie ist ihnen nichts anderes, als die Oktave [4]), deren Verhältnisse daher | Philolaus sofort auseinandersetzt, wo er das Wesen der Harmonie beschreiben will [5]).

---

[1]) Philol. b. Stob. I, 460 in Fortsetzung der Stelle, die S. 294, 2 angeführt wurde: ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. Den Satz, dass nur das ungleichartige, nicht das gleichartige, der Harmonie bedürfe, findet Rothenbücher (d. Syst. d. Pythag. 73) so seltsam, dass er ihm entschieden gegen die Aechtheit des Bruchstücks zu sprechen scheint. Allein diese Seltsamkeit entsteht nur dadurch, dass R., offenbar gegen die Meinung des Verfassers, den ὅμοια die περαίνοντα, den ἀνόμοια die ἄπειρα substituirt; im übrigen hat nicht blos Heraklit (s. u.) und andere nach ihm behauptet, dass jede Harmonie einen Gegensatz voraussetze, sondern auch Arist. De an. I, 4, Anf. lässt die Ansicht, dass die Seele eine Harmonie sei, für sich anführen: καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι (ganz so Philolaus, s. folg. Anm.) καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων, und das gleiche legt Plato Phädo 86, B einem Schüler des Philolaus in den Mund.

[2]) Nikom. Arithm. S. 59 (Böckh Philol. 61): ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις. Dieselbe Definition wird öfters als pythagoreïsch angeführt, s. Ast z. d. St. S. 299. Philolaus wird sie von Böckh auf Grund der nikomachischen Stelle mit Wahrscheinlichkeit zugesprochen.

[3]) Arist. Metaph. I, 5: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. Vgl. Strabo X, 3, 10. S. 468 Cas.: μουσικὴν ἐκάλεσε Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασί. Athen. XIII, 632 b: Πυθαγόρας . . . καὶ τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν διὰ μουσικῆς ἀποφαίνει συγκειμένην.

[4]) Ἁρμονία ist der Name für die Oktave; m. s. z. B. Aristox. Mus. II, 36: τῶν ἑπταχόρδων ἃ ἐκάλουν ἁρμονίας. Nikom. Harm. Introd. I, 16: οἱ παλαιότατοι . . ἁρμονίαν μὲν καλοῦντες τὴν διὰ πασῶν u. a.

[5]) Bei Stob. I, 462 (Nikom. Harm. I, 17) fährt er unmittelbar nach dem

So befremdend uns diess aber erscheinen mag, so natürlich war es ohne Zweifel für solche, die noch nicht gewohnt waren, die allgemeinen Begriffe von den besonderen Erscheinungen, an denen sie ihnen zum Bewusstsein kamen, bestimmt zu unterscheiden. In dem Einklang der Töne erkennen die Pythagoreer das allgemeine Gesetz der Verknüpfung von entgegengesetztem, sie nennen desshalb jede solche Verknüpfung, wie diess auch von Heraklit und Empedokles geschieht, Harmonie, und übertragen auf dieselbe die Verhältnisse der musikalischen Harmonie [1]), die sie zuerst gemessen haben [2]).

Ehe wir jedoch weiter gehen, scheint es nöthig, einige abweichende Ansichten über die Lehre der Pythagoreer von den letzten Gründen zu prüfen, die theils auf Angaben der Alten, theils auf Vermuthungen neuerer Gelehrten beruhen. Unserer bisherigen Darstellung zufolge gieng das pythagoreïsche System von dem Satze aus, dass alles seinem Wesen nach Zahl sei; erst von hier

---

oben angeführten so fort: ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐντι συλλαβὰ (die Quarte) καὶ δι ὀξειᾶν (die Quinte)· τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ (ein Ton = 8 : 9)· ἔστι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐς μέσαν συλλαβὰ, ἀπὸ δὲ μέσας ποτὶ νεάταν δι' ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλαβὰ, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὀξειᾶν· τὸ δ' ἐν μέσῳ μέσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἁ δὲ συλλαβᾶ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν ἡμιόλιον· τὸ διὰ πασῶν δὲ διπλόον (die Quarte = 3 : 4, die Quinte = 2 : 3, die Oktave = 2 : 4). οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσιες, δι' ὀξειᾶν δὲ τρί' ἐπόγδοα καὶ δίεσις. συλλαβὰ δὲ δύ' ἐπόγδοα καὶ δίεσις (der kleinere Halbton, später λεῖμμα genannt = 243 : 256). Eine Erklärung dieser Stelle giebt Böckh Philol. 65—89, und ihm folgend Brandis I, 456 ff. Auf sie bezieht sich vielleicht die Darstellung des Sextus Math. IV, 6, welche die Bedeutung der Harmonie gleichfalls richtig erklärt: ὡς γὰρ τὸν ὅλον κόσμον κατὰ ἁρμονίαν λέγουσι διοικεῖσθαι, οὕτω καὶ τὸ ζῷον ψυχοῦσθαι. δοκεῖ δὲ ἡ τέλειος ἁρμονία ἐν τρισὶ συμφωνίαις λαβεῖν τὴν ὑπόστασιν, τῇ τε διὰ τεττάρων καὶ τῇ διὰ πέντε καὶ τῇ διὰ πασῶν. Weiteres über das harmonische System S. 293 f. 2. Aufl.

[1] Etwas anders erklärt dieses Böckh Philol. 65. „Die Einheit, bemerkt er, ist die Grenze, das Unbegrenzte aber ist die unbestimmte Zweiheit, welche, indem das Maass der Einheit zweimal in sie hineingetragen wird, bestimmte Zweiheit wird; die Begrenzung wird daher gegeben durch das Messen der Zweiheit mittelst der Einheit, das ist, durch die Setzung des Verhältnisses 1 : 2, welches das mathematische Verhältniss der Oktave ist. Die Oktave ist also die Harmonie selbst, durch welche die entgegengesetzten Urgründe verbunden werden." Was mich verhindert, von dieser geistreichen Auffassung mehr, als das obige, mir anzueignen, ist der Umstand, dass ich die Grenze und das Unbegrenzte der Einheit und Zweiheit nicht schlechthin gleichsetzen kann, s. u.

[2] Weiteres hierüber später.

aus entstand die Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen, unter denen ebendesshalb der des Ungeraden und des Geraden, und nächst ihm der des Begrenzten und Unbegrenzten, allen andern vorangeht; die Einheit dieser Gegensätze aber wurde nur in der Zahl selbst gesucht, die sich insofern näher als Harmonie bestimmte. Statt dessen legen jedoch viele von unseren Zeugen dem ganzen System den Gegensatz der Einheit und der Zweiheit zu Grunde, welcher sodann weiter auf den Gegensatz des Geistigen und Körperlichen, der Gottheit und der Materie, zurückgeführt, selbst aber wieder aus der Gottheit als der ursprünglichen Einheit hergeleitet wird; nach einer andern Annahme wäre darin nicht die arithmetische Anschauung der Zahl und ihrer Bestandtheile, sondern die geometrische der Raumgrenze und des unendlichen Raumes das erste; eine dritte Ansicht endlich lässt es wenigstens nicht mit der Betrachtung der Zahl, sondern mit der Unterscheidung des Begrenzten und Unbegrenzten beginnen. Es fragt sich nun, was in allen diesen Beziehungen den geschichtlichen Zeugnissen und der inneren Wahrscheinlichkeit entspricht.

Die erste der ebenbezeichneten Annahmen finden wir schon bald nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts bei ALEXANDER POLYHISTOR. Die Pythagoreer, erzählt dieser, auf pythagoreïsche Schriften sich berufend, hielten für den Anfang von allem die Einheit; aus der Einheit sollte die unbestimmte Zweiheit entstanden sein, die sich zu jener verhalten sollte, wie der Stoff zur wirkenden Ursache, aus ihnen beiden die Zahlen, aus den Zahlen die Punkte u. s. w. 1). Weiter ausgeführt ist diess in den weitläufigen Auszügen aus einer pythagoreïschen Schrift bei SEXTUS 2). Nach dieser Darstellung hätten die Pythagoreer mit dialektischer Ausführlichkeit gezeigt, dass die Gründe der

---

1) DIOG. VIII, 24 f.: φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα u. s. f. In demselben Sinn nennt der angebliche Zaratas, der Lehrer des Pythagoras, bei PLUT. procr. an. 2, 2. S. 1012 das Eins den Vater, die unbestimmte Zweiheit die Mutter der Zahlen.

2) Pyrrh. III, 152—157. Math. X, 249—284. VII, 94—109. Dass diesen drei Abschnitten die gleiche Schrift zu Grunde liegt, bedarf keines Beweises.

sinnlichen Erscheinun|gen weder in etwas sinnlich wahrnehmbarem, noch in etwas körperlichem, dass sie aber auch nicht in den mathematischen Figuren, sondern nur in der Einheit und der unbestimmten Zweiheit liegen können, und dass alle logischen Kategorieen am Ende auf diese beiden Principien zurückführen; sie hätten demnach die Einheit als die wirkende Ursache, die Zweiheit als den leidenden Stoff betrachtet, und aus dem Zusammenwirken dieser zwei Gründe nicht blos die Zahlen, sondern weiterhin auch die Figuren, die Körper, die Elemente, überhaupt die ganze Welt entstehen lassen [1]. Eine fernere Deutung erhalten die genannten Principien bei den Männern der neupythagoreïschen und neuplatonischen Schule. In letzter Beziehung, sagt EUDORUS [2], führten die Pythagoreer alles auf das Eins zurück, unter dem sie nichts anderes verstanden, als die oberste Gottheit, abgeleiteter Weise stellten sie zwei Principien auf, das

---

[1] M. vgl. die Hauptsätze Math. X, 261: ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται, καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα νοεῖσθαι, ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα u. s. w. §. 276: ἐξ ὧν γίνεσθαί φασι τό τ' ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυάδα, ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης μονάδος τὸ ἕν, ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τὰ δύο· δὶς γὰρ τὸ ἓν δύο . . . κατὰ ταῦτα (l. ταὐτὰ) δὲ καὶ οἱ λοιποὶ ἀριθμοὶ ἐκ τούτων ἀπετελέσθησαν, τοῦ μὲν ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος, τῆς δὲ ἀορίστου δυάδος δύο γεννώσης καὶ εἰς ἄπειρον πλῆθος τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτεινούσης. ὅθεν φασὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα. Ebd. weiteres über die Entstehung der Figuren und Dinge aus den Zahlen.

[2] SIMPL. Phys. 39, a, m.: γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε· „κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν, ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνὶ τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδε ἐστὶν ἀρχὴ οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἕν.“ καὶ πάλιν. „διό, φησι, καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν τῶν πάντων τὸ ἓν ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων, τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν . . . φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεσθαι τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστὸν, ἄῤῥεν, περιττὸν, δεξιὸν, φῶς, τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον u. s. f. ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἓν ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ἀρχαὶ, ἄμφω ἓν ὄντα πάλιν, καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἐστιν ἓν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν.“

Eins und die unbestimmte Zweiheit, Gott und die Materie; jenem | ordneten sie alles gute unter, dieser das schlechte; und demgemäss gebrauchten sie für jedes von beiden mancherlei Namen, das Eins nannten sie das Ungerade, das Männliche, das Geordnete u. s. f., das, was der Einheit entgegengesetzt ist, das Gerade, das Weibliche, das Ungeordnete u. s. w. Sofern aber auch dieses zweite Element aus dem Einen stammt, ist nur dieses als Urgrund im eigentlichen Sinn zu betrachten. Aehnlich behauptet Moderatus [1]), die Pythagoreer haben das Verhältniss der Einheit Selbigkeit und Gleichheit, den Grund aller Uebereinstimmung und alles festen Bestandes kurzweg mit dem Namen des Eins bezeichnet, den Grund aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit, Getheiltheit und Veränderung mit dem der Zweiheit [2]); und übereinstimmend damit berichten die plutarchischen Placita [3]), von den zwei Principien des Pythagoras bezeichne die Einheit das Gute, die Vernunft, oder die Gottheit, die unbestimmte Zweiheit dagegen das Böse, die Materie und den Dämon; und nur der erste von diesen zwei Berichterstattern ist sorgfältig genug, uns zu sagen, dass die Lehren, welche er den Pythagoreern zuschreibt, nicht mit ausdrücklichen Worten von ihnen vorgetragen, sondern in ihrer Zahlenlehre blos angedeutet worden seien. In dem gleichen Sinn äussern sich noch andere Schriftsteller der späteren Zeit [4]). Auch der angebliche ARCHYTAS [1] weicht von dieser Darstellung nur dadurch ab, | dass er den Unterschied des Urwesens von den zwei abgeleiteten Gründen stärker hervorhebt, und die letzteren nicht in der pythagoreïschen, sondern in der aristotelischen Form fasst; er bezeichnet nämlich als die allgemeinsten Principien die Form und die Materie, jene dem geordneten und bestimmten, diese dem ungeordneten und unbestimmten entsprechend, jene wohlthätiger, diese verderblicher Natur; von beiden unterscheidet er aber noch die Gottheit, welche über ihnen stehend die Ma-

---

[1]) Bei Porph. V. P. 48 ff. s. Th. III, b, 97. 2 Aufl.

[2]) Ebenso Porphyr selbst §. 38: ἐκάλει γὰρ τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τὴν μὲν βελτίονα μονάδα καὶ φῶς καὶ δεξιὸν καὶ ἴσον καὶ μένον καὶ εὐθὺ, τὴν δὲ χείρονα δυάδα καὶ σκότος καὶ ἀριστερὸν καὶ ἄνισον καὶ περιφερὲς καὶ φερόμενον.

[3]) I, 3, 14 f. (Stob. I, 300): Πυθαγόρας . . ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς . . . πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς σπεύδει δ' αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικὸν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς, ὁ θεὸς, ἡ δ' ἐπὶ τὸ παθητικὸν καὶ ὑλικὸν, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος. I, 7, 14 (Stob. I, 58. Eus. pr. ev. XIV, 15, 6. Galen c. 8. S. 251): Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν (ebenso Hippolyt. Refut. I, 2. S. 8. Epiph. Exp. fid. S. 1087, A) καὶ τἀγαθὸν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δ' ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακὸν, περὶ ἥν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος, ἔστι δὲ καὶ ὁ ὁρατὸς κόσμος.

[4]) So der angebliche Plutarch (vielleicht Porphyr) V. Homeri 145, nach welchem Pythagoras, πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρων . . . δύο τὰς ἀνωτάτω ἀρχὰς ἐλάμβανε, τὴν μὲν ὡρισμένην μονάδα, τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καλῶν· τὴν μὲν ἀγαθῶν, τὴν δὲ κακῶν οὖσαν ἀρχήν, weil nämlich, wie weiter auseinandergesetzt wird, alles gute συμφωνίας οἰκεῖον sei, alles schlechte aus Zwiespalt und Streit entstehe. Hippolyt. Refut. VI, 23: Πυθ. τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἀγέννητον ἀπεφήνατο

τὴν μονάδα, γεννητὴν δὲ τὴν δυάδα καὶ πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. καὶ τῆς μὲν δυάδος πατέρα φησὶν εἶναι τὴν μονάδα, πάντων δὲ τῶν γεννωμένων μητέρα δυάδα, γεννητὴν γεννητῶν. Auch sein Lehrer Zaratas habe das Eins Vater, die Zweiheit Mutter genannt. Vgl. S. 307, 1. 304, 1. PS.-JUSTIN. Cohort. 19 (vgl. c. 4): τὴν γὰρ μονάδα ἀρχὴν ἁπάντων λέγων (sc. Πυθαγ.) καὶ ταύτην τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἰτίαν εἶναι, δι' ἀλληγορίας ἕνα τε καὶ μόνον διδάσκει θεὸν εἶναι. SYRIAN z. Metaph., Arist. Metaph. ed. Brand. II, 79, 5 ff.: Den Grund von allem nennen die meisten Pythagoreer Monas und Dyas, Pythagoras selbst im ἱερὸς λόγος: πράκτεα (den Thätigen, die wirkende Ursache, von πράκτης) καὶ δυάδα. Andere pseudopythagoreïsche Fragmente gleichen Inhalts sind Th. III, b, 99 2. Aufl. angegeben.

[1] In dem Fragment bei STOBÄUS I, 710 f. Die Unächtheit dieses Bruchstücks haben schon RITTER (Pythagor. Philosophie 67 f. Gesch. d. Phil. I, 377 f.) und HARTENSTEIN (De Arch. fragm. 9 ff.) erschöpfend nachgewiesen, und nur darin hat der letztere gefehlt, dass er einen Theil desselben als ächt zu retten sucht. PETERSEN's Gegenbemerkungen (Zeitschr. f. Alterthumsw. 1836, 873 ff.) wenigstens sind nicht geeignet, dieses Ergebniss umzustossen, dem daher auch HERMANN plat. Phil. I, 291 mit Recht beigetreten ist. Das aristotelische und platonische in den Gedanken und im Ausdruck der Stelle ist so augenfällig, dass eine nähere Nachweisung entbehrlich scheint, und selbst der Einfluss des stoischen Systems verräth sich ganz deutlich in der Gleichstellung von ὕλη und οὐσία, die früher nie vorkommt. Wäre es daher PETERSEN auch gelungen, einen Theil der anstössigen Terminologie aus ARIST. Metaph. VIII, 2. 1043, a, 21 als archyteïsch nachzuweisen (woran doch nicht zu denken ist, sobald man in dieser Stelle die eigenen Erklärungen des Aristoteles von dem aus Archytas angeführten unterscheidet), wäre ferner seine Vermuthung, dass die Fragmente bei Stobäus den aristotelischen Auszügen aus Archytas entnommen seien, und dass daher die aristotelische Terminologie stamme (während doch nicht einmal der dorische Dialekt verwischt worden sein soll), weniger willkührlich und unhaltbar, so wären doch damit die Bedenken gegen die Aechtheit des Stücks noch lange nicht beseitigt. Dass Archytas die bewegende Ursache von den Elementen der Zahl nicht gesondert hat, erhellt nach HERMANN's richtiger Erinnerung auch aus der Angabe (s. o. 302, 3), er habe die Ungleichheit und Unbestimmtheit als Ursache der Bewegung bezeichnet.

terie der Form entgegenbewege und künstlerisch bilde; die Zahlen endlich und die geometrischen Figuren werden mit Plato als das Bindeglied zwischen der Form und der Materie dargestellt. Dass die Pythagoreer die Gottheit über den Gegensatz der Principien hinausgehoben, und diese aus jener abgeleitet haben, wird öfters versichert [1]; sofern die Einheit als Gottheit dem Gegensatz vorangeht, soll dieselbe das Eins, sofern sie als Glied des Gegensatzes der Zweiheit gegenübersteht, soll sie Monas genannt worden sein [2].

---

[1] Syrian in Arist. Metaph. ed. Brand. II, 326, 31: ἄξιον δὴ τούτοις ἢ (l. καὶ) τὰ Κλεινίου τοῦ Πυθαγορείου παραβάλλειν, . . . ἡνίκα ἂν αὐτὸ [τὸ ἓν] σεμνύνων ἀρχὰν εἶναι τῶν ὄντων λέγει καὶ νοατῶν μέτρον καὶ ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ μόνον καὶ κυριῶδες, αὐτὸ τὸ [l. αὐτό τε] ἑαυτὸ δηλοῦν. Ders. ebd. S. 325, 6: ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ᾔδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι, . . . καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν Ἀρχαίνετος μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται, Βροτῖνος (Βροντ.) δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει. (Röth's Correcturen dieser Stelle, II, b, 253, sind überflüssig, und auch an sich nicht zu billigen.) Ders. ebd. 339, 31 (wörtlich gleich mit Pseudo-Alexander in Metaph. S. 800 u. Bon.): ὁ Πλάτων καὶ Βροτῖνος ὁ Πυθαγόρειός φασιν, ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἕν ἐστι καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι, und vorher: ἔστι μὲν ὑπερούσιον παρά τε τῷ Πλάτωνι τὸ ἓν καὶ τἀγαθὸν καὶ παρὰ Βροντίνῳ τῷ Πυθαγορείῳ καὶ παρὰ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν τοῖς ἀπὸ τοῦ διδασκαλείου τοῦ τῶν Πυθαγορείων ὁρμωμένοις. Vgl. auch den ἀΐδιος θεὸς b. Plut. plac. IV, 7, 4, den angeblichen Butherus b. Stob. Ekl. I, 12 (die Einheit das Unerzeugte, die höchste Ursache u. s. w.), die Theol. Arithm. S. 8, und Athenag. Supplic. c. 6: Λύσις δὲ καὶ ὄψει (Ὄψιμος vgl. Jambl. V. P. 267) ὁ μὲν ἀριθμὸν ἄῤῥητον (eine irrationale Zahl, hier wohl eine irrationale Wurzelzahl) ὁρίζεται τὸν θεὸν, ὁ δὲ τοῦ μεγίστου τῶν ἀριθμῶν τὴν παρὰ τῶν ἐγγυτάτων [τοῦ ἐγγυτάτω] ὑπεροχὴν, was Athenag. wohl richtig erläutert, mit der höchsten Zahl sei die Dekas, mit der nächsten die Neunzahl gemeint, so dass das ganze nur eine spielende Umschreibung der Einheit wäre.

[2] Eudorus a. a. O. Hippol. Refut. I, 2. S. 10: ἀριθμὸς γέγονε πρῶτος ἀρχὴ, ὅπερ ἐστὶν ἓν, ἀόριστος ἀκατάληπτος, ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντας τοὺς ἐπ' ἄπειρον δυναμένους ἐλθεῖν ἀριθμοὺς κατὰ τὸ πλῆθος. τῶν δὲ ἀριθμῶν ἀρχὴ γέγονε καθ' ὑπόστασιν ἡ πρώτη μονὰς, ἥτις ἐστὶ μονὰς ἄρσην γεννῶσα πατρικῶς πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. δεύτερον δὲ ἡ δυὰς θῆλυς ἀριθμός u. s. w. Syrian in Metaph. XIII, 8. S. 91, b Bagol. (griechisch b. Brandis De perd. Arist. libr. S. 36), der als archyteïsch anführt, ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων, und sich für diese Unterscheidung auch auf Moderatus und Nikomachus beruft. Prokl. in Tim. 54, D f: das erste ist nach den Pythagoreern das ἕν, welches über alle Gegensätze erhaben ist, das zweite die intelligible Monas, oder das Begrenzende, und

Wiewohl aber diese Angaben auch bei neueren Forschern vielfach Beifall gefunden haben, so ist doch ihre Beglaubigung zu unsicher, um ihnen auch nur ihrem wesentlichen Inhalt nach zu vertrauen. Es ist schon früher bemerkt worden, dass wir auf die Berichte der späteren Schriftsteller über die pythagoreïsche Philosophie, namentlich aber auf die neupythagoreïschen und neuplatonischen, durchaus nur so weit bauen können, als uns ihre Quellen bekannt sind. Diese Quellen werden aber im vorliegenden Fall theils gar nicht bezeichnet, theils bestehen sie in Schriften, deren Aechtheit grösstentheils mehr als nur unsicher ist. Von dem ausführlichen Bruchstück des Archytas ist diess bereits gezeigt worden; auch bei den Anführungen aus Brontinus, Klinias und Butherus kann es kaum einem Zweifel unterliegen 1), die Citate bei Athenagoras macht schon ihre geschraubte Künstlichkeit verdächtig, und selbst in dem kurzen Wort des Archänetus 2) klingt die Sprache und der Standpunkt einer späteren Zeit deutlich ge-

---

die unbestimmte Zweiheit oder das Unbegrenzte. Aehnlich Damasc. De princ. c. 43. 46, S. 115. 122: das ἓν gehe bei Pyth. der Monas voran. Dagegen sagt Moderatus b. Stob. Ekl. I, 20 (wenn die Worte ihm angehören): τινὲς τῶν ἀριθμῶν ἀρχὴν ἀπεφήναντο τὴν μονάδα τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἕν. Dasselbe gleichlautend in eigenem Namen Theo Math. c. 4, so dass also die Monas über dem Eins stände. Auch Sextus (s. o. 308, 1), die justinische Cohortatio c. 19 und der Ungenannte des Photius Cod. 249, S. 438, b, unt. stellen die Monas als das höhere dar, wenn sie sagen, die Monas sei die Gottheit, und sie stehe hoch über dem Eins, τὴν μὲν γὰρ μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι τὸ δὲ ἓν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς (Just.; für ἀριθμοῖς mit Röper im Philologus VII, 546 ἀριθμητοῖς zu setzen, geht um so weniger an, da Phot. das gleiche sagt). Man sieht, es ist hier alles Willkühr und Verwirrung. — Die Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit pflegen namentlich Commentatoren des Aristoteles, wie Pseudo-Alexander z. Metaph. XIV, 1. S. 775, 31. 776, 10 Bon. Simpl. Phys. 32, b, m., als pythagoreïsch zu behandeln.

1) Bei Klinias erhellt es schon aus dem Ausdruck μέτρον τῶν νοητῶν, in dem brontinischen Fragment ist der Satz, dass das Urwesen an Kraft und Würde über dem Sein stehe, wörtlich aus der platonischen Republik VI, 509, B entlehnt, und wenn dem Sein in derselben Beziehung auch der νοῦς, die aristotelische Gottheit, beigefügt wird, so weist diess mit aller Bestimmtheit in die Zeit der Neupythagoreer oder Neuplatoniker, der auch die Worte: ὅτι τὸ ἀγαθὸν u. s. w. allein angehören können.

2) Oder nach Böckh's Vermuthung, Philol. 149, der auch Hartenstein S. 12 beistimmt, Archytas.

nung durch [1]. Auch die Schriften jedoch, denen Sextus und Alexander Polyhistor gefolgt sind, lassen sich an sicheren Merkmalen als Erzeugnisse jenes Eklekticismus erkennen, welcher seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die philosophischen Systeme in einander zu mengen und das älteste mit dem jüngsten zu vermischen begann [2]. | Verlieren aber hiemit diese Zeugnisse ihre Beweiskraft, so wird sich nicht blos die Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit, sondern auch die Gleichstellung der Ureinheit mit der Gottheit, und was weiter damit zusammenhängt, nicht länger als altpythagoreïsch behaupten lassen. Bei den späteren, platonisirenden Pythagoreern spielt allerdings die Einheit und die Zweiheit, wie auch aus dem oben angeführten erhellt, eine bedeutende Rolle; unter den früheren Philosophen dagegen ist Plato der erste, bei dem sie sich nachweisen lässt, und die aristotelischen Stellen, in denen man sie den Pythagoreern beigelegt finden könnte, und die auch von den alten Commentatoren vielfach auf sie bezogen werden, gehen sämmtlich auf Plato und die Akademie [1]. Auch in den Auszügen ALEXANDER'S aus der aristotelischen Schrift vom Guten [2], in denen die platonische Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit ausführlich entwickelt wird, und in dem, was PORPHYR [3] über denselben Gegenstand sagt, wird der Pythagoreer nicht erwähnt; dass aber THEOPHRAST einmal die unbestimmte Zweiheit berührt, nachdem er vorher neben Plato auch die Pythagoreer genannt hat [4], kann bei der Kürze, mit der er die Lehren beider zusammenfasst, nichts beweisen. Da nun überdiess jene Annahme bei Plato, nach Alexander's und Porphyr's Berichten, mit der Lehre vom Grossen und Kleinen eng zusammenhängt, die ARISTOTELES auf's entschiedenste für eine eigenthümlich platonische, den Pythagoreern unbekannte Bestimmung erklärt [1]); da Aristoteles und Philolaus als Elemente der Zahl immer nur das Ungerade und das Gerade, oder das Begrenzte und Unbegrenzte bezeichnen [2]); da der erstere auch da, wo er vom Hervorgang der Zahlen aus dem Eins spricht [3]), unter dem Eins nur die Zahl Eins versteht, und ihm nirgends die Zweiheit beifügt, die er | doch gar nicht übergehen durfte, wenn das Eins wirklich nur in Verbindung mit der Zweiheit die Zahl zu erzeugen fähig ist; da endlich mehrere Zeugen die Lehre von der Einheit und Zweiheit den Pythagoreern ausdrücklich absprechen [4]), so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Lehre nicht altpythagoreïsch ist [5]). Die weiteren Deutun-

---

[1] Die Sprache, denn dieser Gebrauch von αἰτία ohne nähere Bestimmung findet sich zuerst bei Plato und Aristoteles, und setzt ihre Untersuchungen über den Begriff der Ursache voraus; der Standpunkt, denn in dem Ausdruck αἰτία πρὸ αἰτίας wird die Gottheit über alle kosmischen Principien in einer Weise hinausgehoben, wie diess nicht vor der neupythagoreïschen Zeit vorkommt.

[2] Am augenscheinlichsten ist diess bei Sextus. Schon der dialektische Charakter seiner Beweisführung weist mit aller Bestimmtheit auf eine spätere Zeit; sehen wir aber vollends hiebei nicht blos die Atomiker, sondern auch Epikur und Plato genannt und berücksichtigt (P. III, 152. M. X, 252. 257. 258), wird in demselben Zusammenhang Math. VII, 107 von dem Erbauer des rhodischen Kolosses, einem Schüler Lysipp's, eine sehr unwahrscheinliche Anekdote erzählt, wird nicht blos den Pythagoreern, sondern auch Pythagoras selbst (P. III, 153. M. X, 261 f.), dem ganzen Aristoteles zum Trotz, die Trennung der Zahlen von den Dingen, und die Theilnahme der Dinge an den Zahlen zugeschrieben, sollen dieselben (M. X, 263 ff. 277. VII, 102) von aristotelischen und sogar von stoischen Kategorieen den ausgedehntesten Gebrauch gemacht haben, so ist gar kein Zweifel darüber möglich, dass wir hier eine ganz späte und unglaubwürdige Darstellung vor uns haben, und dass die Vertheidigung dieses Berichts, welche noch Marbach Gesch. d. Phil. I, 169 oberflächlich genug versucht hat, durchaus unmöglich ist. — Weniger grell treten diese späteren Elemente in Alexander's Darstellung hervor, aber doch lassen sie sich auch hier nicht verkennen. Gleich am Anfang seines Auszugs treffen wir die stoisch-aristotelische Unterscheidung der Materie und der wirkenden Ursache, in welche das Eine Urwesen, wie bei den Stoikern, auseinandergeht; weiter die stoische Lehre von der durchgängigen Wandelbarkeit (τρέπεσθαι δι' ὅλων) der Materie, eine von der altpythagoreïschen, wie später noch gezeigt werden wird, wesentlich abweichende Kosmologie, die stoischen Bestimmungen über die εἱμαρμένη, über die Identität des Göttlichen mit der Lebenswärme oder dem Aether, über seine Immanenz (διήκειν) in den Dingen, und die hierauf begründete Gottverwandtschaft des Menschen, die stoischen Vorstellungen über die Fortpflanzung der Seele, eine der stoischen analoge Ansicht von der Sinnesempfindung, und die ächt stoische Zurückführung der Seelenkräfte auf Luftströmungen (τοὺς λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι). Diese Züge beweisen zur Genüge, dass auch dieser Bericht als Urkunde der altpythagoreïschen Lehre nicht zu brauchen ist; näheres über denselben Th. III, b, 74 f. 2. Aufl.

---

[1] Dahin gehört Metaph. XIII, 6. 1080, b, 6, denn der Anfang des Kapitels zeigt deutlich, dass die Stelle nicht von den Pythagoreern handelt, erst später und in anderer Beziehung kommt Aristoteles auf sie zu sprechen; ferner ebd. c. 7. 1081, a, 14 ff. 1082 a, 13, denn dieses ganze Kapitel beschäftigt sich nur mit der platonischen Zahlenlehre; endlich auch XIV, 3. 1091, a, 4, wo gleichfalls von Plato allein die Rede ist.

[2] Im Commentar z. Metaph. I, 6. S. 41, 32 ff. Bon. und b. SIMPL. Phys. 32, b, m. 104, b, u.

[3] B. SIMPL. Phys. 104, b, m.

[4] Metaph. 33. S. 322, 14 Brand.: Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν. ὅλως δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν [εἶναι], ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας (so Brandis; Wimmer hat: τὰς ἑτέρας u. s. w.; vielleicht ist zu lesen: ἰσομοιρεῖν τ. ἀρχ. ἐναντίας ἢ καὶ ὑπερέχειν τὴν ἑτέραν). διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται· τάχα δ' οὔτ' ἂν προέλοιτ', εἴπερ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν ἐξ ἐναντίων γε καὶ [ἐν] ἐναντίοις οὖσαν. Die letzteren Worte, von τάχα an, sind wohl von Theophr. selbst beigefügt, in dem ganzen Bericht aber wird pythagoreïsches und platonisches so zusammengefasst, dass es unmöglich sein dürfte, blos aus ihm zu bestimmen, was jedem von beiden Theilen eigenthümlich war, denn dass nicht alles bei beiden völlig gleich war, müssen wir doch wohl voraussetzen.

---

1) Metaph. I, 6. 987, b, 25: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον (sc. Πλάτωνι). Phys. III, 4. 203, a, 10: οἱ μὲν [Πυθαγόρειοι] τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον . . . Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, vgl. ebd. III, 6. 206, b, 27. Doch besagt auch die erste von diesen Stellen nicht unmittelbar, dass die Pythagoreer die Dyas, d. h. die δυὰς ἀόριστος, sondern zunächst nur, dass sie die Dyas des Grossen und Kleinen nicht kennen.

2) S. o. S. 299 f.

3) Metaph. I, 5, s. o. S. 300, 1, vgl. was XIII, 8. 1083, a, 20. XIV, 1. 1087, b, 7. c. 4. 1091, b, 4 über eine der pythagoreïschen verwandten Ansicht bemerkt wird; dass es nicht die pythagoreïsche selbst ist, erhellt aus XIII, 8. 1083, a, 36 f.

4) THEO Smyrn. I, 4. S. 26: ἁπλῶς δὲ ἀρχὰς ἀριθμῶν οἱ μὲν ὕστερόν φασι τήν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα· οἱ δὲ ἀπὸ Πυθαγόρου πάσας κατὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται, οἷον τῶν ἐν αἰσθητοῖς τριῶν ἀρχὴν τὴν τριάδα u. s. w. PSEUDOALEX. in Metaph. XIV, 1. S. 775, 29. ebd. 776, 9: τοῖς μὲν οὖν περὶ Πλάτωνα γεννῶνται οἱ ἀριθμοὶ ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος, τῷ δὲ Πυθαγόρᾳ ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐστιν ἐκ τοῦ πλήθους. Ebenso SYRIAN z. d. St. S. 326 o. Br.

5) Wie auch BRANDIS De perd. Arist. libr. S. 27. RITTER pyth. Phil. 133. WENDT De rer. princ. sec. Pyth. 20 f. u. a. annehmen, wogegen BÖCKH Philol. 55 das Eins und die unbestimmte Zweiheit noch für pythagoreïsch nahm, und SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. S. 56 diese zwei Urgründe für gleichbedeutend mit Gott und der Materie, dem bestimmenden und dem bestimmten Princip hält.

gen ohnedem, welche das Eins der Gottheit, die Zweiheit der Materie gleichsetzen, sind durchaus zu verwerfen. Denn diese principielle Unterscheidung des Körperlichen und Geistigen, des Stoffes und der wirkenden Kraft, ist ganz unvereinbar mit der Behauptung, welche einen der sichersten Richtpunkte für die Beurtheilung pythagoreïscher Ueberlieferung bildet, dass die Zahlen das Wesen seien, aus dem die Dinge bestehen. Wurde einmal zwischen der Materie und dem formenden Princip unterschieden, so waren die Zahlen so gut, wie die platonischen Ideen, zur blossen Form geworden, und sie konnten nicht mehr als die substantiellen Bestandtheile des Körperlichen betrachtet werden. Diese Unterscheidung wird ja aber auch den Pythagoreern blos von solchen Schriftstellern beigelegt, deren Zeugniss wir nach allem bisherigen nur geringes Vertrauen schenken können; ARISTOTELES dagegen versichert auf's bestimmteste [1]), Anaxagoras sei der erste gewesen, welcher den Geist vom Stoff unterschied, und er rechnet aus diesem Grund auch die Pythagoreer zu denen, welche kein anderes, als das sinnliche Sein gekannt haben [2]). Nun hängt aber das meiste von dem, was uns über die pythagoreïsche Gotteslehre berichtet wird, gerade an den Bestimmungen über die Einheit und die Zweiheit, den Geist und die Materie: sie sollen die Gottheit theils als das erste Glied dieses Gegensatzes theils zugleich als die höhere Einheit gefasst haben, welche dem Gegensatz vorangehend die entgegengesetzten Elemente als solche erzeuge und ihre Verknüpfung vermittle. Ist daher jene Unterscheidung den Pythagoreern erst von ihren jüngeren Namensbrüdern unterschoben, so kann es sich auch mit dem pythagoreïschen Gottesbegriff, in dieser Fassung desselben, nicht anders verhalten, und es fragt sich, ob die Gottesidee für die Pythagoreer überhaupt eine philosophische Bedeutung gehabt hat, und ob sie namentlich in ihre Lehre über die letzten Gründe verflochten war. Diese Frage ist aber damit noch nicht entschieden, dass auf den religiösen Charakter des Pythagoreïsmus verwiesen wird, und Aussprüche beigebracht werden, welche sich über die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit, die Pflichten der Gottesverehrung, die Grösse

---

1) Metaph. I, 3. 984, b, 15.

2) S. o. S. 148.

und die Eigenschaften Gottes in religiöser Form äussern; denn es handelt sich hier um die pythagoreïsche Theologie nicht, wiefern sie selbständig neben der pythagoreïschen Philosophie hergieng, sondern wiefern sie mit den philosophischen Annahmen der Schule in Zusammenhang gesetzt wurde, die Frage ist einfach die, ob die Gottesidee von den Pythagoreern aus ihrer philosophischen Weltansicht abgeleitet, oder ihrerseits zur Erklärung von jener benützt wurde 1). So allgemein diese Annahme aber auch sein mag, so scheint sie mir doch nicht begründet. Die Gottheit, glaubt man, sei von den Pythagoreern als die absolute Einheit von der im Gegensatz begriffenen Einheit, oder der Grenze, und ebendamit auch von der Welt, unterschieden, und über das ganze Gebiet der Gegensätze erhaben gedacht worden 2); oder es soll, | wie andere wollen 3), das erste Eins, oder das Begrenzte, zugleich auch als Gottheit gefasst worden sein. Diess sagen jedoch nur neupythagoreïsche und neuplatonische Zeugen und Bruchstücke unterschobener Schriften, die aus demselben Kreis herstammen 4). Aristoteles berührt an den verschiedenen Orten,

---

1) Es ist desshalb keine Widerlegung meiner Ansicht, wenn man ihr mit Heyder (Ethices Pythagoreæ Vindiciæ, Erl. 1854, S. 25) entgegenhält, jeder Philosoph nehme doch manches aus der gemeinen Meinung auf. Zu seinem philosophischen System gehört solches eben nur dann, wenn es mit seinen wissenschaftlichen Ansichten in irgend eine Verbindung gesetzt ist, abgesehen davon ist es eine rein persönliche Meinung, die für das System so gleichgültig ist, als etwa Descartes' Wallfahrt nach Loretto für den Cartesianismus. Die Behauptung aber (ebd.), dass wir nur das vom philosophischen System trennen dürfen, von dem der Urheber des Systems ausdrücklich erklärt, dass es nicht dazu gehöre, würde jede Unterscheidung des wesentlichen und zufälligen auf diesem Gebiet unmöglich machen.

2) Böckh Phil. 53 ff. 147 ff. Brandis I, 483 ff.

3) Ritter pyth. Phil. 113 f. 119 ff. 156 ff. Gesch. d. Phil. I, 387 f. 393 f. Schleiermacher a. a. O.

4) Zu diesen muss ich ausser den früher angeführten auch das Bruchstück aus Philolaus περὶ ψυχῆς b. Stob. I, 420 (Böckh Philol. 163 ff.) rechnen; denn es treffen in demselben zu viele Anzeichen des späteren Ursprungs zusammen, als dass ich es für ächt halten, oder auch nur Böckh's (von Brandis Gesch. d. Entw. I, 173 f. auf's neue vertheidigte) Annahme eines ächten Grundstocks, dem der Berichterstatter einzelnes beigefügt hätte, wahrscheinlich finden könnte. Gleich der Anfang des Fragments erinnert auf bedenkliche Weise an den platonischen Timäus (33, A ff. 34, B), und noch mehr an Ocellus Lucanus

wo er die pytha|goreïsche Ansicht über die letzten Gründe auseinandersetzt, ihre Gotteslehre nicht mit einem Worte [1]); Theo-

---

c. 1, 11. Mit derselben Schrift, c. 2, Schl., und mit Plato Krat. 397, C stimmen S. 422 die Worte: τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατοῦ κόσμος in der auffallendsten Weise überein. Die Ewigkeit der Welt, die hier gelehrt wird (nicht blos ihre endlose Dauer, wie Brandis a. a. O. will; es heisst: ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει), ein bei den Neupythagoreern beliebtes Thema, hat nach allen sonstigen Anzeichen Aristoteles, die Weltseele Plato in die Philosophie eingeführt: den ächten Pythagoreern werden wir beide Lehren auch später noch absprechen müssen; ebenso wird tiefer unten (S. 305 2. Aufl.) noch nachgewiesen werden, dass in dem, was unser Verfasser über die Weltseele sagt, auch im einzelnen platonische und aristotelische Bestimmungen zum Vorschein kommen, während das eigenthümlich pythagoreïsche darin fehlt. Die Art, wie der angebliche Philolaus die Welt über dem Monde, als das ἀμετάβλητον, der unter dem Mond, dem μεταβάλλον, entgegensetzt, knüpft zwar an pythagoreïsches an, lautet aber in dieser Fassung mehr aristotelisch, und erinnert namentlich an die Schrift Π. κόσμου c. 2, 392, a, 29 ff. Auch in den Worten: κόσμον ἦμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος, lässt sich der Einfluss der aristotelischen Terminologie kaum verkennen. Die Entgegensetzung des κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡςαύτως ἔχον und der γινόμενα καὶ φθειρόμενα πολλὰ ist gewiss nicht vorplatonisch; die Bemerkung, dass das vergängliche durch die Zeugung seine Form unvergänglich erhalte, treffen wir gleichfalls bei Plato und Aristoteles, und sie scheint auch die platonisch-aristotelische Unterscheidung der Form und Materie vorauszusetzen; von den letzten Worten endlich: τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ bemerkt auch Böckh, dass sie aus dem Timäus 37, C stammen, aber sie desshalb dem Berichterstatter zuzuweisen, sind wir schwerlich berechtigt. Möchte sich nun auch der eine oder der andere von diesen Zügen ohne die Annahme einer Unterschiebung erklären lassen, so ist diess doch wohl kaum möglich, wo so vieles sich vereinigt, was für sich allein schon auffallend genug in seinem Zusammentreffen nur aus dem späteren Ursprung der Schrift begreiflich wird. Ist aber dieses Stück unterschoben, so haben wir keinen Grund mehr, in dem Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς, dem es nach Stob. entnommen ist, das dritte Buch des sonst bekannten philolaïschen Werkes zu sehen, wie diess Böckh a. a. O. unter der Voraussetzung, dass unser Fragment ächt sei, Schaarschmidt Schriftst. d. Philol. S. 2 unter der, dass alle philolaïschen Fragmente unächt seien, annimmt; es ist vielmehr wahrscheinlicher, dass jene Schrift ein eigenes, von der Quelle der ächten Bruchstücke verschiedenes Buch war.

[1]) Metaph. XIII, 8. 1083, a, 20 wird zwar der Meinung erwähnt, dass die Zahlen das ursprünglichste seien, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν, aber theils wird dieses Eins nicht als Gottheit bezeichnet, theils handelt die Stelle nicht von den Pythagoreern, sondern von einer Fraktion pythagoraïsirender Platoniker. Ebenso sind Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13 ff. unter denen, welche das

PHRAST [1]) scheint die | Pythagoreer sogar ausdrücklich von denen zu unterscheiden, welche die Gottheit als wirkende Ursache aufführen [2]); PHILOLAUS nennt zwar das Eins den Anfang von allem [3]), aber damit will er schwerlich etwas anderes ausdrücken,

---

absolute Eins dem absolut Guten gleich setzten (αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναί φασιν), Anhänger der Ideenlehre gemeint, wie diess die Ausdrücke αὐτὸ τὸ ἕν, ἀκίνητοι οὐσίαι, μέγα καὶ μικρὸν (Z. 32) deutlich erkennen lassen; die Ansicht selbst ist die platonische, s. SCHWEGLER und BONITZ z. d. St. und meine plat. Stud. S. 278. An einem dritten Ort, Metaph. I, 5 (oben S. 300, 1, vgl. XIII, 6. 1080, b, 31: τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων) wird gesagt, die Pythagoreer leiten die Zahlen aus dem Eins ab, aber diess ist die Zahl Eins, welche schon desshalb nicht die Gottheit sein kann, weil sie selbst erst aus dem Ungeraden und Geraden entstanden sein soll; denn was RITTER Gesch. d. Phil. I, 388 hiegegen einwendet: da die Zahl, „d. h. Gerades und Ungerades“ erst aus dem Einen werden solle, so könne nicht dieses aus jenen geworden sein, die Worte ἐξ ἀμφοτέρων τούτων bedeuten mithin nicht: aus beiden geworden, sondern: aus beiden bestehend, das beruht auf einer offenbaren Verwechslung: die gerade und ungerade Zahl ist nicht das Gerade und Ungerade selbst, jenes „das heisst“ ist mithin unberechtigt, und der Sinn, den die aristotelischen Worte nach dem Zusammenhang allein haben können, ist ganz richtig: zuerst entsteht aus dem Ungeraden und Geraden das Eins, dann aus diesem die übrigen Zahlen. M. s. ALEXANDER z. d. St. — Wenn endlich noch Metaph. XIII, 6. 1080, b, 20. XIV, 3. 1091, a, 13 der ersten körperlichen Einheit (s. u.) erwähnt wird, so ist auch diese ganz bestimmt als eine abgeleitete bezeichnet, denn XIV, 3 heisst es: οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσι ἢ ποιοῦσι γένεσιν [τοῦ ἑνὸς] οὐ δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος, und auch hier muss ich RITTER's Bemerkung a. a. O. 389 widersprechen, dass dieses Eins wegen Metaph. XIII, 6 nichts abgeleitetes sein könne; Arist. sagt in der letzteren Stelle nur: ὅπως τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν, das heisst aber für's erste nicht, sie halten es für nichts abgeleitetes, sondern: sie kommen durch die Aufgabe seiner Ableitung in Verlegenheit, hieraus folgt aber vielmehr, dass diese Aufgabe in ihren sonstigen Bestimmungen über das Eins begründet war; sodann aber handelt es sich ja hier gar nicht darum, ob die Einheit überhaupt aus den Urgründen abgeleitet, sondern ob die Entstehung der ersten körperlichen Einheit als solcher, die Bildung des ersten Körpers in der Mitte des Weltganzen (des Centralfeuers), befriedigend erklärt wurde.

[1] In der S. 314, 4 angeführten Stelle.

[2] Plato und seine Schule; man vgl. mit den Worten: διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν u. s. f. Tim. 48, A. Theät. 176, A.

[3] JAMBL. in Nicom. 109 vgl. SYRIAN z. Metaph. XIV, 1 (oben S. 311, 1) führt von ihm das Wort an: ἓν ἀρχὰ πάντων, s. BÖCKH Philol. 148 ff.

als was auch Aristoteles sagt, dass die Zahl Eins die Wurzel aller Zahlen, und somit, da alles aus Zahlen besteht, auch der Grund aller Dinge sei [1]). Dass derselbe Philosoph ferner Gott als den alleinigen über alles erhabenen Weltherrscher bezeichnet [2]), von dessen Hut alles umschlossen sei [3]), kann für eine philosophische Bedeutung der Gottesidee in seinem System nichts beweisen; denn der erste von diesen Sätzen, wenn er wirklich von Philolaus herrührt [4]), spricht doch nur einen Gedanken, der damals nicht

---

1) So versteht den Ausspruch auch der Biograph bei Photius Cod. 249, S. 439, a, 19: τὴν μονάδα πάντων ἀρχὴν ἔλεγον Πυθαγόρειοι, ἐπεὶ τὸ μὲν σημεῖον ἀρχὴν ἔλεγον γραμμῆς, τὴν δὲ ἐπιπέδου, τὸ δὲ .. σώματος. τοῦ δὲ σημείου προεπινοεῖται ἡ μονὰς, ὥστε ἀρχὴ τῶν σωμάτων ἡ μονάς. Sollten sich die Worte aber auch wirklich auf die Gottheit bezogen haben, so müssten wir doch den Zusammenhang kennen, in dem sie standen, um beurtheilen zu können, ob damit das Eins als Gottheit bezeichnet werden sollte, oder ob sie nur besagen wollten: Eines ist der Anfang von allem, nämlich die Gottheit. Nur im erstern Fall enthalten sie einen philosophischen, im andern einen auch sonst (vgl. S. 97) vorkommenden religiösen Satz.

2) Philo mundi opif. 23, A: μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· ἔστι γάρ, φησιν, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὢν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Aehnlich wird die pythag. Gottesidee von Plut. Numa c. 8 geschildert.

3) Athenag. Supplic. c. 6: καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων, vgl. Plato Phädo 62, B: der λόγος ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, sei schwer zu verstehen, οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ .. εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.

4) Was allerdings durch die Aussage Philo's noch nicht sicher verbürgt ist, da die jüdischen und christlichen Alexandriner sich so vieler unterschobenen Zeugnisse für den Monotheismus bedienen; dass die Stelle nicht ganz wörtlich angeführt sein möge, vermuthet auch Böckh, aber entscheidende Merkmale der Unächtheit fehlen; denn dass das αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος u. s. w. „nachplatonisch moderne Kategorieen“ seien (Schaarschmidt Schriftst. des Philol. 40) möchte ich nicht sagen: schon Xenophanes wird ja der Satz beigelegt, das Weltganze oder die Gottheit sei ἀεὶ ὅμοιον, πάντη ὅμοιον, und Parmenides nennt das Seiende πᾶν ὅμοιον (s. u. S. 384. 400 2. Aufl.); auch der Gegensatz des αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων setzt nicht mehr dialektische Ausbildung voraus, als das parmenideïsche: ἑωυτῷ πάντοσε τωυτὸν, τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτὸν (Parm. V. 117 mit Bezug auf das eine der parmenideïschen Elemente), und weit nicht so viel, als die Beweise Zeno's gegen die Vielheit und die Bewegung. Würde endlich ein strenger Monotheismus allerdings dem theologischen Standpunkt der Pythagoreer widersprechen, so fragt es sich doch, ob unser Bruchstück in diesem Sinn zu verstehen ist, und der ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς andere Götter ausschliessen soll, ob wir daher hier mehr haben, als jenen mit dem Polytheismus nicht

mehr auf die philosophischen Schulen beschränkt | war, in religiöser Form aus, und lautet weit mehr xenophanisch, als eigenthümlich pythagoreïsch; der andere, den orphisch-pythagoreïschen Mysterien entnommen [1]), ist durchaus populär religiöser Art [2]), zur Begründung philosophischer Bestimmungen wird weder dieser noch jener benützt. Wenn endlich Philolaus auch gesagt hat, die Gottheit habe Grenze und Unbegrenztheit hervorgebracht [3]), so ist damit freilich vorausgesetzt, dass alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sei, da aber nicht angegeben wird, wie Gott die Urgründe hervorbrachte, und wie er sich zu ihnen verhält, so hat auch dieser Satz nur den Charakter einer religiösen Voraussetzung, und philosophisch angesehen drückt er nur diess aus, dass Philolaus den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten nicht weiter abzuleiten gewusst hat, dass sie, wie er selbst an einem anderen Ort von der Harmonie sagt [4]), auf irgend eine, nicht näher zu bestimmende Art entstanden sind. Selbst in der Zeit des Neupythagoreïsmus wird die herrschende Unterscheidung des überweltlichen Eins von der Monas nicht allgemein anerkannt [5]). So unläugbar daher die Pythagoreer an Götter geglaubt haben, und so wahrscheinlich es ist, dass auch sie der monotheistischen Richtung, welche seit Xenophanes in der griechischen Philosophie so bedeutenden Einfluss gewann, so weit gefolgt sind, um aus der Vielheit der Götter die Einheit (ὁ θεός, τὸ θεῖον)

---

unverträglichen Glauben an einen höchsten, allwaltenden Gott, wie wir ihn auch vor und neben Philolaus bei einem Aeschylus, Sophokles, Heraklit, Empedokles und andern finden.

[1] Diess erhellt deutlich aus Plato a. a. O.

[2] Es fragt sich aber auch hier, ob Athenagoras die Worte, welche er anführt, genau so wiedergiebt, wie er sie in seiner Quelle gefunden hatte, und ob nicht in dieser statt τοῦ θεοῦ, ebenso wie bei Plato, „τῶν θεῶν" stand; ja auch dessen sind wir nicht ganz sicher, dass sie überhaupt aus der philolaïschen Schrift, und nicht vielleicht blos aus einer ungenauen Erinnerung an die platonische Stelle herstammen.

[3] Nach Syrian (oben S. 311, 1), dessen Angabe durch die Aeusserung Plato's im Philebus 23, C (oben S. 301) bestätigt wird, wogegen Proklus Plat. Theol. S. 132 m. nur das als philolaisch anführt, dass alles aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehe, das weitere, dass Gott diese Elemente hervorgebracht habe, als platonisch.

[4] S. o. S. 305, 1.

[5] S. S. 297, 2 vgl. 311, 2.

stärker, als die gewöhnliche Volksreligion, herauszuheben [1]), so gering scheint doch die Bedeutung der Gottesidee für ihr philosophisches System gewesen zu sein [2]), und in die Untersuchung über die letzten Gründe scheinen sie dieselbe nicht tiefer verflochten zu haben [3]).

Um so weniger kann ich der Annahme beitreten, dass die Pythagoreer eine Entwicklung Gottes in der Welt gelehrt haben, durch die er allmählich von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit gelange [4]). Diese Annahme steht in engem Zusammenhang mit der Behauptung, dass sie das Eins für die Gottheit gehalten haben. Da nämlich das Eins als das Geradungerade bezeichnet wird, und da das Ungerade das vollkommene ist, das Gerade das unvollkommene, so schliesst man, sie haben nicht nur das vollkommene, sondern auch das unvollkommene und den Grund der Unvollkommenheit in die Gottheit gesetzt, und demnach erst aus einer Entwicklung derselben das vollkommen gute hervorgehen lassen. Ich muss dieser Folgerung schon desshalb widersprechen, weil ich die Identität des Eins mit der Gottheit nicht zugeben konnte. Aber auch abgesehen davon wäre sie nicht richtig, denn wenn auch die Zahl Eins von den Pythagoreern das Geradungerade genannt wurde, so heisst doch dasjenige Eins, welches als einer der Urgründe der unbestimmten Zweiheit entgegengesetzt wird, niemals so [1]), und es kann auch nicht so heissen; die Zahl Eins aber, als das aus den Urgründen abgeleitete und zusammengesetzte, könnte keinenfalls mit der Gottheit zusammenfallen [2]). Nun sagt ARISTOTELES allerdings, die Pythagoreer haben ebenso, wie Speusippus, geläugnet, dass das schönste und beste von Anfang an dasein könne [3]), und da er dieser Ansicht aus Anlass seiner eigenen Lehre von der Ewigkeit Gottes erwähnt, so gewinnt es den Anschein, sie sei auch von jenen auf die Vorstellung von der Gottheit angewandt worden. Allein für's erste würde hieraus nicht nothwendig folgen, dass die Gottheit anfangs unvollkommen gewesen und später vollkommen geworden sei; sondern wie Speusippus aus jenem Satze schloss, dass das Eins, als der Urgrund, von dem Guten und von der Gottheit zu unterscheiden sei [4]), so könnten auch die Pythagoreer beides getrennt haben [5]). Sodann fragt es sich aber auch überhaupt, ob die Behauptung, die Aristoteles bestreitet, von den Pythagoreern mit Beziehung auf die Gottheit aufgestellt wurde; denn dass Aristoteles die Bestimmungen der früheren Philosophen durchaus nicht immer in dem Zusammenhang anführt, in dem sie bei diesen selbst standen, liesse sich durch zahlreiche Beispiele darthun. Wissen wir daher auch nicht, welchen Sinn jene Behauptung im pythagoreïschen System hatte, ob sie sich vielleicht auf die Entwicklung der Welt aus einem unvollkommenen Urzustand, oder auf die Entstehung der vollkommenen Zahl (der Dekas) aus den minder vollkommenen [1], oder auf die Stellung des Guten in der Tafel der Gegensätze [2], oder auf was sonst bezog, so sind wir doch durch die aristotelische Stelle nicht berechtigt, den Pythagoreern eine Lehre zuzuschreiben, | welche nicht blos der philolaïschen Schilderung der Gottheit widerspricht, sondern dem ganzen Alterthum fremd ist [3], von welcher man aber ebendesshalb nur um so mehr erwarten sollte, dass ihrer, wenn sie wirklich vorkam, in den Berichten der Alten bestimmter erwähnt würde.

---

[1] Gewiss aber im Anschluss an den Volksglauben, so dass ihnen, wie den meisten, das θεῖον mit Zeus identisch ist; m. vgl. in dieser Beziehung ihre später zu erwähnenden Annahmen über die Wache des Zeus und was damit zusammenhängt.

[2] Böckh's Bemerkung, Philol. 148, dass ohne die Annahme einer höheren Einheit über dem Begrenzten und Unbegrenzten in dem System der höchst religiösen Pythagoreer keine Spur der Gottheit wäre, wird meine Ansicht nicht treffen: dass sie alles auf die Gottheit zurückführten, läugne auch ich nicht, aber dass sie diess nicht in wissenschaftlicher Weise thaten, scheint mir gerade desshalb um so erklärlicher, weil ihnen vermöge ihres religiösen Charakters diese Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit unbedingte Voraussetzung, nicht wissenschaftliches Problem, war. Sieht sich doch selbst Röth (II, a, 769 ff.), so anstössig ihm die obige Behauptung natürlich ist, zu dem Geständniss genöthigt, der religiös-spekulative Ideenkreis des Pythagoras habe wegen seiner Abgeschlossenheit und Unantastbarkeit für die geistige Entwicklung seiner Schule wenig freien Raum geboten, unter den (wie er meint ächten) Schriften von Pythagorikern finden sich keine von eigentlich spekulativem Gehalte, sondern nur religiös populäre. Was heisst das aber anders als: die theologischen Ueberzeugungen seien hier erst Gegenstand des religiösen Glaubens, nicht der wissenschaftlichen Untersuchung?

[3] M. vgl. zu dem obigen auch, was später über die Annahme bemerkt werden wird, dass das pythagoreïsche System eine Weltseele lehre.

[4] Ritter pyth. Phil. 149 ff. Gesch. d. Phil. I, 398 ff. 436. Gegen ihn Brandis im Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II, 227 ff.

---

[1] Auch bei THEOPHRAST (oben S. 314, 4) nicht, dessen Angaben überhaupt für die vorliegende Frage selbst dann nichts beweisen würden, wenn sie sämmtlich auf die Pythagoreer zu beziehen wären; denn daraus, dass Gott nicht alles zum Besten lenken kann, folgt noch lange nicht, dass er selbst unvollkommen ist, sonst müsste er diess vor allem bei Plato sein, dem jener Satz zunächst angehört.

[2] M. vgl. hierüber S. 318, 1.

[3] Metaph. XII, 7. 1072, b, 28: φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον ... ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. Die schiefe ethische Deutung dieses Satzes, welche SCHLEIERMACHER versuchte (Gesch. d. Phil. 52), werde ich übergehen dürfen.

[4] M. s. hierüber den Abschnitt über Speusippus, II, a, 653 f. 2 A.

[5] Diess ist auch wirklich die Ansicht, die ihnen ARISTOTELES zuschreibt, wenn er sagt, sie haben das Eins nicht für das Gute schlechthin, sondern für eine bestimmte Art des Guten gehalten, Eth. N. I, 4. 1096, b, 5: πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἓν (in der Tafel der 10 Gegensätze), οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.

Musste ich im vorstehenden einer theologisch-metaphysischen Fassung der pythagoreïschen Grundbegriffe widersprechen, so muss ich mich nicht minder auch gegen die Ansicht erklären, dass sich dieselben zunächst auf räumliche Verhältnisse beziehen, und neben dem arithmetischen oder statt desselben ursprünglich schon etwas geometrisches oder gar etwas körperliches bezeichnen. Aristoteles sagt, die Pythagoreer haben die Zahlen als Raumgrössen behandelt [4]; derselbe erwähnt öfters der Ansicht, dass die geometrischen Figuren das substantielle seien, aus dem die Körper bestehen [1]), und seine Ausleger führen diess weiter aus, indem sie | angeben, die Pythagoreer haben für das Princip des Körperlichen die mathematischen Figuren gehalten, die sie ihrerseits wieder auf die Punkte oder die Einheiten zurückführten; diese Einheiten selbst aber sollen sie theils als etwas räumlich ausgedehntes, theils zugleich als die Bestandtheile der Zahlen betrachtet, und ebendesshalb gelehrt haben, dass die körperlichen Dinge aus Zahlen bestehen [2]). Auch bei andern

---

[1] So Steinhart Plato's Werke VI, 227.

[2] Vgl. vorl. Anm.

[3] Die alten Philosophen lehren zwar sehr häufig eine Entwicklung der Welt aus dem keimartigen und formlosen, aber keine Entwicklung der Gottheit. Auch die heraklitisch-stoische Lehre kann man hiefür nicht vergleichen, denn die wechselnden Daseinsformen des göttlichen Wesens sind etwas ganz anderes, als eine Entwicklung derselben aus dem unvollkommenen. Wenn endlich die Theogonieen die einzelnen Götter entstehen lassen, so liess sich doch dieses auf die einheitlich gedachte Gottheit nicht unmittelbar übertragen.

[4] Metaph. XIII, 6. 1080, b, 18 ff. nach dem, was S. 293, 1 angeführt wurde: τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον

μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν .... μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι πάντες τιθέασι πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων· ἐκεῖνοι δ' ἔχοντα μέγεθος. Vgl. hiezu S. 325, 2 und was oben 318, 1 aus Metaph. XIV, 3 angeführt wurde.

[1] Metaph. VII, 2. 1028, b, 15: δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονὰς, εἶναι οὐσίαι μᾶλλον, ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. III, 5. 1002, a, 4: ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα ἧττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ ἡ γραμμὴ τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τούτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεσθαι δοκεῖ εἶναι, τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων εἶναι ἀδύνατον. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ u. s. w. (s. S. 292, 1). XIV, 3. 1090, a, 30 (oben S. 293, 1). ebd. 1090, b, 5: εἰσὶ δέ τινες οἳ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα, τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἴονται εἶναι ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι. De cœlo III, 1. 298, b, 33: εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ πᾶν σῶρα γεννητὸν ποιοῦσι, συντιθέντες καὶ διαλύοντες ἐξ ἐπιπέδων καὶ εἰς ἐπίπεδα. Doch scheint Aristoteles hiebei nur Plato im Auge zu haben, dessen Timäus er ausdrücklich anführt, denn am Schluss des Kapitels sagt er nach der Widerlegung dieser Ansicht, τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν· ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές. Auch Metaph. XIV, 5. 1092, b, 11 gehört schwerlich hieher, s. Pseudoalex. z. d. St.

[2] Alex. z. Metaph. I, 6. 987, b, 33. S. 41 Bon: ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι (τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει) ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαὶ, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοὶ δὲ μονάδας ἔλεγον ... αἱ δὲ μονάδες ἀριθμοὶ, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων. Pseudoalex. z. Metaph. XIII, 6. S. 723 Bon: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ ἕνα ἀριθμὸν εἶναι νομίζουσι. καὶ τίνα τοῦτον; τὸν μαθηματικὸν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν, ὡς οἱ περὶ Ξενοκράτην, οὐδὲ μοναδικὸν, τουτέστιν ἀμερῆ καὶ ἀσώματον (μοναδικὸν γὰρ τὸ ἀμερὲς καὶ ἀσώματον ἐνταῦθα δηλοῖ), ἀλλὰ τὰς μονάδας καὶ δηλονότι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ὑπολαμβάνοντες μέγεθος ἔχειν ἐκ τούτων τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὸν ἅπαντα οὐρανὸν εἶναι λέγουσιν. ἔχειν δὲ τὰς μονάδας μέγεθος κατεσκεύαζον οἱ Πυθ. διὰ τοιούτου τινὸς λόγου. ἔλεγον οὖν ὅτι ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πρώτου ἑνὸς αὗται συνέστησαν, τὸ δὲ πρώ-

Schriftstellern der späteren Zeit [1]) finden wir ähnliche Gedanken, ohne dass sie doch von ihnen ausdrücklich den Pythagoreern beigelegt würden, und schon Philolaus (s. u.) macht den Versuch, theils das Körperliche überhaupt, theils die physikalischen Grundeigenschaften der Körper aus den Figuren, und die Figuren aus den Zahlen abzuleiten. Hieraus schliesst nun Ritter [2]), | unter Hermann's [3]) und Steinhart's [4]) Beistimmung, das Begrenzende sei den Pythagoreern die Einheit, oder räumlich gefasst, der Punkt gewesen, das Unbegrenzte der Zwischenraum oder das Leere; wenn daher gesagt wird, dass alles aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehe, so sei damit gemeint, dass alle Dinge aus Punkten und leeren Zwischenräumen zusammengesetzt seien, und wenn es heisst, dass alles Zahl sei, so wolle diess nur besagen, dass jene Punkte zusammen eine Zahl bilden. Reinhold [5]) und Brandis [6]) widersprechen, aber nicht weil sie die arithmetische Natur der pythagoreïschen Zahlen strenger festhalten, sondern weil sie dieselben für körperlich gehalten wissen wollen; nach ihrer Meinung hätten nämlich die Pythagoreer unter dem Unbegrenzten den stofflichen Grund des Körperlichen verstanden [7]), und dem entsprechend müsste auch bei den Zahlen, aus denen alles bestehen soll, an etwas körperliches gedacht sein: die Zahl entsteht, wie Reinhold ausführt, dadurch, dass der unbestimmte Stoff durch die Einheit oder die Grenze bestimmt wird, und die Dinge heissen Zahlen, weil alles aus einem durch die Einheit bestimmten mannigfaltigen besteht. Hiegegen macht je-

---

τον ἓν μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη καὶ αὐτὰς μεμεγεθυσμένας εἶναι. Zu den weiteren, in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen der Metaphysik werden die Pythagoreer von Alexander und seinem Epitomator nicht genannt.

[1]) Nikom. Inst. arithm. II, 6. S. 45. Boëth. Arithm. II, 4. S. 1328; Nikom. II, 26. S. 72 gehört nicht hieher.

[2]) Pyth. Phil. 93 ff. 137, übersichtlicher und bündiger Gesch. d. Phil. I, 403 ff.

[3]) Plat. Phil. 164 ff. 288 f.

[4]) Haller Allg. Litteraturz. 1845, 895 f.

[5]) Beitrag z. Erl. d. pyth. Metaphysik S. 28 ff.

[6]) Gr.-röm. Phil. I, 486.

[7]) Nach Brandis etwas hauch- oder feuerartiges, nach Reinhold das unbestimmte mannigfaltige, die ungeformte Materie.

doch Ritter [1]) mit Recht geltend, es sei zwischen der pythagoreïschen Lehre und den Schlüssen des Aristoteles aus derselben zu unterscheiden. Die Körperlichkeit der pythagoreïschen Zahlen wird von Aristoteles aus der Lehre, dass alles Zahl sei, erst erschlossen [2]); die Pythagoreer selbst können die Zahlen und ihre Elemente nicht für etwas körperliches erklärt haben; denn Aristoteles sagt ausdrücklich, mit den Begriffen des Begrenzten, des Unbegrenzten und des Eins wollen sie nicht ein Substrat bezeichnen, von dem diese Begriffe prädicirt würden [3]), wie diess doch un|streitig der Fall wäre, wenn das Unbegrenzte nichts anderes sein sollte, als die unbegrenzte Materie; er bemerkt, die Zahl, aus der die Körper bestehen, solle nach ihrer Annahme die mathematische Zahl sein, und er wirft es ihnen aus diesem Grunde als einen Widerspruch vor, dass sie die Körper aus dem Unkörperlichen, das Stoffliche aus dem Immateriellen entstehen lassen [4]). Jener Schluss ist aber nur vom aristotelischen oder sonst einem späteren Standpunkt aus richtig: ist man gewohnt, Körperliches und Unkörperliches zu unterscheiden, so lässt sich freilich nicht wohl übersehen, dass Körper nur aus Körpern zusammengesetzt sein können, und so müsste dann allerdings gefolgert werden, dass die Zahlen und ihre Elemente etwas körperliches sein müs-

---

1) Gesch. d. Phil. I, 405 f.

2) Dass Arist. Metaph. XIII, 6 in die pythagoreïsche Lehre seine eigenen Erläuterungen einflicht, zeigen, wie Ritter a. a. O. bemerkt, auch die Ausdrücke μαθηματικὸς ἀριθμὸς (dem ἀρ. νοητὸς entgegengesetzt), ἀριθμὸς οὐ κεχωρισμένος, αἰσθηταὶ οὐσίαι, dieses Verfahren ist ihm ja überhaupt ganz geläufig.

3) S. o. 293, 2.

4) Metaph. XIII, 8. 1083, b, 8: ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας· τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν ἀδύνατόν ἐστιν. De cœlo III, 1, Schl.: die pythagoreïsche Lehre, dass alles aus Zahlen bestehe, ist ebenso undurchführbar, als die platonische Construction der Elementarkörper; τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν. Metaph. I, 8. 990, a, 12: gesetzt auch es könnten aus Grenze und Unbegrenztem die Grössen entstehen, τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων; ebd. XIV, 3 (s. o. S. 293, 1), wo die Pythagoreer gleichfalls denen beigezählt werden, welche nur die mathematische Zahl annehmen.

sen, wenn die Körper aus ihnen bestehen sollen. Das eigenthümlich pythagoreïsche dagegen liegt eben darin, dass jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen, und dass in Folge dessen die Zahl als solche nicht blos für die Form, sondern auch für den Stoff des Körperlichen gehalten wird; sie selbst aber braucht darum noch nicht körperlich gedacht zu sein, wie diess daraus erhellt, dass auch reine Eigenschafts- und Verhältnissbegriffe, die ausser und vor den Stoikern niemand für Körper erklärt hat, durch Zahlen ausgedrückt wurden; denn so gut die Pythagoreer den Menschen, oder die Pflanze, oder die Erde durch eine Zahl definirten, ebenso gut sagten sie auch: zwei ist die Meinung, vier ist die Gerechtigkeit, fünf ist die Ehe, sieben ist die gelegene Zeit u. s. w. [1]); und auch hiebei ist es keineswegs nur auf eine Vergleichung beider abgesehen, sondern die Meinung ist in dem einen wie in dem andern Fall die, dass die betreffende Zahl das, womit sie verglichen wird, unmittelbar | und im eigentlichen Sinn sein soll. Es ist eine Verwechslung von Symbol und Begriff, eine Vermischung des accidentellen und substantiellen, die wir nicht auflösen dürfen, wenn wir nicht die innerste Eigenthümlichkeit der pythagoreïschen Denkweise verkennen wollen. So wenig sich daher behaupten lässt, die Körper seien den Pythagoreern nichts materielles, weil sie aus Zahlen bestehen sollen, ebensowenig dürfen wir umgekehrt schliessen, die Zahlen müssen etwas körperliches sein, weil sie sonst nicht Bestandtheile der Körper sein könnten; sondern bei den Körpern wird an das gedacht, was sich der sinnlichen Wahrnehmung, bei den Zahlen an das, was sich dem mathematischen Denken darbietet, und beides wird unmittelbar identisch gesetzt, ohne dass man die Unzulässigkeit dieses Verfahrens bemerkte. Aus dem gleichen Grund kann es auch nichts beweisen, dass das Eins, das Unbegrenzte und das Leere in der pythagoreïschen Physik stoffliche Bedeutung erhalten, indem gesagt wird: bei der Weltbildung sei von dem ersten Eins sofort der nächstgelegene Theil des Unbegrenzten angezogen und begrenzt worden [2]), ausser der Welt sei das Unbegrenzte, aus dem sie den leeren Raum und die Zeit einathme [1]. In dieser Verbindung erscheint das Eins allerdings als körperliche Einheit, und das Unbegrenzte theils als unbegrenzter Raum, theils als unendliche Masse; daraus folgt aber nicht, dass beide Begriffe auch ausser diesem Zusammenhang die gleiche Bedeutung haben; sondern es tritt hier eben das ein, was wir bei den Pythagoreern so oft bemerken können, dass eine allgemeine Vorstellung in ihrer Anwendung auf das besondere eine nähere Bestimmung erhält, ohne dass diese Bestimmung desshalb jener Vorstellung überhaupt anhaftete, und weitere Anwendungen derselben, bei denen sie wieder in anderem Sinn gebraucht wird, ausschlösse. Nur durch dieses Verfahren wurde es ja überhaupt möglich, die Zahlenlehre auf die konkreten Erscheinungen anzuwenden. Wir können daher nie schliessen, weil das Eins, das Unbegrenzte, die Zahl u. s. w. in einem bestimmten Fall als körperlich behandelt werden, so müssen sie überhaupt körperlich gedacht sein; wir müssen uns vielmehr erinnern, dass es einen sehr mannigfaltigen Gebrauch von Zahlenbestimmungen, verschiedene Arten des Unbegrenzten und des Begrenzten giebt [2], die aber hier noch nicht klar unterschieden werden, weil die philosophische Sprache noch zu unbeholfen und das Denken in der logischen Ableitung und Sonderung der Begriffe zu wenig geübt ist.

---

[1]) Näheres hierüber S. 335.

[2]) S. o. S. 318, 1. 324, 4.

Aus ähnlichen Gründen muss ich auch Ritter's Annahme bestreiten. Dass die Pythagoreer die Körper aus der geometrischen Figur ableiteten, ist richtig, und es wird sich uns diess auch noch später bestätigen; ebenso ist richtig, dass sie die Figuren und die räumlichen Dimensionen auf Zahlen zurückführten, den Punkt auf die Einheit, die Linie auf die Zweiheit u. s. w., und dass sie den unendlichen Raum, den Zwischenraum und das Leere zu dem Unbegrenzten rechneten [3]. Daraus folgt aber durchaus nicht, dass sie nun auch unter der Einheit nichts anderes, als den Punkt, unter dem Unbegrenzten nichts anderes, als den leeren Raum verstanden, auch hier findet vielmehr alles das seine Anwendung, was so eben über die Art bemerkt wurde, wie sie ihre Principien auf die Erscheinungen anwandten. Sie selbst bezeichnen ja mit dem Namen der Einheit nicht blos den Punkt, sondern auch die Seele, mit dem der Zweiheit nicht blos die Linie, sondern auch die Meinung u. s. w., sie lassen aus dem Unbegrenzten nicht blos den leeren Raum, sondern auch die Zeit, in die Welt eintreten. Man sieht deutlich, die Begriffe der Grenze, des Unbegrenzten, der Einheit, der Zahl haben einen weiteren Umfang, als die des Punktes, des Leeren, der Figuren; und wenigstens die letzteren werden auch wirklich ausdrücklich von den Zahlen, durch die sie bestimmt sind, unterschieden [1]), und über das Leere wird | sogar solches ausgesagt, das strenggenommen nur dem Begrenzenden, nicht dem Unbegrenzten, zukäme [2]).

---

[1] Arist. Phys. IV, 6. 213, b, 22 vgl. III, 4. 203, a, 6. Stobäus Ekl. I, 380. Plut. plac. II, 9, 1. Näheres in dem Abschnitt über die Kosmologie.

[2] Wenn Ritter I, 414 sagt, das unbestimmte könne als solches keine Arten haben, so ist diess theils an sich selbst nicht richtig, denn das räumlich unbegrenzte, das zeitlich unbegrenzte, das qualitativ unbegrenzte u. s. f. sind sämmtlich Arten des Unbegrenzten, keinenfalls aber ist es im Sinn der Pythagoreer. Vgl. S. 299, 1.

[3] M. vgl. hierüber Anm. 1. S. 330, 2 und Arist. De cœlo II, 13. 293, a, 30. wo als pythagoreïsch angeführt wird, dass die Grenze edler (τιμιώτερον) sei, als

---

das, was dazwischen liegt; hieraus kann man allerdings schliessen, dass das μεταξὺ dem Unbegrenzten näher verwandt ist.

[1]) Arist. Metaph. VII, 11. 1036, b, 12: ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. Vgl. XIV, 5. 1092, b, 10: ὡς Εὔρυτος ἔταττε, τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου, ὁδὶ δὲ ἵππου. Aehnlich sprach auch Plato von einer Zahl der Fläche und des Körpers, ohne desshalb die Zahlen für etwas ausgedehntes oder körperliches zu halten (Arist. De an. I, 2. 404, b, 21 vgl. Th. II, a, 616, 6. 2. Aufl.). Metaph. XIII, 9, 1085, a, 7 werden die Figuren, im Sinn pythagoraïsirender Platoniker, ausdrücklich τὰ ὕστερον γένη τοῦ ἀριθμοῦ, die auf die Zahl folgende Klasse genannt (der Genitiv ἀριθμ. ist nämlich von ὕστερον, nicht von γένη, regiert). Vgl. Metaph. I, 9. 992, b, 13.

[2]) Das Leere soll nämlich alle Dinge und auch die Zahlen von einander trennen; Arist. Phys. IV, 6. 213, b, 22: εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις ... καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν (was Philop. De gen. an. 51, a, o. gewiss nur auf eigene Hand weiter ausführt). Aehnlich Stob. I, 380. Nun ist aber das trennende als solches auch das begrenzende, denn die Unterscheidung von Brandis (Rhein. Mus. II, 224. gr.-röm. Phil. I, 453), dass der Unterschied der Zahlen aus dem Unbegrenzten, ihre Bestimmtheit dagegen aus der Einheit abgeleitet worden sein möge, ist unhaltbar; was ist denn der Unterschied eines Dings von einem andern, als seine Bestimmtheit gegen dieses? Hält man sich daher daran, dass das Leere Grund der Scheidung sein soll, so müsste es selbst auf die Seite des Begrenzenden und mithin das, was dadurch getrennt wird, auf die entgegen-

Doch soll dem letzteren Umstand kein weiteres Gewicht beigelegt werden, da die Pythagoreer selbst hier in einen Widerspruch mit ihren sonstigen Annahmen gerathen zu sein scheinen.

Der entscheidendste Grund gegen die bisher besprochenen Ansichten liegt aber in dem Ganzen des pythagoreïschen Systems, dessen arithmetischer Charakter nur dann zu begreifen ist, wenn die Anschauung der Zahl als solcher seinen Ausgangspunkt gebildet hat. Wäre es statt dessen die Betrachtung des unbegrenzten Stoffs und der kleinsten Massen, von denen es ausgieng, so müsste sich hieraus eine mechanische Physik, nach Art der atomistischen, entwickelt haben, wie sie sich im ächten Pythagoreïsmus nicht findet; die Zahlenlehre dagegen, dieser wesentlichste und eigenthümlichste Theil des Systems, konnte hieraus nicht entstehen; es konnten vielleicht die Verhältnisse der Körper nach Zahlen bestimmt werden, aber die Zahlen für das substantielle in den Dingen zu halten, lag unter dieser Voraussetzung kein Grund vor. Diese Annahme, die Grundbestimmung des ganzen Systems, ist nur dann zu | erklären, wenn es von der Betrachtung der Zahlenverhältnisse beherrscht wurde, wenn seine ursprüngliche Richtung nicht dahin gieng, die Zahlen als Körper, sondern umgekehrt dahin, die Körper als Zahlen zu fassen. Und es wird uns auch ausdrücklich bezeugt, dass erst Ekphantus, ein jüngerer Philosoph, der kaum zu den Pythagoreern gezählt werden kann, die pythagoreïschen Monaden für etwas körperliches erklärt habe 1). Den älteren Pythagoreern können sie diess schon desshalb nicht gewesen sein, weil sie das Körperliche in diesem Falle für etwas ursprüngliches hätten halten müssen, statt dass sie es, wie oben gezeigt wurde, aus den mathematischen Figuren ableiteten 2). Ebensowenig können sie bei dem Unbe-

---

gesetzte gestellt werden, man müsste sich mit Ritter I, 418 f. das Eins als eine stetige Grösse denken, die durch das Leere gespalten wird, womit aber offenbar beide in das Gegentheil ihrer selbst verkehrt wären.

1) Stob. Ekl. I, 308: Ἔκφαντος Συρακούσιος εἷς τῶν Πυθαγορείων πάντων [ἀρχὰς] τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν. (vgl. ebd. S. 448.) τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς. Die Angabe b. Plut. Plac. I, 11, 3. Stob. I, 336, dass Pythagoras die ersten Gründe für unkörperlich halte, steht mit allzu verdächtigen Bestimmungen in Verbindung, um hier benützt zu werden.

2) Diess würde auch dann gelten, wenn Brandis I, 487 mit der Vermuthung

grenzten ursprünglich an den unendlichen Stoff gedacht haben, sondern diese Bedeutung muss dasselbe erst abgeleiteter Weise, in seiner Anwendung auf das Weltgebäude, erhalten haben, da sich sonst nicht begreift, wie sie dazu kamen, das Unbegrenzte für das Gerade zu erklären. Das gleiche gilt aber auch gegen RITTER. Da die geometrischen Figuren von den Pythagoreern aus den Zahlen abgeleitet werden, so müssen auch die Elemente der Figur, der Punkt und der Zwischenraum, später sein, als die Elemente der Zahl; und dafür galten sie den Pythagoreern auch unverkennbar; denn aus dem Punkt und dem Zwischenraum liess sich das Ungerade und das Gerade nicht wohl ableiten, wogegen es auf pythagoreïschem Standpunkt ganz erklärlich ist, wenn zunächst das Ungerade und das Gerade als Elemente der Zahl unterschieden, hieraus der allgemeinere Gegensatz des Begrenzenden und des Unbegrenzten gewonnen, und in der Anwendung desselben auf räumliche Verhältnisse als die erste Raumgrenze der Punkt, als das Unbegrenzte der leere Raum betrachtet wurde. | Hätte das pythagoreïsche System den umgekehrten Gang, von den Raumgrössen und Figuren zu den Zahlen, eingeschlagen, so müsste statt des arithmetischen das geometrische darin überwiegen, statt der Zahl müsste die Figur für das Wesen der Dinge erklärt sein, an die Stelle des dekadischen Zahlensystems wäre das System der geometrischen Figuren getreten, und auch die Harmonie könnte nicht diese durchgreifende Bedeutung für die Pythagoreer gehabt haben; auf räumliche Verhältnisse ist ja das Verhältniss der Töne von ihnen überhaupt nicht zurückgeführt worden.

Ist nun hiemit der wesentlich arithmetische Charakter der pythagoreïschen Principien dargethan, so kann es sich nur noch fragen, wie diese selbst sich zu einander verhalten, und worin der eigentliche Ausgangspunkt des Systems lag, ob die Pythagoreer von dem Satze, dass alles Zahl sei, zur Unterscheidung der Elemente, aus denen die Zahlen und die Dinge bestehen, oder

---

Recht hätte, dass die Pythagoreer ausser dem eben angeführten auch noch andere Versuche zur Ableitung des Ausgedehnten gemacht haben, denn etwas abgeleitetes wäre es auch dann; indessen fehlt es hiefür an jedem bestimmten Zeugniss, denn aus ARIST. Metaph. XIV, 3 (oben S. 318, 1) kann man diess nicht schliessen; vgl. RITTER I, 410 f.

ob sie umgekehrt von der Wahrnehmung der ursprünglichen Gegensätze zu der Lehre, dass das Wesen der Dinge in der Zahl liege, geführt wurden. Die aristotelische Darstellung spricht für die erste von diesen Annahmen, denn ihr zufolge schlossen die Pythagoreer zunächst aus der Aehnlichkeit der Dinge mit den Zahlen, dass alles Zahl sei, und erst hieran knüpft sich weiter die Unterscheidung der entgegengesetzten Elemente, aus denen die Zahlen bestehen [1]). Dagegen begann Philolaus seine Schrift mit der Lehre vom Begrenzenden und Unbegrenzten [2]), und diess könnte uns zu der Voraussetzung geneigt machen, dass eben diese oder eine verwandte Bestimmung die eigentliche Wurzel des pythagoreïschen Systems enthalte, dass die Pythagoreer nur desshalb alles auf die Zahl zurückführen, weil sie in der Zahl die erste Verknüpfung des Begrenzten und Unbegrenzten, der Einheit und Vielheit, zu entdecken glaubten [3]). Nothwendig ist diess freilich durchaus nicht, denn Philolaus kann recht wohl im Interesse der logischen Beweisführung später gestellt haben, was geschichtlich angesehen der Anfang des Systems ist. Andererseits werden | wir allerdings auch die Darstellung des Aristoteles zunächst nur als seine eigene Ansicht, nicht als ein unmittelbares Zeugniss über thatsächliches zu betrachten haben. Indessen spricht in diesem Fall alles dafür, dass diese Ansicht auf einer richtigen Erkenntniss des wirklichen Zusammenhangs beruht. Denn das wahrscheinlichste ist doch immer, dass den Ausgangspunkt eines so alten, und durch keine früheren wissenschaftlichen Entwicklungen vorbereiteten Systems die einfachste und der Beobachtung noch am nächsten stehende Vorstellung gebildet hat, dass daher der minder entwickelte und unmittelbar an die sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse anknüpfende Gedanke: alles ist Zahl, früher war, als die Zurückführung der Zahl auf ihre Elemente, und die arithmetische Unterscheidung des Geraden und Ungeraden früher, als die abstraktere logische des Unbe-

---

1) S. o. S. 292, 1. 293, 1. 300, 1.

2) Oben, S. 300, 1.

3) So Marbach Gesch. d. Phil. I, 108 und ähnlich schon Ritter pyth. Phil. 134 f., überhaupt alle die, welche den Gegensatz der Einheit und Zweiheit, oder der Einheit und Vielheit, für das Princip der pythagoreïschen Lehre halten, wie Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 110 f. 114 f. u. a.

grenzten und des Begrenzten. Denken wir uns diese als das erste, von dem die weitere Gedankenentwicklung ausgieng, so begreift sich nicht, dass sie statt der allgemeineren metaphysischen sofort die arithmetische Wendung genommen hätte. Der Satz, dass alles Zahl sei, und aus Geradem und Ungeradem zusammengesetzt sei, lässt sich aus den Bestimmungen über Begrenztes und Unbegrenztes nicht ableiten, dagegen konnten diese aus jenem ganz leicht und naturgemäss entstehen[1]. Die Darstellung des Aristoteles rechtfertigt sich daher vollkommen: die Grundanschauung, von welcher die pythagoreïsche Philosophie ausgeht, ist in dem Satz enthalten, dass alles Zahl sei; das nächste war, dass in der Zahl die entgegengesetzten Bestimmungen des Ungeraden und des Geraden unterschieden, und mit andern Gegensätzen, wie der des Rechten und des Linken, des Männlichen und des Weiblichen, des Guten und des Bösen, zunächst wohl sehr unmethodisch, zusammengestellt wurden; erst einer weiter entwickelten Reflexion kann der abstraktere Ausdruck des Begrenzten und Unbegrenzten angehören, wenn er gleich später, bei Philolaus und in der zehngliedrigen Kategorieentafel, an die Spitze des Systems gestellt wird. Die Grundbestimmungen dieses Systems entwickeln sich so einfach genug aus Einem Gedanken, und dieser selbst ist von der Art, wie er dem sinnenden Geiste bei der Betrachtung der Welt noch in der Kindheit der Wissenschaft entstehen konnte[2]. |

4. Fortsetzung. Die systematische Ausführung der Zahlenlehre und ihre Anwendung auf die Physik.

In der weiteren Ausführung und Anwendung ihrer Zahlenlehre verfuhren die Pythagoreer grossentheils unmethodisch und willkührlich. Sie suchten an den Dingen, wie Aristoteles[1]) sagt, nach einer Aehnlichkeit mit Zahlen und Zahlenverhältnissen, und die Zahlenbestimmung, welche sich ihnen auf diese Art für einen Gegenstand ergab, hielten sie für das Wesen desselben; wollte aber die Wirklichkeit mit dem vorausgesetzten arithmetischen Schema nicht recht stimmen, so erlaubten sie sich auch wohl zur Ausgleichung eine Hypothese, wie die bekannte über die Gegenerde. So sagten sie etwa, die Gerechtigkeit bestehe in dem gleichmal gleichen oder der Quadratzahl, weil sie gleiches mit gleichem vergilt, und sie nannten desshalb weiter die Vier, als die erste Quadratzahl, oder die Neun, als die erste ungerade Quadratzahl, Gerechtigkeit[2]); so sollte die Siebenzahl, wie es heisst, desshalb die entscheidende Zeit sein, weil nach alter Meinung die Stufenjahre durch sie bestimmt sind; die Fünfzahl, als die Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl, heisst die Ehe, die Einheit Vernunft, weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist[3]). Durch weitere Combination | solcher Analogieen ergaben sich dann Behauptungen wie die, dass dieser oder jener Begriff in dem oder jenem Theil der Welt seinen Ort habe, die Meinung z. B. in der Region der Erde, die richtige Zeit in der der Sonne, weil beide durch die gleiche Zahl bezeichnet wurden[1]).

---

[1] Vgl. S. 299 f.

[2] Der obigen Erörterung auch eine Kritik von Röth's Darstellung der pythagoreïschen Theologie und Zahlenlehre (II, a, 632 ff. 868 ff.) beizufügen, werde ich mir nach dem, was S. 241, 1. 269, 2 bemerkt ist, ersparen dürfen. Wer den ächten Pythagoreïsmus in den orphischen Fragmenten sucht, bei Aristoteles und Philolaus dagegen nur den unächten zu finden weiss, mit dem lässt sich selbstverständlich über die ursprüngliche Gestalt der pythagoreïschen Lehre nicht verhandeln, und vollends nicht, wenn er selbst in die von ihm angenommenen Quellen derselben fortwährend seine eigenen Einfälle mit unbeschränkter Willkühr hineindeutet.

---

[1]) Metaph. I, 5 (vgl. S. 292, 1): καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. κἂν εἴ τί που διέλειπε προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν, wie diess sofort am Beispiel der Gegenerde gezeigt wird.

[2]) Auch als das ἀντιπεπονθὸς bestimmten sie die Gerechtigkeit; Arist. Eth. N. V, 8, Anf. M. Mor. I, 34. 1194, a, 28. Alex. z. Metaph. s. folg. Anm. Damit scheint jedoch zunächst nicht das umgekehrte Verhältniss im mathematischen Sinn, sondern einfach die Wiedervergeltung gemeint zu sein, denn daraus, dass der Richter dem Beleidiger zufügt, was dieser dem Beleidigten zugefügt hat, ergiebt sich nicht ein umgekehrtes, sondern das gerade Verhältniss A : B = B : C. Möglich aber, dass der Ausdruck ἀντιπεπονθὸς die Pythagoreer in der Folge veranlasste, auch das umgekehrte Verhältniss für die Gerechtigkeit herauszukünsteln. Denselben Gedanken der Wiedervergeltung drückt auch die geschraubte, offenbar späte Definition b. Jambl. Theol. Arithm. S. 29 f. aus.

[3]) Arist. Metaph. I, 5; s. S. 292. Ebd. XIII, 4. 1078, b, 21: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων (ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι), ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ το δίκαιον ἢ γάμος. Ders. ebd. XIV, 6. 1093, a, 13 ff. wo die Pythagoreer nicht genannt, aber jedenfalls mit gemeint sind. M. Mor. I, 1. 1182, a, 11, wo Pythagoras die Definition der Gerechtigkeit als ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος beigelegt wird. Alexander z. Metaph. I, 5. 985, b, 26: τίνα δὲ τὰ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινό-

---

μενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην .. τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον (so auch Jambl. Theol. Arithm. S. 24, nur aus einem verwickelteren Grunde), .. οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περριττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὐτὸν γενομένου. (So Jambl. Theol. Arithm. S. 29.) καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου. καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην· καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, φησὶ, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν (in der siebenten Stelle, vom Umkreis der Welt aus), ὃν καιρὸν λέγουσιν ... ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τινὰ τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπό τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλεγον αὐτὸν (vgl. Theol. Arithm. S. 42. 54 u. a.) .... γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἄῤῥενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔστι δὲ κατ' αὐτοὺς ἄῤῥεν μὲν τὸ περιττὸν θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρώτου καὶ πρώτου τοῦ τρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει .. νοῦν δὲ καὶ οὐσίαν ἔλεγον τὸ ἕν· τὴν γὰρ ψυχὴν ὡς τὸν νοῦν εἶπε (nämlich Arist. a. a. O.). διὰ τὸ μόνιμον δὲ καὶ τὸ ὅμοιον πάντη καὶ τὸ ἀρχικὸν τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἓν ἔλεγον, (ebenso Theol. Arithm. S. 8, wo noch viel anderes; Philolaus jedoch — s. u. — wies der Vernunft die Siebenzahl zu) ἀλλὰ καὶ οὐσίαν, ὅτι πρῶτον ἡ οὐσία. δόξαν δὲ τὰ δύο διὰ τὸ ἐπ' ἄμφω μεταβλητὴν εἶναι· ἔλεγον δὲ καὶ κίνησιν αὐτὴν καὶ ἐπίθεσιν. (?) Schon hier scheint aber, namentlich in der Begründung der verschiedenen Bestimmungen, manches spätere eingemischt zu sein. In noch höherem Maasse gilt diess von den übrigen Commentatoren der aristotelischen Stelle (Schol. in Arist. S. 540, b ff.), und von Schriftstellern, wie Moderatus b. Porph. v. Pyth. 49 ff. Stob. I, 18. Nikomachus b. Phot. Cod. 187. Jambl. Theol. Arithm. 8 ff. Theo Math. c. 3. 40 ff. Plut. De Is. c. 10. 42. 75. S. 354. 367. 381, F. De Ei ap. Delph. c. 8, S. 388. De an. procr. 12, 2. S. 1017. Plac. I, 3, 14 ff. Sext. Math. IV, 2 ff. VII, 94 ff. Porph. De abstin. II, 36. Syrian. Arist. Metaph. ed. Brand. II, 313, 14 ff. 342, 9 f. Prokl. in Tim. 223, E. 340, A. Philop. Phys. K, 11, m. Hierokl. in carm. aur. V. 47 (Fragm. philos. gr. S. 464 f.). Ich enthalte mich daher weiterer Belege aus diesen Schriftstellern, denn mag auch in dem, was sie geben, manches altpythagoreïsche bewahrt sein, so sind wir dessen doch nie sicher, und im allgemeinen muss uns gegen die grosse Masse solcher Mittheilungen schon die eben angeführte Aeusserung des Aristoteles Metaph. XIII, 4 misstrauisch machen.

[1] Man vergleiche hierüber, was uns tiefer unten über das Verhältniss der Erdregion zum Olympos vorkommen wird, und Arist. Metaph. I, 8. 990, a, 18: wie ist es möglich, unter pythagoreïschen Voraussetzungen die Himmelser-

Verwandter Art ist es, wenn gewisse | Zahlen[1]), oder gewisse Figuren und ihre Winkel[2]) bestimmten | Göttern zugeeignet

---

scheinungen zu erklären? ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία (al: ἀνικία, nach Jambl. Theol. Arithm. S. 28 könnte man ἀνεικία vermuthen, doch spricht Alex. für ἀνικία vgl. S. 344, 2) καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἤδη πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος; Dieser Stelle, die auch von den neuesten Erklärern und von Christ Stud. in Arist. libr. metaph. coll. (Berl. 1853) S. 23 ff. nicht völlig aufgehellt ist, lässt sich wohl am leichtesten dadurch helfen, dass statt διὰ τὸ „διὸ“ (wie vielleicht auch Alexander gelesen hat) gesetzt, und vor dem ἤδη (statt dessen ich früher τοδὶ vermuthete, das aber durch Alex. geschützt ist) ein „τοῦτο“ eingeschaltet wird. Der Sinn ist dann dieser: „denn wenn die Pythagoreer die Meinung, die richtige Zeit u. s. f. in bestimmte Theile des Himmels versetzen, und diess damit beweisen, dass jeder dieser Begriffe eine bestimmte Zahl sei (die Meinung z. B. die Zweizahl), dass ferner dieser oder jener Theil der Welt eben diese Zahl von Himmelskörpern in sich begreife (die Erdregion z. B. zwei, weil die Erde in der Reihe der Himmelskörper die zweite Stelle einnimmt), dass daher jene Begriffe diesen Orten angehören (die Meinung der Erde, ebenso die richtige Zeit — s. vor. Anm. — der Sonne): sollen dann die betreffenden Weltsphären selbst mit diesen Begriffen identisch sein, oder nicht?“

1) Joh. Lydus De mens. IV, 44. S. 208 Röth: Φιλόλαος τὴν δυάδα Κρόνου σύνευνον (Rhea, die Erde s. folg. Anm.) εἶναι λέγει (weil die Erde der zweite Himmelskörper von der Mitte aus ist). Moderatus b. Stob. I, 20: Πυθαγόρας ... τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν [τοὺς ἀριθμούς], ὡς Ἀπόλλωνα μὲν τὴν μόναδα οὖσαν (nach der Ableitung vom α privativum und πολὺς, die später sehr häufig ist; vgl. Bd. III, a, 306, 6 2. Aufl.), Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα (vielleicht mit Beziehung auf die Aehnlichkeit von Ἄρτ. und ἄρτιος), τὴν δὲ ἑξάδα γάμον καὶ Ἀφροδίτην, τὴν δὲ ἑβδομάδα καιρὸν καὶ Ἀθηνᾶν. Ἀσφάλιον δὲ Ποσειδῶνα τὴν ὀγδοάδα (die Zahl des Kubus, der Kubus aber, s. u., ist die Form der Erde, und Poseidon der γαιήοχος), καὶ τὴν δεκάδα Παντέλειαν. Eine Menge derartiger Namen für die Zahlen geben die Theol. Arithm. Die Angaben des Moderatus bestätigt Plut. De Is. c. 10. S. 354 in Betreff der Ein-, Zwei-, Sieben- und Achtzahl (theilweise auch Alexander s. vorletzte Anm.); derselbe sagt ebd. c. 75 (vgl. Theol. Arithm. S. 9), die Zweizahl sei auch Eris und τόλμη genannt worden. Dagegen behauptet Philo De mundi opif. 22, E, die andern Philosophen vergleichen die Siebenzahl der Athene, die Pythagoreer aus demselben Grund, weil sie weder zeuge noch erzeugt sei (s. vorletzte Anm.) dem höchsten Gott. Letztere Deutung ist nun offenbar später, und auch sonst lässt sich im einzelnen zum kleinsten Theil bestimmen, was in diesen Angaben altpythagoreïsch ist, aber das allgemeine, dass Zahlen durch Götternamen bezeichnet wurden, ist wohl sicher.

2) Plut. De Is. c. 75: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν

werden, denn auch hiebei handelt es sich nur um vereinzelte und willkührlich herausgegriffene Vergleichungspunkte. Dass es üb-

---

ἐκόσμησαν προσηγορίαις. τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ Τριτογένειαν, ὅτι τρισὶ καθέτοις ἀπὸ τῶν τριῶν γωνιῶν ἀγομέναις διαιρεῖται. Ebd. c. 30: λέγουσι γὰρ (οἱ Πυθ.), ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν, τὴν μὲν τοῦ τριγώνου (sc. γωνίαν) ᾍδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι· τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας· τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγόνου Διός· τὴν δὲ ἑκκαιπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν. Prokl. in Euclid. I, S. 36 (s. Böckh Philol. 152 ff.): καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς. Ebd. S. 46: εἰκότως ἄρα ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκε θεοῖς, Κρόνῳ καὶ ᾍδῃ καὶ Ἄρει καὶ Διονύσῳ. Ebd. S. 48: δοκεῖ δὲ τοῖς Πυθαγορείοις τοῦτο [τὸ τετράγωνον] διαφερόντως τῶν τετραπλεύρων εἰκόνα φέρειν θείας οὐσίας .... καὶ πρὸς τούτου [τοῦτο] ὁ Φιλόλαος .. τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ. Ebdas.: τὴν γὰρ τοῦ δυωδεκαγόνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν ὁ Φιλόλαος, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδεκάδος ἀριθμόν. Ueber die Gründe dieser Annahmen ist nichts überliefert; was Proklus in dieser Beziehung angiebt, sind sichtbar nur seine eigenen, grossentheils erst aus dem neuplatonischen Ideenkreis hervorgegangenen Vermuthungen. Noch am ehesten möchte man annehmen, der Winkel des Quadrats sei der Rhea, Demeter und Hestia als Erdgottheiten geweiht worden, weil das Quadrat die Begrenzungs-Fläche des Würfels bildet, dieser aber, wie wir finden werden, nach Philolaus die Grundform der Erde sein sollte. Allein für die von Plutarch beigefügten Göttinnen, Hera und Aphrodite, will diese Erklärung nicht passen. Ob der Winkel des Dreiecks aus diesem Gesichtspunkt dem Hades, Dionysos, Ares und Kronos gewidmet werden konnte, etwa weil das von vier gleichseitigen Dreiecken begrenzte Tetraëder Grundform des Feuers ist, in jenen Göttern aber theils die zerstörende theils die erhitzende Natur des Feuers gefunden werden konnte, mag dahingestellt bleiben. Das Zwölfeck aber liess sich, wie schon Böckh bemerkt, nicht auf das Dodekaëder, welches Philolaus als Grundform des Aethers und der Himmelskugel bezeichnete, zurückführen, da dieses von regelmässigen Fünfecken begrenzt ist, und doch lässt sich bei der Uebereinstimmung der beiden, überdiess in der Mathematik wohl bewanderten, Berichterstatter nicht bezweifeln, dass sie wirklich dieses in ihrer Quelle genannt gefunden hatten. Indessen berechtigt uns diese Schwierigkeit weder zu den Textesänderungen und gewaltsamen Umdeutungen, welche Röth II, b, 285 f. auf Grund des „gesunden Menschenverstands", aber schwerlich auf Grund der pythagoreïschen Mathematik vorschlägt; denn für diese versteht es sich gar nicht so von selbst, dass der Winkel des Dreiecks nur drei, der des Vierecks nur vier Gottheiten gewidmet werden konnte (Plut. und Prokl. sagen ja übereinstimmend: τὴν γωνίαν, nicht: τὰς γωνίας, und der letztere fügt ausdrücklich bei, derselbe Winkel sei mehreren Göttern zugewiesen worden, die Meinung ist also nicht rigens bei all diesen Vergleichungen an vielfachen Widersprüchen nicht fehlen konnte, dass dieselbe Zahl oder Figur verschiedene Bedeutungen erhielt[1]), und andererseits der gleiche Gegenstand oder Begriff bald durch diese, bald durch jene Zahl bezeichnet wurde, war bei der regellosen Willkührlichkeit des ganzen Verfahrens nicht zu vermeiden[2]); welche Spielereien sich

---

die, dass jeder einzelne von den drei Dreiecks- und vier Viereckswinkeln seine besondere Gottheit gehabt habe); noch giebt sie andererseits das Recht, die ganze Angabe, wiefern sich dieselbe auf den wirklichen Philolaus beziehen soll, zu verwerfen, und sie einem späteren Fälscher, dem „Fragmentisten“, zuzuschieben (Schaarschmidt Schriftst. d. Philol. 43 f.). Denn was vorliegt, ist doch nur, dass wir den Grund jener seltsamen Annahmen nicht kennen; daraus folgt aber nicht, dass sie keinen einem Philolaus, nach seiner Vorstellungsweise, genügenden Grund gehabt haben können. Hat man es einmal mit Phantasiespielen zu thun, so lässt sich die Grenze schwer angeben, bis zu der sie gegangen sein können; die, welche wir hier haben, waren ohne Zweifel noch lange nicht so leer, wie diejenigen, welche Aristoteles (s. u. 340, 1) von Eurytus, einem angesehenen Schüler des Philolaus, berichtet. Was aber Schaarschmidt zu besonderem Anstoss gereicht, dass das Zwölfeck hier dem Zeus zugewiesen wird, während doch die philolaïschen Fragmente sonst die Dekas als die weltbeherrschende Zahl behandeln, das scheint mir gerade ebenso unverfänglich, als dass in der philolaïschen Lehre von den Elementen das Dodekaëder zur Grundform des Aethers gemacht, oder in der Harmonik die Oktave in sechs, nicht in zehen Töne zerlegt wird. Das Zahlensystem liess sich eben nicht unmittelbar auf die geometrischen Figuren übertragen; und so gut unter den körperlichen Gestalten das Dodekaëder dem allumfassenden Element zugewiesen wurde, ebensogut kann unter den geradlinigen ebenen Figuren das gleichseitige Zwölfeck, welches sich auf einfache Art mittelst gleichseitiger Dreiecke aus einem Quadrat construiren oder in einen Kreis einschreiben lässt, und dessen Winkel (= 150°) den des Quadrats (90°) und des gleichseitigen Dreiecks (60°) in sich vereinigt, zum Symbol des Weltganzen und des obersten, die Welt als Ganzes (mythisch: die zwölf Götter) beherrschenden Gottes gemacht worden sein.

1) Vgl. Arist. Metaph. XIV, 6. 1093, a, 1: εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτά. Was unter die gleiche Zahl falle, müsste dasselbe sein.

2) M. vgl. in dieser Beziehung mit dem, was sich aus den vorhergehenden Anmerkungen ergiebt, die Angaben, dass die Gerechtigkeit auch als Fünfzahl (Jambl. Theol. Arithm. S. 30. 33. Philop. Phys. K, 11, m. Asklep. Schol. in Arist. S. 541, a, 5. ebd. b, 18), oder als Dreizahl (Plut. Is. c. 75), die Gesundheit, von Philolaus b. Jambl. Theol. Arithm. S. 56 der Sieben zugewiesen, auch als Sechs (ebd. S. 38), die Ehe nicht blos als Fünf- und Sechs-, sondern auch als Dreizahl (Theol. Arithm. S. 18. 34, vgl. S. 343, 4), die Sonne als Dekas (Theol. Arithm. S. 60), das Licht, welches Philolaus a. a. O. durch die

in dieser Beziehung schon die altpythagoreïsche Schule erlaubte, sehen wir am Beispiel des Eurytus, welcher die Bedeutung der einzelnen Zahlen dadurch beweisen wollte, dass er die Figuren der Dinge, die sie bezeichnen sollten, aus der ihnen entsprechenden Anzahl von Steinchen zusammensetzte [1]).

Die Pythagoreer begnügten sich aber nicht mit dieser ungeordneten Anwendung ihrer Grundsätze, sondern sie suchten dieselben auch methodischer durchzuführen, indem sie die Zahlenverhältnisse, nach denen alles geordnet sein sollte, genauer bestimmten, und an den verschiedenen Klassen des Wirklichen nachwiesen. Dass freilich die ganze Schule gleich vollständig auf diese Erörterungen eingieng, und in ihrer Behandlung die gleiche Reihenfolge der Materien beobachtete, lässt sich nicht annehmen, und auch über die Schrift des Philolaus, welche uns allein als Leitfaden hiefür dienen könnte, sind wir nicht genau genug unterrichtet, um die Stelle, welche die einzelnen Untersuchungen darin einnahmen, sicher bestimmen zu können. Indessen werden wir uns von dem natürlichen Zusammenhang derselben nicht zu weit entfernen, wenn wir zuerst das Zahlensystem als solches, hierauf seine Anwendung auf die Töne und die Figuren, sodann die Lehre von den elementarischen Körpern und die Vorstellungen vom Weltgebäude, zuletzt endlich die Ansichten über die irdischen Wesen und den Menschen besprechen. Eine Zurückführung dieser Abschnitte auf allgemeinere Gesichtspunkte, so leicht sie auch wäre, glaube ich desshalb unterlassen zu sollen, weil uns von einer Eintheilung des philosophischen Systems bei den Pythagoreern, die der späteren Unterscheidung von drei Haupttheilen oder sonst einer derartigen Gliederung entspräche, nichts bekannt ist.

Siebenzahl ausdrückt, als Fünf (Theol. Arithm. 28), der Geist als Monas, die Seele als Dyas, die Vorstellung (δόξα) als Trias, der Leib oder die Sinnesempfindung als Tetras (Theo Smyrn. c. 38. S. 152. Asklep. a. a. O. 541, a, 17) bezeichnet worden sei. Das letztere freilich ist sicher nachplatonisch, und wie viel unter den übrigen Angaben altpythagoreïsches ist, steht dahin.

[1]) Nach Arist. Metaph. XIV, 5. 1092, b, 10 (wo übrigens Z. 13 in den Worten τῶν φυτῶν ein, allerdings sehr alter, Fehler zu stecken scheint) und Theophrast Metaph. c. 11. S. 312 Br., die Alexander, in diesem Fall wohl der ächte, zu der Stelle der Metaphysik (S. 805 f. Bon.) trefflich erläutert. Vgl. auch Syrian in Metaph. 118, a Bagol. 342, 9 ff. Brand.

Um zunächst die Zahlen selbst auf ein festes Schema zurückzuführen, gebrauchten die Pythagoreer theils die Eintheilung der | Zahlen in ungerade und gerade, theils das dekadische System. Die erstere ist schon früher (S. 299) berührt worden; dieselbe wurde dann weiter ausgeführt, indem sowohl vom Ungeraden als vom Geraden verschiedene Unterarten unterschieden wurden; ob dieses die gleichen waren, die von Späteren aufgezählt werden [1]), ist nicht ganz sicher [2]), und ebensowenig können wir beurtheilen, wie viel von den sonstigen Eintheilungen der Zahlen, die sich bei jüngeren Schriftstellern finden [3]), der altpythagoreïschen Lehre angehört. Ist aber auch ohne Zweifel vieles davon ächt pythagoreïsch [4]), so haben doch alle diese arithmetischen Wahrnehmungen, abgesehen von der allgemeinen Unterscheidung des Ungeraden und Geraden, für die pythagoreïsche Weltbetrachtung weit geringere Bedeutung, als für die griechische Arithmetik, welche auch hierin der ihr von den Pythagoreern gegebenen Richtung gefolgt ist. Ungleich wichtiger ist für unsere Philosophen das dekadische System. Indem sie nämlich

---

1) Nikom. Inst. arithm. S. 9 ff. Theo Math. I, c. 8 f. Von dem Geraden werden hier drei Arten unterschieden, das ἀρτιάκις ἄρτιον (was sich bis zur Einheit herab durch gerade Zahlen theilen lässt, wie 64), das περισσάρτιον (was sich nur durch Zwei in gerade, durch jede höhere Gerade nur in ungerade Zahlen theilen lässt, wie 12 und 20), und das ἀρτιοπέρισσον (oben S. 299, 1); von dem Ungeraden gleichfalls drei Arten, das πρῶτον καὶ ἀσύνθετον (die Primzahlen), das δεύτερον καὶ σύνθετον (Zahlen, die das Produkt mehrerer Ungeraden, und daher nicht blos in Einheiten theilbar sind, wie 9, 15, 21, 25, 27), und als drittes die Zahlen, die für sich in andere, als Einheiten, theilbar sind, deren Verhältniss zu anderen aber blos durch Einheiten zu bestimmen ist, wie 9 zu 25.

2) Einerseits redet nämlich Philolaus in dem S. 299, 1 angeführten Bruchstück von mehreren Arten des Geraden und Ungeraden, andererseits führt er ebendaselbst das ἀρτιοπέρισσον nicht mit den Späteren als Unterart des Geraden, sondern als dritte Gattung neben dem Ungeraden und Geraden auf.

3) Wie die Unterscheidung von quadratischen, oblongen, trigonischen, polygonischen, cyklischen, sphärischen, von körperlichen und Flächenzahlen u. s. w. nebst ihren zahlreichen Unterarten, von ἀριθμὸς, δύναμις, κύβος u. s. w., worüber Nikomachus, Theo, Jamblich, Boëthius, Hippolyt. Refut. I, 2. S. 10 u. a. Aufschluss geben.

4) So z. B. die Lehre von den Gnomonen (s. o. S. 299, 3), von Quadrat- und Kubikzahlen, von ἀριθμοὶ τετράγωνοι und ἑτερομήκεις, von den Diagonalzahlen (Plato Rep. VIII, 546, B f., vgl. S. 344, 2).

die Zahlen über zehen nur als Wiederholung der zehn ersten betrachteten1), | so schienen ihnen in der Dekas alle Zahlen und alle Kräfte der Zahl befasst zu sein; sie heisst daher bei Philolaus2) gross, allgewaltig und alles vollbringend, Anfang und Führerin des göttlichen und himmlischen, wie des irdischen Lebens, sie gilt nach Aristoteles3) für das vollkommene, welches das ganze Wesen der Zahl in sich schliesst4); und wie überhaupt ohne die Zahl nichts erkennbar wäre, so wird im besonderen von der Zehnzahl gesagt, wir haben es nur ihr zu verdanken, dass uns ein Wissen möglich sei5). Eine ähnliche Bedeutung hat die Vierzahl nicht blos desshalb, weil sie die erste Quadratzahl ist, sondern hauptsächlich aus dem Grund, weil die vier ersten Zahlen zusammengezählt die vollkommene Zahl, zehen, ergeben. In dem bekannten pythagoreïschen Schwur wird daher Pythagoras als der Verkündiger der Tetraktys, und diese selbst als die Quelle und Wurzel der ewigen Natur gefeiert6); Spätere lie|ben

---

1) Hierokl. in carm. aur. S. 166 (Fragm. philos. I, 464): τοῦ δὲ ἀριθμοῦ τὸ πεπερασμένον διάστημα ἡ δεκάς. ὁ γὰρ ἐπὶ πλέον ἀριθμεῖν ἐθέλων ἀνακάμπτει πάλιν ἐπὶ τὸ ἕν u. s. w. Daher bei Aristoteles der Tadel, zunächst gegen Plato, mittelbar aber auch gegen die Pythagoreer, dass sie die Zahl nur bis zur Zehnzahl rechnen; Phys. III, 6. 206, b, 30. Metaph. XII, 8. 1073, a, 19. XIII, 8. 1084, a, 12: εἰ μέχρι δεκάδος ὁ ἀριθμὸς, ὥσπερ τινές φασιν.

2) S. o. S. 294, 1.

3) Metaph. I, 5. 986, a, 8: ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν. Philop. De an. C, 2, u.: τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ. (Ob diess jedoch der aristotelischen Schrift vom Guten entnommen ist, wie Brandis I, 473 vermuthet, lässt sich nicht ausmachen.)

4) Daher die zehngliedrigen Aufzählungen in Fällen, wo die Gesammtheit des Wirklichen bezeichnet werden soll, bei der Tafel der Gegensätze und dem System der Himmelskörper.

5) Philol. a. a. O. und wohl mit Bezug darauf Jambl. Theol. Arithm. S. 61: πίστις γε μὴν καλεῖται, ὅτι κατὰ τὸν Φιλόλαον δεκάδι καὶ τοῖς αὐτῆς μορίοις περὶ τῶν ὄντων οὐ παρέργως καταλαμβανομένοις πίστιν βεβαίαν ἔχομεν. Man vgl. was ebendaselbst über Speusipp's Schrift mitgetheilt wird, die sich an Philolaus anschloss. Dass Philolaus ausführlich von der Dekas handelte, sagt auch Theo Smyrn. c. 49, wie es sich jedoch mit der ebendas. angeführten archyteïschen Schrift über die Dekas verhielt, müssen wir dahingestellt sein lassen.

6) Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτὺν, παγὰν ἀενάου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσαν. M. s. über diesen Schwur und die Tetraktys überhaupt: Carm. aur. V. 47 f. Hierokles in carm. aur. S. 166 f. (Fragm. phil. I, 464 f.) Theo

es, die Dinge in viergliedrige Reihen zu ordnen[1]), wie viel davon aber altpythagoreïsch ist, lässt sich nicht bestimmen. Auch von den andern Zahlen hat aber jede ihren eigenthümlichen Werth. Die Einheit ist das erste, aus dem alle Zahlen entstanden sind, in dem daher auch die entgegengesetzten Eigenschaften der Zahlen, das Ungerade und das Gerade, vereinigt sein sollen[2]); zwei ist die erste gerade Zahl, drei die erste ungerade und vollkommene, weil in der Dreizahl zuerst Anfang, Mitte und Ende ist[3]); fünf ist die erste, welche durch Addition, sechs die erste, welche durch Multiplikation aus der ersten geraden und der ersten ungeraden entsteht[4]); sechs giebt mit sich selbst vervielfacht eine Zahl, die wieder mit sechs endigt, fünf bei jeder

---

Math. c. 38. Lucian De salut. c. 5. Sext. Math. VII, 94 ff. IV, 2. Plut. Plac. I, 3, 16. Jambl. Theol. Arithm. S. 20; vgl. Ast z. d. St. Mullach z. d. St. des goldenen Gedichts. Das Alter der Verse lässt sich natürlich nicht sicher bestimmen; die Theol. Arithm. wollen sie bei Empedoklès gefunden haben, bei dem die vier Wurzeln der Natur die vier Elemente bedeuten würden, dann wäre aber wohl statt γενεᾷ mit Sextus IV, 2 u. a. ψυχᾷ zu lesen (m. s. Fabricius z. d. St. des Sextus), und unter dem παραδοὺς (mit Mosheim z. Cudworth Syst. intell. I, 580) die Gottheit zu verstehen. Andernfalls ist der Schwur mit seiner Beziehung auf die vier empedokleïschen ῥιζώματα für jünger, als Empedokles, zu halten. Doch hat ihn vielleicht schon Xenokrates gekannt, und desshalb (nach Stob. Ekl. I, 294. Theodoret cur. gr. aff. IV, 12, S. 57) sein zweites Princip τὸ ἀένναον genannt; vgl. Th. II, a, 667, 4 Schl. 2. Aufl.

1) Z. B. Theo und die Theol. Arithm. a. d. a. O.

2) S. o. S. 300, 1. Theo S. 30: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ τὸ ἕν φησιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προςτεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσεοιν μετεῖχε· (ein Beweis freilich, der ebenso schief ist, wie der Satz, den er beweisen soll.) συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Ἀρχύτας. Den gleichen Grund giebt Plut. De Ei c. 8. S. 388 an.

3) Arist. De coelo I, 1. 268, a. 10: καθάπερ γάρ, φασὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. Theo S. 72: λέγεται δὲ καὶ ὁ τρία τέλειος, ἐπειδὴ πρῶτος ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ πέρας ἔχει. Jambl. Theol. Arithm. S. 15, unter Angabe eines unwahrscheinlich verwickelten Grundes: μεσότητα καὶ ἀναλογίαν αὐτὴν προςηγόρευον.

4) S. o. S. 335, 3. 337, 1. Anatol. b. Jambl. Theol. Arithm. S. 34 (neben vielen andern Eigenschaften der Sechszahl): ἐξ ἀρτίου καὶ περισσοῦ τῶν πρώτων, ἄῤῥενος καὶ θήλεος, δυνάμει καὶ πολλαπλασιασμῷ γίνεται, daher heisse sie ἀῤῥενόθηλυς und γάμος. Letzteres auch a. a. O. S. 18. Plut. De Ei c. 8. Theo Mus. c. 6. Clemens Strom. VI, 683, C. Philop. Phys. K, 11, m.

Vervielfachung eine solche, die mit fünf oder zehen endigt[1]); drei, vier und fünf sind die Zahlen des vollkommensten rechtwinkligen Dreiecks, die zusammen eine eigenthümliche Proportion bilden[2]); sieben[3]) ist die einzige Zahl innerhalb der Dekas,| die weder einen Faktor, noch auch ein Produkt hat; diese Zahl ist ferner zusammengesetzt aus drei und aus vier, deren Bedeutung soeben erörtert wurde; sie ist endlich — um anderes zu übergehen — nebst der Vier die mittlere arithmetische Proportionalzahl zwischen eins und zehen[4]). Acht ist die erste Kubikzahl[5]) und die grosse, von den vier ersten ungeraden und den vier ersten geraden Zahlen gebildete, Tetraktys, deren Summe (36) ihrerseits wieder den Kuben von 1, 2, 3 gleichkommt[6]). Die Neunzahl musste schon als das Quadrat von drei und als die Schlusszahl unter den Einheiten eine bedeutende Stellung einnehmen[7]). Bei den Pythagoreern selbst waren natürlich diese arithmetischen Beobachtungen von ihren sonstigen Spekulationen

---

1) Plut. De Ei c. 8, S. 388.

2) Jambl. Theol. Arithm. S. 26. 43. Prokl. in Eucl. 111, m., welcher die Construction dieses Dreiecks, nach einer nicht näher nachgewiesenen Ueberlieferung, Pythagoras selbst beilegt; vgl. Alex. z. Metaph. I, 8. 990, a, 23. Philo De v. contempl. 899, B (481). Das vollkommene rechtwinklige Dreieck ist nach diesen Stellen dasjenige, dessen Katheten = 3 und 4 sind, mithin die Hypotenuse = 5. Die letztere heisst δυναμένη, weil ihr Quadrat denen der Katheten gleich ist, die Katheten δυναστευόμεναι, jene auch ἀνικία (so Alex.), was wohl ursprünglicher ist, als das ἀνεικία des angeblichen Megillus b. Jambl. Theol. Arithm. S. 28, welches ähnlich, wie γάμος, die Verbindung des Geraden und Ungeraden andeuten soll. Auf diese Bestimmungen, welche ebendamit als altpythagoreïsch erwiesen werden, bezieht sich bei Plato Rep. VIII, 546, B der Ausdruck αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι.

3) S. S. 335, 3 und Jambl. Theol. Arithm. S. 43 f., wo unter dem vielen, was zu Ehren der Siebenzahl angeführt ist, diese zu den alterthümlichsten Zügen gehören mögen. Weil die Siebenzahl keinen Faktor hat, nannte sie Philolaus, nach Joh. Lydus De mens. II, 11. S. 72, ἀμήτωρ. Vgl. auch Clemens Strom. VI, 683, D. Chalcid. in Tim. 35, S. 188 Mull. ff.

4) Denn 1 + 3 = 4, 4 + 3 = 7, 7 + 3 = 10.

5) S. o. S. 337, 1. Jambl. Theol. Arithm. S. 54. Clemens a. a. O. u. a.

6) Plut. De Is. c. 75, Schl. S. 381: ἡ δὲ καλουμένη τετρακτὺς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὅρκος, ὡς τεθρύληται· καὶ κόσμος ὠνόμασται, τεσσάρων μὲν ἀρτίων τῶν πρώτων, τεσσάρων δὲ τῶν περισσῶν εἰς τὸ αὐτὸ συντελουμένων ἀποτελούμενος. Das weitere De an. procr. 30, 4. S. 1027.

7) M. s. Jambl. Th. Arithm. S. 57 f.

über die Bedeutung der Zahlen nicht getrennt, und ebenso ist nach einzelnen Beispielen zu vermuthen, dass sie dieselben auch in mathematischer Beziehung, nach ihrer künstlich spielenden Weise, viel weiter ausführten, als diess in der vorstehenden Darstellung hervortreten konnte; nur geben uns die Schriftsteller der späteren Zeit hierüber zu wenig sicheres an die Hand. Auch was ich von ihnen aufgenommen habe, stammt vielleicht nicht durchweg aus der altpythagoreïschen Schule; aber dass es den Charakter ihrer Zahlenlehre richtig bezeichnet, ist nicht zu bezweifeln.

An das arithmetische System schloss sich den Pythagoreern, für welche Zahl und Harmonie fast gleichbedeutende Begriffe waren, das harmonische unmittelbar an[1]. Indessen forderte die verschiedene Natur der beiden Gebiete für beide eine verschiedene Behandlung; während daher die Zahlen dekadisch geordnet werden, ist das Maass der Töne die Oktave; die Haupttheile der Oktave sind die Quarte und die Quinte; das Verhältniss der Töne in derselben, nach der Länge der tönenden Saiten gemessen, wird für die Quarte auf 3 : 4, für die Quinte auf 2 : 3, für die ganze Oktave auf 1 : 2 festgesetzt[2]. Die weiteren Bestimmungen jedoch, über den Abstand der einzelnen Töne, über die Gleichungen, die sich hieraus ergeben, und über die verschiede-

---

[1] Die Theorie desselben, die Harmonik, nannten die Pythagoreer nach Porph. in Ptol. Harm. (in Wallisii Opp. math. II) S. 207 und der von ihm angeführten Ptolemais aus Cyrene (vielleicht nach dem einsaitigen Kanon) κανονική. Doch muss auch schon bei ihnen der Name ἁρμονικὴ gleichfalls im Gebrauch gewesen sein: Aristoxenus wenigstens bezeichnet (Harm. elem. Anf. ebd. S. 8 u. ö.) dieses als den üblichen Namen für die Tonlehre („ἡ καλουμένη ἁρμονικὴ“), ebenso nennt er die Anhänger der pythagoreïschen Theorie stehend οἱ ἁρμονικοὶ, οἱ καλούμενοι ἁρμονικοὶ, und für ein gewisses Zahlenverhältniss (s. u. 348, 3) findet sich schon bei Archytas der Ausdruck ἁρμονικὴ ἀναλογία.

[2] Diese Bestimmung der Tonverhältnisse in der Oktave ist ausser allem andern schon aus der S. 305, 5 angeführten Stelle des Philolaus als altpythagoreïsch zu erweisen. Was dagegen weiter über die Entdeckung und Messung derselben angegeben wird, unterliegt mancherlei Bedenken. Nach einer Erzählung, die sich gleichlautend bei Nikom. Harm. I, 10 ff. Jambl. in Nicom. 171 f. v. Pyth. 115 ff. Gaudent. Isag. S. 13 ff. Macrob. in Somn. Scip. II, 1. Censorin. De die nat. c. 10. Boëth. De Mus. I, 10 f. findet, soll Pythagoras selbst (wie diess ohne genauere Angabe auch Chalcid in Tim. 44, S. 191 Mull. u. a. sagen) das harmonische System entdeckt haben. Er habe nämlich bemerkt, dass die Klänge der Hämmer in der Werkstätte eines Schmids eine Quarte, eine Quinte und eine Oktave bildeten. Bei näherer Nachforschung habe sich ge-

---

zeigt, dass sich das Gewicht der Hämmer ebenso verhalte, wie die Höhe der Töne, die sie hervorbringen. Sofort habe Pythagoras Saiten von gleicher Dicke und Länge durch verschiedene Gewichte angespannt, und es habe sich ergeben, dass die Höhe ihrer Töne den Gewichten, durch welche sie angespannt waren, proportional sei: um das harmonische Verhältniss zu bekommen, welches zwischen dem Ton der obersten Saite im Heptachord (oder dem späteren Oktachord) und dem der vierten (μέση) eine Quarte, von dieser zur untersten (νήτη) eine Quinte, umgekehrt von der νήτη zur fünften Saite von oben (παραμέση, oder nach älterer Eintheilung und Benennung τρίτη) eine Quarte, von dieser zur obersten eine Quinte, und für die Distanz der μέση von der παραμέση (fr. τρίτη) einen Ton (= 8 : 9) beträgt, habe die ὑπάτη durch 6, die μέση durch 8 Gewichtseinheiten, die παραμέση (τρίτη) durch 9, die νήτη durch 12 gespannt werden müssen. Ebenso, fügen Gaudentius und Boëthius bei, habe sich bei dem weiteren Versuch mit Einer gleichgespannten Saite (dem einsaitigen Kanon, dessen Erfindung Diog. VIII, 12 Pythagoras beilegt) ergeben, dass die Höhe der Töne im umgekehrten Verhältniss zur Länge der schwingenden Saite stehe. Noch einige weitere Versuche, mit Glocken, giebt Boëthius an. In dieser Erzählung ist nun natürlich die Geschichte von den Schmidehämmern ein Mährchen, welches schon durch die physikalische Falschheit der Sache widerlegt wird. Auffallend ist ferner, dass die Höhe der Töne der Spannung der Saiten, oder den Gewichten, die diese Spannung hervorbringen, proportional sein soll, da sie in der Wirklichkeit nur den Quadratwurzeln der spannenden Kräfte proportional ist. Sollte daher jene Meinung bei den Pythagoreern wirklich geherrscht haben, so könnten sie doch nie einen Versuch zu ihrer Prüfung angestellt haben, sondern aus der allgemeinen Beobachtung, dass die Höhe der Töne mit der Spannung der Saiten steigt, müssten sie geschlossen haben, beide steigen in gleichem Verhältniss. Ebenso möglich ist aber auch, dass erst die Späteren diesen übereilten Schluss gemacht haben. Dass endlich schon Pythagoras selbst das arithmetische Verhältniss der Töne entdeckt habe, hatte zwar nach Heraklides b. Porph. in Ptol. Harm. (in Wallisii Opp. Math. II) c. 3, S. 213 schon Xenokrates (wahrscheinlich in der ebd. c. 1 S. 198 m. nach Aristoxenus besprochenen dialektischen Schrift) gesagt; und wenn auch jener Heraklides ohne Zweifel nicht der bekannte Pontiker, der Schüler Plato's, ist, sondern eher sein gleichnamiger Landsmann, der Grammatiker, welcher nach Suid. Ἡρακλ. unter Claudius und Nero in Rom lebte, oder auch etwa Heraklides Lembus, so haben wir doch keinen Grund, zu bezweifeln, dass Xenokrates diess über Pythagoras wirklich ausgesagt hatte. Die Richtigkeit dieser Aussage ist aber durch das Zeugniss des Xenokrates so wenig, als durch das der Späteren, sichergestellt; und kann man auch die Möglichkeit nicht bestreiten, dass schon Pythagoras die fragliche Entdeckung gemacht hat, so ist es doch andererseits ebenso möglich, dass in diesem, wie in so vielen anderen Fällen, das, was erst jüngeren Mitgliedern seiner Schule angehört, auf ihn übertragen wurde. Für die letztere steht nen Tongeschlechter und Tonarten 1), glaube ich der Geschichte der musikalischen Theorieen um so mehr überlassen zu dürfen,

---

die Sache allerdings ausser Zweifel. Dass sie hiebei von Beobachtungen über das Längenverhältniss der Saiten ausgieng, welche bei gleicher Dicke und Spannung Töne von verschiedener Höhe erzeugen, ergiebt sich ausser den Angaben der Alten aus den pythagoreïschen Annahmen selbst, denn nur auf diesem Wege können die von Philolaus a. a. O. aufgestellten Bestimmungen über Quarte, Quinte und Oktave gefunden worden sein. Ebendaher kommt es auch, dass bei den alten Musikern nicht der höhere, sondern der tiefere Ton die grössere Zahl bekommt, und in den harmonischen Reihen, z. B. der des platonischen Timäus (worüber Th. II, a, 496 ff. 2. Aufl.), nicht von den tieferen Tönen zu den höheren, sondern von den höheren zu den tieferen fortgegangen wird: die Zahl, durch welche ein Ton bezeichnet wird, bezieht sich nicht auf die Anzahl der Luftschwingungen, aus denen er zusammengesetzt ist, sondern auf die Länge der Saite, die ihn hervorbringt. Erst von hier aus lässt sich auch die Bedeutung der pythagoreïschen Entdeckung über die Töne richtig beurtheilen. Dass die Höhe derselben auf der Zahl der Schwingungen beruht, aus denen sie bestehen, war den Pythagoreern unbekannt; Archytas z. B. in dem Bruchstück b. Porph. a. a. O. S. 236 f. (Mullach Fragm. Philos. I, 564, b) und bei Theo Mus. S. 94 behauptet ausdrücklich, die Töne seien um so höher, je schneller sie sich bewegen, und die gleiche Vorraussetzung wird uns aus Anlass der Sphärenharmonie begegnen, wie sie ja auch von Plato (Tim. 67, B) und Aristoteles (s. Th. II, b, 369. 2. Aufl.), und noch weit später von Porphyr (in Ptol. Harm. 217. 235 f. u. ö.) und den von ihm angeführten, dem Platoniker Aelianus (S. 216 f.) und dem Musiker Dionysius (219, m.), nebst vielen andern getheilt wird. Was die pythagoreïsche Tonlehre festgestellt hat, ist nur diess, dass unter sonst gleichen Umständen die Höhe des Tons der Länge der tönenden Saite umgekehrt proportional ist, und dass die Abstände der Töne in der Oktave, nach diesem Maasse bestimmt, die oben angegeben sind. Dabei hatten die Pythagoreer nicht übersehen, dass der Einklang von zwei Tönen um so grösser ist, je kleiner die kleinsten ihr Verhältniss ausdrückenden ganzen Zahlen sind; eine pythagoreïsche Ausführung dieses Satzes, deren Künstlichkeit uns an dem Alter derselben nicht irre machen darf, giebt Porph. in Ptol. Harm. 280, m. aus Archytas und Didymus.

1) Die Klanggeschlechter (γένη) hängen von der Eintheilung, die Tonarten (τρόποι, ἁρμονίαι) von der Stimmung der Saiteninstrumente ab; jener werden drei gezählt, das diatonische, chromatische und enharmonische, dieser in der älteren Zeit gleichfalls drei, die dorische, phrygische und lydische, die aber schon zu Plato's Zeit (s. Rep. III, 398, E ff.) durch verschiedene Nebenarten vermehrt waren. Später wurden beide bedeutend vervielfältigt. Auf die Pythagoreer lässt sich wenigstens die Unterscheidung der γένη zurückführen; Ptolem. Harm. I, 13 (vgl. Porph. in Ptol. 310, m. 313 f.) berichtet über sie aus Archytas.

da diese Einzelheiten in die philosophische Weltansicht der Pythagoreer nicht tiefer eingreifen [1]).

Neben den Tönen sind die geometrischen Figuren das nächste, worauf die Zahlenlehre ihre Anwendung finden musste, und man brauchte nicht Pythagoreer zu sein, um zu bemerken, dass die Gestalt und die Verhältnisse der Figuren durch Zahlen bestimmt sind. Wenn es daher in der pythagoreïschen und überhaupt in der griechischen Mathematik sehr gewöhnlich ist, einestheils geometrische Bezeichnungen auf die Zahlen zu übertragen [2]), andererseits arithmetische und harmonische Verhältnisse an den Figuren nachzuweisen [3]), so ist diess ganz natürlich. Unsere Philosophen | blieben aber nicht hiebei stehen, sondern wie sie die Zahlen überhaupt für das Wesen der Dinge hielten, so suchten sie auch die Figuren und das Körperliche, das von ihnen umfasst wird, unmittelbar aus gewissen Zahlen abzuleiten. Aristoteles wenigstens sagt uns, sie haben die Linie durch die Zweizahl definirt[1]), von Philolaus wissen wir, dass er vier für die Zahl des Körpers erklärte[2]), und Plato scheint für die Drei- und Vierzahl die Namen „Zahl der Fläche“, „Zahl des Körpers“, schon vorgefunden zu haben[3]). Da nun überdiess von Plato bekannt ist, dass er die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl entstehen liess[4]), und da Alexander | die Ableitung der Körper aus den Flächen, der Flächen aus den Linien, der Linien aus den Punkten oder Monaden,

---

[1]) Hier soll daher ausser den S. 345, 2. 305, 5 angeführten Stellen und Ptol. Harm. I, 13 f. nur auf die Erläuterungen von Böckh Philol. 65 ff. und Brandis gr.-röm. Phil. I, 454 ff., und die alte Tonlehre überhaupt betreffend auf Böckh in d. Stud. v. Daub und Creuzer III, 45 ff. (Klein. Schr. III, 136 ff.) De metris Pindari S. 203 ff. und Martin Études sur le Timée I, 389 ff. II, 1 ff. verwiesen werden.

[2]) S. o. S. 341, 3. 4.

[3]) Ein Beispiel hievon ist uns schon S. 344, 2 am pythagoreïschen Dreieck vorgekommen. Aehnlicher Art ist die Nachweisung der harmonischen Proportion am Kubus. Unter der harmonischen Proportion (ἀναλογία ἁρμονικὴ, auch ὑπεναντία genannt) versteht man nämlich, im Unterschied von den arithmetischen und geometrischen, dasjenige Verhältniss zwischen drei Grössen, bei welchem die Differenz der mittleren von der ersten sich zu der ersten ebenso verhält, wie die Differenz der mittleren von der dritten zu der dritten; sie findet statt, wenn jene Grössen von der Art sind, ὥστε ᾧ ἂν πρᾶτος ὅρος τῶ δευτέρω ὑπερέχῃ ἑαυτῶ μέρει, ταύτῳ ὁ μέσος τῶ τρίτω ὑπερέχει τῶ τρίτω μέρει (Archyt. b. Porph. in Ptol. Harm. S. 267. Fragm. Philos. II, 119; der Sache nach übereinstimmend Nikom. Inst. arithm. II, 25. S. 70, in seiner ausführlichen Erörterung über die drei Proportionen. Jambl. in Nikom. Arithm. S. 141. Plut. De an. procr. 15, S. 1019; minder genau sieht Plut. De Mus. 22, S. 1138 die harmonische Proportion in dem Verhältniss der Zahlen 6, 8, 9, 12); eine ἁρμονικὴ μεσότης ist ἡ ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσα καὶ ὑπερεχομένη, wie sie Plato Tim. 36, A bezeichnet. Die harmonische heisst diese Proportion, weil die ersten Zahlen, zwischen denen sie vorkommt (3, 4, 6 oder 6, 8, 12) die Grundverhältnisse der Oktave (ἁρμονία) ausdrücken; denn einerseits ist 8 um $^1/_3$ von 6 grösser als 6 und um $^1/_3$ von 12 kleiner als 12, andererseits ist 6 : 8 die Quarte, 8 : 12 die Quinte, 6 : 12 die Oktave. Die gleichen Zahlen finden sich nun aber am Würfel: er hat 6 Begrenzungsflächen, 8 Ecken und 12 Begrenzungslinien; und desshalb nannte Philolaus nach Nikom. Inst. arithm. II, 26 S. 72 (vgl. Cassiodor Exp. in psalm. IX. Bd. II, 36, b Gar. und Böckh Philol. 87 f.) den Kubus γεωμετρικὴ ἁρμονία. Dass derselbe ἁρμονία oder *harmonia geometrica* genannt

---

worden sei, bemerkt auch Simpl. De an. 18, b, o. Boëth Arithm. II, 49 vgl. Philop. De an. E, 16, u.

[1]) Metaph. VII, 11. 1036, b, 7: es ist oft schwer zu bestimmen, ob die Materie eines Gegenstands in seine Definition mitaufzunehmen ist, oder nicht; daher ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου, ὡς οὐ προςῆκον γραμμαῖς ὁρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ (als ob die Bestimmung, dass ein Dreieck von drei Linien umschlossen ist, nicht mit zur Definition des Dreiecks gehörte) . . . καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. Dass diese τινὲς Pythagoreer sind, unterliegt keinem Zweifel, die Platoniker werden im folgenden ausdrücklich von ihnen unterschieden.

[2]) In einer Stelle, auf die ich auch später noch zurückkommen werde, Jambl. Theol. Arithm. S. 56, heisst es: Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν. Asklep. z. Metaph. I, 5. 985, b, 29. Schol. in Arist. S. 541, a, 23: τὸν δὲ τέσσαρα ἀριθμὸν ἔλεγον [οἱ Πυθ.] τὸ σῶμα ἁπλῶς, τὸν δὲ πέντε τὸ φυσικὸν σῶμα, τὸν δὲ ἓξ τὸ ἔμψυχον, wofür dann freilich der unwahrscheinliche Grund angegeben wird: weil 6 = 2 × 3 sei, das Gerade aber den Leib, das Ungerade die Seele bezeichne.

[3]) Aristoteles führt nämlich De an. I, 2. 404, b, 18 aus seinen Vorlesungen über die Philosophie an: νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο . . τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.

[4]) Arist. a. a. O. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 20. Pseudoalex. in Metaph. XIII, 9. S. 756, 14 Bon. (wortgleich Syrian z. d. St. Arist. Metaph. ed. Brand. II, 319, 26) wahrscheinlich aus Alexander: τὴν δὲ κατὰ τὸ ἕν, φησιν ἀρχὴν οὐχ ὁμοίως εἰςῆγον ἅπαντες, ἀλλ' οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἴδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ. τοιαῦτα. γὰρ ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος. M. vgl. hiezu meine plat. Stud. S. 237 f. Brandis De perd. Arist. libr. S. 48 ff.

Plato und den Pythagoreern gemeinsam zuschreibt¹), so wird von den letzteren mit Sicherheit anzunehmen sein, dass sie bei der Ableitung der Figuren die Einheit dem Punkt gleichsetzten, die Zweiheit der Linie, die Dreizahl der Fläche, die Vierzahl dem Körper, und dass sie diess desshalb thaten, weil die gerade Linie durch zwei Punkte, die erste geradlinige Figur durch drei Linien, der einfachste regelmässige Körper durch vier Flächen begrenzt wird, wogegen der Punkt untheilbare Einheit ist²). Mit der Figur des Körpers mussten sie aber nach ihrer ganzen Denkweise auch das Körperliche selbst abgeleitet glauben³), und so schliesst sich hier das früher⁴) bemerkte an, dass sie die Körper aus den sie umschliessenden Linien und Flächen ebenso bestehen liessen, wie die Linien und Figuren aus Zahlen.

Von der Gestalt der Körper sollte nun nach Philolaus ihre elementarische Beschaffenheit abhängen. Von den fünf regelmässigen Körpern wies er nämlich der Erde den Kubus zu, dem Feuer den Tetraëder, der Luft den Oktaëder, dem Wasser den Ikosaëder, dem fünften, alle übrigen umfassenden Elemente den Dodekaëder⁵), d. h. er nahm an, dass die kleinsten Bestandtheile

---

1) S. o. S. 325, 2.

2) So wird diese Lehre von den Alten einstimmig erklärt; vgl. S. 325, 1 und die Stellen, welche Brandis a. a. O. und gr.-röm. Phil. I, 471 beibringt: Nikom. Arithm. II, 6. Boëth. Arithm. II. 4, S. 1328. Theo Math. 151 f. Jambl. Th Arithm. S. 18 f. Speusippus ebd. S. 64. Sext. Pyrrh. III, 154. Math. IV, 4. VII, 99 (X, 278 ff.) Joh. Philop. De an. C, 2 m., auch Diog. VIII, 25. Können diese Stellen auch zunächst nur für die seit Plato gewöhnliche Ableitung des Geometrischen beweisen, so ist doch, auch abgesehen von den oben angeführten Zeugnissen, wahrscheinlich, dass sich die platonische Lehre in dieser Beziehung von der pythagoreïschen nicht unterschied, da die angegebene Combination auf dem Standpunkt der Zahlenlehre unstreitig zunächst lag.

3) Wie diess auch in den angeführten Stellen vorausgesetzt wird. Auf eine solche Construction der Körper aus Flächen deutet auch die Frage, welche Aristoteles den Pythagoreern entgegenhält (s. S. 318, 1 und S. 301, 2 2. Aufl.): ob der erste Körper aus Flächen, oder aus was sonst er entstanden sei.

4) S. 325.

5) B. Stob. I, 10 (Böckh Philol. 160): καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα (die fünf regelmässigen Körper) πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ (die Körper in der Welt, Heeren und Meineke wollen diese Worte streichen) πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκας (so Cod. A, Böckh u. a. wollen ἁ τ. σφ. ὁλκὰς, Meineke ἁ τ. σφ. κυκλὰς, Schaarschmidt Fragm. d. Philol. S. 50 ὁ τ. σφ. ὄγκος, oder auch ἁ . . ὁλότας, Heeren ὁ τ. σφ. ὅλκος, was den Aether als

dieser verschiedenen Stoffe die angegebene Gestalt haben[1]). Dürften wir voraussetzen, dass Plato, welcher sich diese Bestimmungen des Philolaus angeeignet hat, auch in dem einzelnen seiner Construction diesem Vorgänger gefolgt sei, so hätte sich der letztere für die Ableitung der fünf Körper eines ziemlich verwickelten Verfahrens bedient[2]); indessen ist diese Annahme nicht blos durch keine ausreichenden Zeugnisse gesichert[3]), sondern es stehen ihr auch in der platonischen Darstellung selbst erhebliche Gründe entgegen[4]). Ob diese philolaïsche Ablei-

---

das die Weltkugel fortziehende, bewegende bezeichnen soll; vielleicht ist ὁ τ. σφ. κύκλος, oder τὸ τ. σφ. ὅλας zu lesen) πέμπτον. Plut. Plac. II, 6, 5 (Stob. I, 450. Galen c. 11): Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικὰ, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν. Vgl. Stob. I, 356, wo aber ebenso, wie bei Diog. VIII, 25, (Alexander Polyh.) das fünfte Element übergegangen ist: οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων.

1) Dass die Worte des Philolaus diesen Sinn haben, kann in Betreff der vier sog. Elemente keinem Zweifel unterliegen; nur hinsichtlich des fünften von den regelmässigen Körpern, des Dodekaëder, könnte man zweifelhaft sein, ob die kleinsten Bestandtheile des Stoffes, aus welchem sich Philol. die Weltkugel (d. h. die äussere Schichte derselben) gebildet dachte, oder die Weltkugel als Ganzes diese Gestalt haben sollte. Für die erste von diesen Annahmen spricht aber der Umstand, dass unter den Schülern Plato's alle die, welche sich enger an den Pythagoreïsmus anschlossen, so weit wir über sie in dieser Beziehung unterrichtet sind, den vier Elementen den Aether als fünftes beifügten (vgl. Th. II, a. 662, 2. 676, 2. 693, 1 2. Aufl.). Dass derselbe Umstand auch die Behauptung widerlegt, unsere Stelle könne ihren fünften Körper nur von Aristoteles entlehnt haben, ist schon S. 246 bemerkt.

2) Vgl. Th. II, a, 513 f. 2. Aufl.

3) Denn Hermias Irris. c. 16, der allerdings die ganze platonische Construction Pythagoras und seiner Schule beilegt, ist zu unzuverlässig, und auch Simpl. De coelo 252, b, 43 (Schol. in Arist. 510, a, 41) hat seine Angabe schwerlich von Theophrast, auf den er sich hier nur für seine Aussage über Demokrit beruft, sondern aus dem falschen Timäus De an. mundi, aus welchem er im vorhergehenden (252, b, 14) die betreffende Stelle (S. 97, E f.) angeführt hat.

4) Die platonische Construction der Elementarkörper aus rechtwinkligen Dreiecken liess sich nämlich (wie ich Th. II, a, 513 u. 2. Aufl. bemerkt habe) auf den Dodekaëder nicht anwenden: wer daher von dieser Construction ausgieng, konnte nicht darauf kommen, in dem Dodekaëder eine eigenthümliche elementarische Grundform zu sehen, und wirklich schiebt auch Plato denselben Tim. 55, C in einer Weise bei Seite, die ganz so aussieht, als wäre ihm

tung der Elemente schon den Früheren oder erst Philolaus angehört, und ob, im Zusammenhang damit, die vier Elemente von den Pythagoreern, unter Beseitigung des fünften, zu Empedokles, oder umgekehrt von Empedokles, unter Beifügung desselben, zu den Pythagoreern gekommen sind, lässt sich nach den geschichtlichen Zeugnissen als solchen nicht entscheiden¹); anderweitige Gründe sprechen aber für die zweite von diesen Annahmen. Denn | theils setzt die Theorie des Philolaus schon eine zu hohe Ausbildung des geometrischen Wissens voraus, als dass wir sie für sehr alt halten könnten, theils werden wir auch später noch finden, dass Empedokles als der erste bezeichnet wird, welcher die Vierzahl der Grundstoffe aufbrachte ²). Diese Construction ist daher wahrscheinlich auf Philolaus zurückzuführen.

Diess bestätigt sich, wenn wir bemerken, dass auch die Vorstellungen der Pythagoreer von der Entstehung und Einrichtung der Welt, so weit sie uns bekannt sind, unabhängig von der Lehre über die Elemente an die sonstigen Voraussetzungen des Systems anknüpfen. Was zunächst die Entstehung der Welt betrifft, so behauptet zwar ein philolaïsches Bruchstück ³), sie sei immer gewesen, und werde immer sein, und so möchte man geneigt sein, der Angabe⁴) Glauben zu schenken, die Pythagoreer

---

dieser fünfte Körper anderswo gegeben gewesen, er hätte ihn aber für seine Darstellung nicht verwenden können. Dass es ausser der platonischen noch eine zweite, einfachere Art gab, die Elemente auf gewisse körperliche Figuren zurückzuführen, erhellt auch aus Arist. De coelo III, 5. 304, a, 9 f.

1) Die bekannten Verse des goldenen Gedichts sind unsicheren Ursprungs, s. o. S. 342, 6. 215, 4; Zeugnisse, wie das des Vitruv. VIII, praef. (vgl. Sext. Math. X, 283. Diog. VIII, 25), welcher die vier Elemente neben Empedokles auch schon Pythagoras und Epicharmus beilegt, können natürlich nicht in Betracht kommen, das Bruchstück des angeblichen Athamas b. Clem. Strom. VI, 624, D ist sicher unächt.

2) S. u. S. 508 der 2. Aufl.

3) Bei Stob. I, 420 (s. o. 317, 4): ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει . . . . εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω — wobei es für die vorliegende Frage gleichgültig ist, ob man statt dieses ἀρχιδ. mit Meineke ἀϊδίω, oder mit Rose Arist. libr. ord. S. 35 ἀρχᾶς ἀϊδίω setzt.

4) Stob. I, 450: Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον. Dass Pyth. die Welt für anfangslos gehalten habe, wird von Späteren oft behauptet; s. S. 353, 3. Varro De re rust. II, 1, 3, der ihm die Lehre von

haben mit dem, was sie von der Weltbildung sagen, nur die begriffliche Abhängigkeit des abgeleiteten vom ursprünglichen, nicht eine zeitliche Entstehung des Weltganzen lehren wollen[1]). Da wir uns aber schon früher von der Unächtheit der philolaïschen Stelle überzeugt haben, und da Stobäus die Quellen und Gründe seiner Aussage nicht angiebt, so lässt sich diesen Zeugnissen keine Beweiskraft zuerkennen. Dagegen sagt Aristoteles sehr bestimmt, keiner seiner Vorgänger habe die Welt für anfangslos gehalten, ausser im Sinn der Lehre, welche niemand den Pythagoreern zuschreibt, dass ihr Stoff ewig und unvergänglich, sie selbst dagegen einem beständigen Wechsel von Entstehung und Untergang unterworfen sei[2]); auch die Auskunft, durch welche Stobäus, oder ein neupythago|reïscher Gewährsmann desselben[3]), die Ewigkeit der Welt für das pythagoreïsche System zu retten sucht, wird von Aristoteles nur Platonikern beigelegt[4]), der Pythagoreer erwähnt bei dieser Gelegenheit weder er

---

der Ewigkeit des Menschengeschlechts beilegt, Censorin. Di. nat. 4, 3. Tertull. Apologet. 11. Theophilus ad. Autol. III, 7. 26, welcher Pyth. desshalb beschuldigt, die Naturnothwendigkeit an die Stelle der Vorsehung zu setzen.

[1]) So Brandis I, 481. Ritter I, 417, womit aber die Annahme (ebd. S. 436, s. o. S. 322 ff.), dass die Pythagoreer eine allmählich fortschreitende Entwicklung der Welt gelehrt haben, nicht übereinstimmt.

[2]) De coelo I, 10. 279, b, 12: γενόμενον μὲν ἅπαντες εἶναί φασιν [τὸν οὐρανὸν], ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν, . . οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ 'Εμπεδοκλῆς ὁ 'Ακραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ 'Εφέσιος. Ueber die letzteren wird dann S. 280, a, 11 bemerkt, ihre Ansicht falle eigentlich mit der Annahme zusammen, dass die Welt ewig und nur einer Formveränderung unterworfen sei. Vgl. Phys. VIII, 1. 250, b, 18: ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν . . . ὅσοι δ' ἕνα (sc. κόσμον εἶναι), ἢ οὐκ ἀεὶ (= ἢ ἀπείρων ὄντων οὐκ ἀεὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι u. s. f. — die Lehre des Empedokles) καὶ περὶ τῆς κινήσεως ὑποτίθενται κατὰ λόγον.

[3]) Die Neupythagoreer folgen nämlich in der Regel, ebenso wie die Neuplatoniker, der aristotelischen Lehre über die Ewigkeit der Welt; vgl. Th. III, b, 114 f. 2. Aufl.

[4]) De coelo I, 10. 279, b, 30: ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δὲ, οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτὲ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους. Aus dem folgenden erhellt, dass damit Platoniker gemeint sind, nach Simpl. z. d. St. und den andern Erklärern Xenokrates, und auch Speusippus.

selbst, noch einer seiner Ausleger. Und auch abgesehen davon ist es nicht wahrscheinlich, dass sich jene Lehre schon bei ihnen finden sollte. Denn die Unterscheidung zwischen der begrifflichen Abhängigkeit der Dinge von ihren Ursachen und zwischen ihrer zeitlichen Entstehung erfordert eine längere Uebung und eine feinere Ausbildung des Denkens, als dass wir sie schon den ältesten Forschern zutrauen könnten; wenn diese nach dem Ursprung der Welt fragten, so lag es für sie zunächst, hiebei an einen Anfang in der Zeit zu denken, wie diess ja in den alten Theogonieen und Kosmogonieen durchaus geschieht. Diese Vorstellung zu verlassen, nöthigte erst in der Folge die doppelte Erwägung, dass theils der Stoff unentstanden sein müsse, theils auch die weltbildende Kraft nie unthätig gedacht werden könne; aber jenes hat zuerst, so viel uns bekannt ist, Parmenides, dieses Heraklit ausgesprochen, und was daraus geschlossen wurde, das war auch bei ihnen und ihren Nachfolgern nicht die Ewigkeit unseres Weltgebäudes: sondern Parmenides folgerte aus seinem Satze die Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens, und erklärte demgemäss die Erscheinungswelt überhaupt für Wahn und Täuschung, Heraklit, | Empedokles und Demokrit behaupteten, jeder auf seine Art, unendlich viele Welten, von denen aber jede einzelne in der Zeit geworden sein sollte; Anaxagoras endlich, der gewöhnlichen Annahme einer einzigen Welt folgend, liess diese gleichfalls in einem bestimmten Zeitpunkt aus den ungeformten Urstoffen sich bilden. Um so weniger können wir bezweifeln, dass sich das, was über die Lehre der Pythagoreer von der Weltbildung berichtet wird, und was auch seinerseits gar keine andere Auffassung zulässt, wirklich auf eine zeitliche Entstehung der Welt beziehe. Zuerst soll sich nämlich im Kern des Weltganzen das Feuer der Mitte gebildet haben; die Pythagoreer nennen dasselbe auch das Eins oder die Monas, weil es der erste Weltkörper ist, die Göttermutter, weil die Bildung der Himmelskörper von ihm ausgeht, die Hestia, den Heerd oder den Altar des Weltalls, die Wache, die Burg oder den Thron des Zeus, weil es der Mittelpunkt ist, in dem die welterhaltende Kraft ihren Sitz hat[1]). Wie dieser Anfang der Welt entstand, wussten sie nach Aristoteles a. d. a. O. nicht zu erklären, und ob sie diese Erklärung auch nur versuchten, lässt sich aus seinen Aeusserungen nicht mit Sicherheit abnehmen[1]). Von hier aus sollten sofort die | nächstgelegenen Theile des Unbegrenzten, das in diesem Zusammenhang, nach der unklaren Weise der Pythagoreer, zugleich den unendlichen Raum und den unendlichen Stoff bedeutet, angezogen, und durch diese Anziehung begrenzt worden sein[2]), bis durch immer weitere Fortsetzung und Ausbrei-

---

[1]) M. s. S. 356, 4. 358, 1. Arist. Metaph. XIV, 3. XIII, 6 (oben S. 318, 1. 324, 4).

Philol. b. Stob. I, 468: τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας (der Weltkugel) Ἑστία καλεῖται. Ders. ebd. 360: ὁ κόσμος εἷς ἐστιν· ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου (wofern der Text richtig ist — ἀπὸ τοῦ μ. wäre jedenfalls deutlicher). Ebd. S. 453; s. u. S. 358, 1. Plut. Numa c. 11: κόσμου οὗ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἱδρύσθαι νομίζουσι, καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα. Vgl. Jambl. Th. Arithm. S. 8: πρὸς τούτοις φασὶ [οἱ Πυθ.] περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον. οὗ τὴν μεσότητα τῆς θέας [statt dieses auch von Ast als verdorben bezeichneten aber unglücklich emendirten Worts ist wohl θέσεως zu lesen] καὶ Ὅμηρον εἰδέναι λέγοντα· (Il. VIII, 16). Daher, fährt der Verfasser fort, haben wohl auch Parmenides, Empedokles u. a. den Satz: τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν. Man sieht aus diesen Stellen, wie das πρῶτον ἓν in den aristotelischen zu verstehen ist: das Centralfeuer hiess wegen seiner Lage und seiner Bedeutung für das Weltganze das Eins, in demselben Sinn, wie z. B. die Erde die Zwei und die Sonne die Sieben hiess (s. o. S. 335, 3. 336, 1), wie sich aber dieser bestimmte Theil der Welt zu der Zahl Eins verhalte, und inwieweit er sich von ihr unterscheide, blieb unbestimmt. Vgl. S. 328 f.

[1]) Arist. sagt nämlich Metaph. XIV, 3 (s. o. 318, 1): τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς (was wohl ziemlich gleichbedeutend mit ἐξ ἐπιπέδων ist; vgl. Arist. De sensu 3. 439, a, 30: οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν) εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, daraus kann man aber schon überhaupt nicht schliessen, dass die Pythagoreer (wie Brandis I, 487 annimmt) wirklich alle diese Wege zur Ableitung des Körperlichen einschlugen, noch weniger jedoch, dass sie sich aller dieser Erklärungsarten in Beziehung auf das Centralfeuer bedienten, sondern Arist. konnte sich ebenso auch in dem Fall ausdrücken, wenn sie über die Art, wie dieses entstanden sei, nichts gesagt hatten, ähnlich wie er Metaph. XIV, 5. 1092, a, 21 ff. den Anhängern der Zahlenlehre die Frage entgegenhält, wie die Zahlen aus ihren Elementen geworden seien, μίξει oder συνθέσει, ὡς ἐξ ἐνυπαρχόντον, oder ὡς ἀπὸ σπέρματος odar ὡς ἐκ τοῦ ἐναντίου?

[2]) Arist. a. a. O., wozu meine früheren Bemerkungen, S. 318 f. zu vergleichen sind. Dieselbe Lehre scheint der Angabe b. Plut. Plac. II, 6, 2 (unvollständiger bei Galen c. 11. S. 266) zu Grunde zu liegen: Πυθαγόρας ἀπὸ πυρὸς καὶ

tung dieser Wirkung (so müssen wir die Berichte ergänzen) das Weltgebäude zum Abschluss gelangt war.

Dieses selbst dachten sich die Pythagoreer als eine Kugel[1]). In den Mittelpunkt des Ganzen verlegten sie, wie bemerkt, das Centralfeuer; um dieses sollen zehen himmlische Körper[2]), von West nach Ost sich bewegend[3]), ihren Reigen schlingen: in der weitesten Entfernung der Fixsternhimmel, ihm zunächst die fünf Planeten, hierauf die Sonne, der Mond, die Erde, und als zehentes die Gegenerde, welche die Pythagoreer ersannen, um die heilige Zehnzahl voll zu machen; die äusserste Grenze der Welt aber | sollte durch das Feuer des Umkreises, dem der Mitte entsprechend, gebildet werden[4]). Die Gestirne sind, wie sie

---

τοῦ πέμπτου στοιχείου [ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου], nur dass hier das Unbegrenzte mit dem aristotelischen περιέχον, dem Aether verwechselt ist.

[1]) Σφαῖρα ist der gewöhnliche Ausdruck dafür, s. S. 354, 1. 350, 5.

[2]) Deren Aufeinanderfolge die Pythagoreer zuerst bestimmt haben sollen; Simpl. De coelo 212, a, 13 (Schol. in Arist. 497, a, 11): ὡς Εὔδημος ἱστορεῖ, τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους πρώτους ἀναφέρων.

[3]) Wie sich diess zunächst für die Erde, ebendamit aber auch für die übrigen Weltkörper, von selbst versteht, denn die scheinbare tägliche Bewegung der Sonne von Ost nach West liess sich aus der Bewegung der Erde um das Centralfeuer nur dann erklären, wenn diese von West nach Ost geht. Ob nun aber die Pythagoreer ebenso, wie Aristoteles (über den Böckh d. kosm. Syst. Pl. 112 ff. zu vergleichen ist), diese Bewegung von West nach Ost als eine Bewegung von Ost nach Ost, oder von rechts nach rechts fassten, und demnach, wie Stob. Ekl. I, 358 (Plut. plac. II, 10. Galen c. 11. S. 269) sagt, die Ostseite die rechte nannten, weil von ihr die Bewegung ausgehe, möchte ich bezweifeln.

[4]) Arist. De coelo II, 13, Anf.: τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι λεγόντων [τὴν γῆν] . . ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὑτῶν τὰ φαινόμενα προςέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν (was Metaph. I, 5. 986, a, 8 so erläutert wird: ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.), τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προςήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξὺ, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας . . . ἔτι δ' οἵ γε Πυθαγόρειοι καὶ διὰ τὸ μάλιστα προςήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι, τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ. ebd. 293, b, 19:

glauben, in durchsichtigen Kreisen oder Sphären befestigt, durch deren Achsendrehung sie herumgeführt werden[1]). Unter den Weltkörpern nimmt das Centralfeuer nicht blos durch seine Lage die erste Stelle ein, sondern es ist auch, im Zusammenhange damit, der Schwerpunkt und Halt des Ganzen, das Maass und

---

[τὴν γῆν φασι] κινεῖσθαι κύκλῳ περὶ τὸ μέσον, οὐ μόνον δὲ ταύτην ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίχθονα. Stob. Ekl. I, 488: Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανὸν (d. h. der Fixsternhimmel, der Ausdruck gehört, wie aus dem unten anzuführenden Schluss der Stelle erhellt, dem Berichterstatter), πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ἐφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ Ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα [τῷ κέντρῳ] τάξιν ἐπέχον. Alexander zu Metaph. I, 5. S. 29, Bon. (s. o. S. 335, 3) über die Sonne: ἑβδόμην γὰρ αὐτὸν τάξιν ἔχειν [φασὶν οἱ Πυθ.] τῶν περὶ τὸ μέσον καὶ τὴν Ἑστίαν κινουμένων δέκα σωμάτων· κινεῖσθαι γὰρ μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν καὶ τὰς πέντε τὰς τῶν πλανήτων, μεθ' ἣν [? ὃν] ὀγδόην τὴν σελήνην, καὶ τὴν γῆν ἐνάτην, μεθ' ἣν τὴν ἀντίχθονα. Wenn der Ungenannte bei Photius S. 439, b Beck. Pythagoras zwölf Diakosmen beilegt, die Gegenerde, das Feuer der Mitte und des Umkreises übergeht, dafür aber zwischen Mond und Erde einen Feuer-, Luft- und Wasserkreis einschiebt, so ist diese Angabe schon von Böckh Philol. 103 f. widerlegt worden.

[1] Als pythagoreïsch behandelt diese Annahme Alexander (s. vor. Anm.); Theo Astron. S. 212 Mart. bezeichnet Pythagoras selbst als den, welcher zuerst entdeckt habe, κατ' ἰδίων τινῶν κύκλων καὶ ἐν ἰδίαις δὲ σφαίραις (Cod. ἰδ. διαφοραῖς) ἐνδεδεμένα καὶ δι' ἐκείνων κινούμενα (sc. τὰ πλανώμενα) δοκεῖν ἡμῖν φέρεσθαι διὰ τῶν ζῳδίων. Dass diess wirklich altpythagoreïsch ist, und die Pythagoreer, vielleicht nach dem Vorgang ihres Stifters, die Urheber, oder doch die Hauptvertreter der in der griechischen Astronomie so einflussreich gewordenen Sphärentheorie sind, wird durch das Vorkommen dieser Vorstellungsweise bei Parmenides und Plato bestätigt. Ob dabei alle Gestirne von eigentlichen Sphären, d. h. Hohlkugeln getragen gedacht wurden, oder nur die Fixsterne an einer Hohlkugel, die Planeten, wie bei Plato, an reifartigen Kreisen befestigt sein sollten, lässt sich nicht ausmachen. Wenn Röth II, a, 808 f. 244 den Pythagoreern, und sogar schon Pythagoras, die Annahme der Ekkentren und Epicykeln beilegt, so fehlt es hiefür nicht allein an allen ausreichenden Beweisen (denn Nikomachus und sein Nachtreter Jamblich b. Simpl. De coelo 227, a, 17. Schol. 503, b, 11 sind keine zuverlässigen Zeugen), sondern diese Annahme steht auch mit der ganzen Entwicklung der alten Astronomie im Widerspruch; dass nämlich schon Eudoxus, Kallippus und Aristoteles die Epicykelntheorie gehabt haben (Röth a. a. O.), wird sich niemand einreden lassen, welcher die betreffenden Stellen des Aristoteles und seiner Commentatoren mit einigem Verständniss gelesen hat. Vgl. Th. II, b, 2. Aufl. 344 ff.

Band der Welt[1]), die ja überhaupt nur von | ihm aus und durch seine Einwirkung entstanden ist; und da nun die Pythagoreer alle solche Verhältnisse nicht blos mathematisch und mechanisch, sondern zugleich dynamisch zu denken gewohnt sind, so müssten wir zum voraus annehmen, dass sie vom Centralfeuer eine durchgreifende Wirkung auf das Weltganze ausgehen liessen, wenn diess auch nicht durch die Analogie ihrer Lehre von der Weltbildung, und durch ihre sogleich zu erwähnenden Vorstellungen über den Ursprung des Sonnenfeuers bestätigt würde[2]). Wenn jedoch jüngere Berichte hieran die Angabe anknüpfen, dass sich die Seele oder der Geist der Welt vom Centralfeuer oder auch vom Umkreis aus durch das Weltall verbreite[3]), so ist diess | wahrscheinlich eine spätere Erweiterung und Veränderung der altpythagoreïschen Lehre, deren Quelle in platonischen und stoischen Sätzen zu suchen ist[1]). Aristoteles

---

[1]) M. s. hierüber S. 356, 4. 354, 1; ferner Stob. I, 453: τὸ δὲ ἡγεμονικὸν [Φιλόλαος ἔφησεν] ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ, ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλλετο τῆς τοῦ παντὸς σφαίρας ὁ δημιουργός, wo freilich das ἡγεμονικὸν stoisch und der Demiurg platonisch ist, aber die Vergleichung des Centralfeuers mit dem Kiel des Weltganzen doch ursprünglich scheint; auch Nikom. b. Phot. Cod. 187. S. 143, a, 32, wo unter vielem späteren die Angabe, dass die Monas bei den Pythagoreern Ζανὸς πύργος heisse, eine richtige Erinnerung enthält, und Prokl. in Tim. 172, B: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ Ζανὸς πύργον ἢ Ζανὸς φυλακὴν ἀπεκάλουν τὸ μέσον.

[2]) Eine weitere Bestätigung der obigen Annahme liegt in der Angabe des Parmenides, deren pythagoreïscher Ursprung s. Z. nachgewiesen werden wird, dass die alles lenkende Gottheit in der Mitte der Welt ihren Sitz habe.

[3]) So der angebliche Philolaus b. Stob. I, 420 in den Worten τὸ μὲν ἀμετάβολον (der unveränderliche Theil der Welt) ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς· ἐπεὶ δέ γε καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον, ὡς τὸ κινέον ἄγει, οὕτω διατίθεται, ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νῶ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα(?)πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς. Alex. Polyh. b. Diog. VIII, 25 ff. κόσμον ἔμψυχον, νοερὸν, σφαιροειδῆ . . . . ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ, διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν . . . διήκειν τ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ παχέος (Luft und Wasser) . . ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα . . . εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ . . ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι. Cic. N. D. I, 11, 27: *Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur.* Cato 21, 78: *audiebam Pythagoram Pythagoreosque . . nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.* Plut. Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007: Pyth. habe auf die Frage, was die Zeit sei, ge-

---

antwortet: die Seele der Welt. Plac. IV, 7, 1: Πυθ. Πλάτων ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐξιοῦσαν γὰρ εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές. Sext. Math. IX, 127: die Pythagoreer und Empedokles lehren, dass die Menschen nicht blos miteinander und den Göttern, sondern auch mit den Thieren verwandt seien; ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα· aus diesem Grund sei es unrecht, Thiere zu tödten und zu verzehren. Stob. I, 453, s. S. 358, 1. Simpl. De coelo 229, a, 38 (Schol. in Arist. 505, a, 32): οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν (τῶν Πυθαγορικῶν) μετασχόντες πῦρ μὲν ἐν τῷ μέσῳ λέγουσι τὴν δημιουργικὴν δύναμιν τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦσαν καὶ τὸ ἀπεψυγμένον αὐτῆς ἀναθάλπουσαν· διὸ οἱ μὲν Ζανὸς πύργον αὐτὸ καλοῦσιν, ὡς αὐτὸς ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ἱστόρησεν, οἱ δὲ Διὸς φυλακὴν, ὡς ἐν τούτοις, οἱ δὲ Διὸς θρόνον, ὡς ἄλλοι φασίν. Cod. Coisl. Schol. 505, a, 9: διὸ καὶ πλεχθῆναι τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανόν.

1) Von dem philolaïschen Fragment und dem Bericht Alexander's ist schon früher (S. 317, 4. 313, 2) gezeigt worden, dass sie nicht für authentisch zu halten sind; was die vorliegende Frage im besonderen betrifft, so muss an dem ersteren auffallen, dass es die Seele, im Anschluss an Plato und Aristoteles, in den Umkreis der Welt verlegt, ohne auf das Centralfeuer Rücksicht zu nehmen, das der Verfasser gar nicht zu kennen scheint; auch das ist bedenklich, dass es die Seele und das θεῖον für das ewig bewegte und ewig bewegende erklärt (die Pythagoreer betrachten zwar die θεῖα σώματα oder die Gestirne, nicht aber das θεῖον im absoluten Sinn als bewegt, sie stellten vielmehr die Bewegung auf die Seite des Unbegrenzten; vgl. S. 320, 2. 302, 3); und es liegt nahe, hierin eine missverständliche Nachbildung dessen zu vermuthen, was Plato Krat. 397, C sagt, und Arist. De an. I, 2. (s. u. S. 368, 2) über Alkmäon berichtet. Noch weniger lässt sich, wie früher bemerkt wurde, in der Lehre von der anfangslosen Kreisbewegung der Seele und in den hiefür gebrauchten Ausdrücken der platonische und aristotelische Einfluss verkennen. In Alexander's Darstellung ist ebenso, wie in der kurzen Angabe des Sextus, das stoische ganz augenfällig, und es ist kaum nöthig, in dieser Beziehung auf das πνεῦμα διὰ παντὸς διῆκον, die emanatistische Vorstellung vom Ursprung der menschlichen Seele aus der göttlichen, die gleich zu erwähnende unpythagoreïsche Kosmologie, die obenberührte Vierheit der Elemente u. a. ausdrücklich zu verweisen. Ganz ähnlich lauten aber auch Cicero's kurze Aussagen, und es ist sehr möglich, dass dieser Schriftsteller, der sich für die Darstellung älterer Lehren gerne an die jüngsten und bequemsten Hülfsmittel hält, geradezu aus Alexander geschöpft hat. Die Definition bei Plutarch sieht gleichfalls gar nicht altpythagoreïsch aus. Dass bei Stobäus das ἡγεμονικὸν nur stoisch sein kann, ist schon bemerkt worden; von Simplicius und seinem Nachfolger wird ohnedem niemand eine Unterscheidung des altpythagoreïschen von späterer Auslegung desselben erwarten. Nicht minder handgreiflich ist der spätere Ur-

führt da, wo er die Annah|men der früheren Philosophen über die Seele bespricht (De an. 1, 2), von den Pythagoreern nur die bekannte Behauptung an, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien, und erst hieraus folgert er, nicht ohne Mühe, sie haben die Seele für das bewegende Princip gehalten; dass er sich aber hierauf beschränkt hätte, wenn ihm so entwickelte und eingreifende Bestimmungen, wie die oben angeführten, vorlagen, oder dass ihm, dem genauen Kenner der pythagoreïschen Lehre, diese Bestimmungen trotz ihrer Bedeutung entgangen wären, ist beides gleich unwahrscheinlich [1]). Wir dürfen daher die Lehre von der Weltseele den Pythagoreern nicht beilegen, und wenn sie auch vom Centralfeuer Wärme und Lebenskraft in die Welt ausströmen liessen, so ist doch diese alterthümlich materialistische Vorstellung von der Annahme einer Weltseele, als eines besondern, unkörperlich gedachten Wesens, noch sehr verschieden.

Um das Centralfeuer soll sich nun die Erde, und zwischen beiden die Gegenerde, in der Art bewegen, dass die Erde der

---

sprung eines Fragments bei Clemens Cohort. 47, C: ὁ μὲν θεὸς εἷς· χ' οὗτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ, ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος, κρᾶσις τῶν ὅλων· ἀεὶ ὢν καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων ἁπάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατὴρ, νοῦς καὶ ψύχωσις τῷ ὅλῳ κύκλῳ, πάντων κίνασις. (Das gleiche in Ps.-Justin's Recension Th. III, b, 102, 1. 2. A.) Die Polemik des stoischen Pantheismus gegen aristotelischen Deismus ist hier unverkennbar.

1) Von dem zweiten der oben angenommenen Fälle wird man diess ohne weiteres zugeben; aber auch der erste verliert allen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, wenn wir beachten, mit welcher Sorgfalt und Vollständigkeit Arist. a. a. O. alles beibringt, was irgend von einem seiner Vorgänger auf die Seele bezügliches anzuführen war; wie er am Anfang und Schluss des Kapitels die Absicht ausspricht, alle früheren Ansichten aufzuzählen (τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς ἀπεφήναντο, und am Schluss: τὰ μὲν οὖν παραδεδομένα περὶ ψυχῆς . . ταῦτ' ἐστίν); wie wenig er gerade von den Pythagoreern bestimmt zu behaupten wagt, was der angebliche Philolaus so entschieden ausspricht, dass die Seele das κινητικὸν sei (404, a, 16: ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν); wie auffallend es wäre, dass unter denen, welche die Seele für eines der Elemente halten, die Pythagoreer nicht genannt sind, falls sie wirklich gesagt haben, was Alexander Polyhistor, Cicero u. a. ihnen zuschreiben; denn was man allein einwenden könnte, Aristoteles rede von der menschlichen, nicht der Weltseele, das wäre nicht richtig: er handelt von der Seele überhaupt, auch der Weltseele, die angeblichen Pythagoreer ihrerseits auch von den Menschenseelen.

Gegenerde und dem Centralfeuer immer die gleiche Seite zukehrt, und aus diesem Grunde sollen uns, die wir auf der anderen Seite wohnen, die Strahlen des Centralfeuers nicht unmittelbar von diesem, sondern nur mittelbar von der Sonne aus zukommen; wenn sich die Erde auf der gleichen Seite des Centralfeuers mit der Sonne befindet, | haben wir Tag, im andern Fall Nacht[1]). Abweichende Angaben, welche unter Beseitigung des

---

[1]) Arist. De cœlo II, 13 s. o. S. 356, 4. Simpl. z. d. St. 229, a, 16 (Schol. 505, a, 19): οἱ Πυθαγόρειοι .. ἐν μὲν τῷ μέσῳ τοῦ παντὸς πῦρ εἶναί φασι, περὶ δὲ τὸ μέσον τὴν ἀντίχθονα φέρεσθαί φασι, γῆν οὖσαν καὶ αὐτὴν, ἀντίχθονα δὲ καλουμένην διὰ τὸ ἐξ ἐναντίας τῇδε τῇ γῇ εἶναι· μετὰ δὲ τὴν ἀντίχθονα ἡ γῆ ἥδε, φερομένη καὶ αὐτὴ περὶ τὸ μέσον, μετὰ δὲ τὴν γῆν ἡ σελήνη (οὕτω γὰρ αὐτὸς ἐν τῷ πέρατι τῶν Πυθαγορικῶν ἱστορεῖ)· τὴν δὲ γῆν ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν· ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἑπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁρᾶται ὑφ' ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν ἀεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα — so dass also die von uns bewohnte Seite der Erde immer vom Centralfeuer und der Gegenerde abgekehrt ist. Plut. Plac. III, 11, 3. (Galen c. 21): Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος, τὸ μὲν πῦρ μέσον· τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς ἑστίαν. δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα· τρίτην δὲ ἣν οἰκοῦμεν γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι· παρ' ὃ καὶ μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοὺς ἐν ἐκείνῃ. Ebd. 13: οἱ μὲν ἄλλοι μένειν τὴν γῆν· Φιλόλ. δὲ ὁ Πυθαγ. κύκλῳ περιφέρεσθαι περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλου λοξοῦ ὁμοιοτρόπως ἡλίῳ καὶ σελήνῃ. Stob. I, 530 (ähnlich Plut. Plac. II, 20, 7. Galen c. 14. S. 275): Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, ὥστε τρόπον τινὰ διττοὺς ἡλίους γίγνεσθαι, τό τε ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες, καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἐσοπτροειδές· εἰ μή τις καὶ τρίτον λέξει τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνόπτρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν. Achill. Tat. in Ar. Prolegg. c. 19. S. 138 Pet.: Φιλόλαος δὲ (τὸν ἥλιόν φησι) τὸ πυρῶδες καὶ διαυγὲς λαμβάνοντα ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ αἰθερίου πυρὸς πρὸς ἡμᾶς πέμπειν τὴν αὐγὴν διά τινων ἀραιωμάτων, ὥστε κατ' αὐτὸν τρισσὸν εἶναι τὸν ἥλιον u. s. w. (dem Sinne nach wie bei Stob., aber der Text scheint fehlerhaft). Bei der Benützung dieser Angaben fragt es sich nun zunächst: wie dachten sich die Pythagoreer die Lage der Antichthon zu Erde und Centralfeuer? An sich wäre zweierlei möglich: sie könnte zwischen beide, auf den sie verbindenden Halbmesser der Erdbahn, oder auch jenseits des Centralfeuers, an das Ende einer von der Erde durch das Centralfeuer gezogenen und von hier aus bis an die Bahn der Antichthon verlängerten Linie gesetzt worden sein. Indessen folgt die letztere Vorstellung, wie mir scheint, aus dem ἐναντίαν, ἐξ ἐναντίας des Aristoteles und Simplicius, auf welches sich Schaarschmidt (Schriftst. d. Philol. 33) für sie beruft, nicht; denn dieser Ausdruck kann recht wohl mit Böckh (Phil. 115) davon verstanden werden, dass die Erde vom Centralfeuer abgekehrt und dem äusseren Umkreis zugewandt ist, die Gegenerde umgekehrt, und auch wenn man ihn nur auf die Lage der Gegenerde gegen die Erde beziehen wollte,

Centralfeuers und der Erdbewegung die Gegenerde zum Mond[1]) oder zur zweiten Halbkugel der Erde[2]) | machen, sind eine

---

würde er nicht mehr besagen, als dass sie dieser diametral entgegengesetzt sei, d. h. in der Verlängerung der Erdachse (nicht seitlich von ihr) liege, ob diesseits oder jenseits des Centralfeuers, liesse er unentschieden. Für Böckh's Annahme spricht vielmehr, ausser dem ἑπομένην in der Stelle des Simplicius, auch die ganze Analogie der pythagoreïschen Anschauung, welche es verlangte, dass die Reihe der vom Umkreis aus sich folgenden Himmelskörper sich ununterbrochen bis zum Centralfeuer fortsetzte und nicht erst jenseits desselben zum Abschluss kam. (Vgl. Böckh Kl. Schr. III, 320 ff., wo auch einige weitere Einwürfe Schaarschmidt's gegen Böckh's frühere Darstellung abgewiesen werden.) Was sodann die Sonne und das Sonnenlicht betrifft, so nimmt nicht blos Achilles Tatius, sondern, wie es scheint, auch Stobäus und seine Quelle an, dass das Sonnenlicht der Widerschein von dem Feuer des Umkreises sei. Böckh Philol. 124 f. sieht darin ein Missverständniss, indem er annimmt, das Centralfeuer sei die Lichtquelle, deren Strahlen uns die Sonne zurückspiegeln sollte; später (Unters. üb. d. kosm. Syst. d. Platon. 94) gab er der Annahme von Martin (Études sur le Timée II, 100) den Vorzug, dass die Sonne neben dem Licht des Centralfeuers auch das des äusseren Feuers ansammle und ausstrahle. Nur würde allerdings das διηθεῖν, wie Böckh Philol. 127 f. ausreichend gezeigt hat, eine Zurückstrahlung des Centralfeuers nicht ausschliessen; andererseits aber kann die Reflexion über die dreifache Sonne, welche keinenfalls von Philolaus selbst herrühren wird (vgl. S. 245), nicht beweisen, dass das Sonnenlicht vom Centralfeuer, und nicht vom Feuer des Umkreises, herstamme. Nur scheint es, wenn das letztere die Sonne erleuchten kann, müsste es auch uns sichtbar sein. Wir werden jedoch tiefer unten noch wahrscheinlich finden, dass die Pythagoreer dieses Feuer wirklich in der Milchstrasse zu erblicken glaubten; damit verträgt sich aber die Annahme, seine Strahlen werden uns (neben denen des Centralfeuers) von der Sonne, als einer Art Brennspiegel, concentrirter zugesendet, und die angeführten Stellen sprechen allerdings für dieselbe. Ob sich die Pythagoreer unter den übrigen Planeten und den Fixsternen ähnliche, nur schwächere, Sammelheerde für jene Strahlen dachten, wird nicht gesagt.

1) Simpl. a. a. O. 229, a, 37. Schol. 505, a, 32: καὶ οὕτω μὲν αὐτὸς τὰ τῶν Πυθαγορείων ἀπεδέξατο. οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν μετασχόντες u. s. w. (s. S. 358, 3 g. E.) ἄστρον δὲ τὴν γῆν ἔλεγον ὡς ὄργανον καὶ αὐτὴν χρόνου· ἡμερῶν γάρ ἐστιν αὕτη καὶ νυκτῶν αἰτία … ἀντίχθονα δὲ τὴν σελήνην ἐκάλουν οἱ Πυθαγόρειοι, ὥσπερ καὶ αἰθερίαν γῆν u. s. w. Da hier die angeblich reinere pythagoreïsche Lehre von der aristotelischen Darstellung ausdrücklich unterschieden wird, können wir über die Herkunft der ersteren um so weniger im Zweifel sein. Clemens Strom. V, 614, C meint gar, die Pythag. hätten unter der Gegenerde den Himmel, im christlichen Sinn, verstanden.

2) Alexander Polyh. b. Diog. VIII, 25: die Pyth. lehrten κόσμον .. μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην. εἶναι δὲ καὶ ἀντίποδας, καὶ τὰ ἡμῖν κάτω ἐκείνοις ἄνω. Aehnlich der Ungenannte b. Phot. Cod. 249

missverständliche Umdeutung der altpythagoreïschen Lehre aus dem Standpunkt der späteren Sternkunde, an eine Ueberlieferung über die Ansichten der älteren Pythagoreer, oder gar des Pythagoras selbst [1]), ist bei diesen Angaben nicht zu denken. Erst bei Pythagoreern des vierten Jahrhunderts findet sich die Lehre von der Achsendrehung der Erde [2]), welche voraussetzt, dass die

---

(s. o. 356, 4, Schl.) mit der Behauptung: Pythagoras lehre 12 Sphären, den Fixsternhimmel, die sieben Planetensphären (Sonne und Mond mit eingeschlossen), den Feuer-, Luft-, Wasserkreis, und in der Mitte die Erde. Auch im weiteren ist hier das aristotelische unverkennbar.

[1]) Wie sie Martin Études sur le Timée II, 101 ff. und Gruppe d. kosmischen Systeme d. Griechen S. 48 ff. annehmen. Pythagoras und die ältesten Pythagoreer hätten sich nach dieser Annahme die Erde als ruhende Kugel in der Mitte der Welt vorgestellt, später, glaubt Gruppe, sei die Lehre vom Centralfeuer und der Drehung um dasselbe durch Hippasus oder sonst einen von den Vorgängern des Philolaus aufgebracht worden, aber zunächst noch ohne die Gegenerde, erst eine Ausartung dieser Lehre sei diejenige, welche die Gegenerde zwischen die Erde und das Centralfeuer einschiebt. Die Grundlosigkeit aller dieser Hypothesen, welche Böckh a. a. O. S. 89 ff. mit grosser Ueberlegenheit nachgewiesen hat, erhellt sofort, wenn man die Zeugnisse, auf die sie sich gründen, mit kritischem Auge ansieht. Das, was Gruppe für Spuren der ächtpythagoreïschen Lehre hält, sind vielmehr Ausdeutungen einer Zeit, die sich in jene alterthümlich seltsamen Vorstellungen nicht mehr zu finden wusste. Wenn vollends Röth II, a, 817 f. b, 247 f. die Annahme, dass Pythagoras und seine Schule unter der Gegenerde nur die uns entgegengesetzte Halbkugel verstanden, die Erde in die Mitte der Welt verlegt und ihr eine Bewegung um ihre eigene Achse zugeschrieben habe, nicht allein selbst vertheidigt, sondern auch Aristoteles aufdringt, so bedarf diess keiner Widerlegung. — Dass Kopernikus u. a. den Pythagoreern mit Unrecht die Lehre von der Achsendrehung der Erde und von ihrer Bewegung um die Sonne beigelegt haben, musste Tiedemann, (die ersten Philosophen Griechenlands S. 448 ff.) und Böckh De Plat. Syst. cœl. globor. S. XI ff. (Kl. Schr. III, 272.). Philol. 121, f., und französischen Gelehrten gegenüber selbst Martin Études u. s. w. II, 92 ff. noch beweisen, jetzt ist es allgemein anerkannt.

[2]) Als den Urheber dieser Annahme nannte Theophrast nach Cic. Acad. II, 39, 123 den Syrakusier Hicetas; in der Folge treffen wir sie bei Ekphantus (Hippolyt. Refut. I, 15. S. 30. Plut. Plac. III, 13, 3) und Heraklides (Th. II, a, 687 2. Aufl.) Martin a. a. O. 101. 125 und Gruppe a. a. O. 87 ff. glauben zwar auch Hicetas das Centralfeuer und die planetarische Bewegung der Erde um dasselbe zuschreiben zu dürfen; m. vgl. jedoch hiegegen Böckh d. kosm. Syst. Pl. 122 ff., welcher wahrscheinlich macht, dass in der Stelle Plut. Plac. III, 9 (wo zwar schon Eus. pr. ev. XV, 55 unsern jetzigen Text giebt, Ps.-Galen jedoch Hist. phil. 21. S. 293 den Namen des Hicetas auslässt) ein durch Aus-

Gegenerde und das Centralfeuer als abgesonderte Theile der Welt aufgegeben wurden; mochte man sie nun ganz fallen lassen, oder jene zur westlichen Halbkugel machen, dieses in das Innere der Erde verlegen. Der gleichen Zeit gehört vielleicht die Annahme an, dass der Komet ein eigener Planet sei 1): dieser achte Planet konnte nämlich dazu dienen, nach Beseitigung der Gegenerde die Zehnzahl der himmlischen Körper zu wahren 2); doch kann jene Vermuthung auch von solchen aufgebracht sein, welche von dem System der zehn Himmelskörper und von der Gegenerde noch nichts wussten, oder nicht damit einverstanden waren. Die Gestalt der Erde dachten sich die Pythagoreer ohne Zweifel kugelförmig 3); ihre Lage gegen das Centralfeuer und

---

lassung einiger Worte entstandener Fehler sei, und die Stelle ursprünglich gelautet haben möge: Ἱκέτης ὁ Πυθαγόρειος μίαν, Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος δύο u. s. w. Ueber die Lebenszeit des Hicetas ist nichts überliefert; aber Böckh's Vermuthung a. a. O. 126, dass er Lehrer des Ekphantus und jünger als Philolaus war, hat viel für sich.

1) Arist. Meteorol. I, 6. 342, b, 29: τῶν δ' Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων ἕνα λέγουσιν αὐτὸν (sc. τὸν κομήτην) εἶναι τῶν πλανήτων ἀστέρων, worüber dann noch näheres mitgetheilt wird. Eine ähnliche Ansicht habe Hippokrates von Chios (um 450) und sein Schüler Aeschylus aufgestellt. Alex. z. d. St. (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 180) wiederholt diese Angaben; ebenso Plut. Plac. III, 2, 1. Stob. Ekl. I, 576, doch diese mit dem Beisatz, andere von den Pythagoreern halten den Kometen für eine blosse Lichtspiegelung; Olympiodor (S. 183 Idel.) überträgt das, was Aristoteles von „einigen Pythagoreern" sagt, auf Pythagoras selbst. Der Scholiast zu Arat. Diosem. 359 (bei Ideler a. a. O. S. 380 f.), welcher die Angabe über die Pythagoreer, ohne Zweifel missverständlich, erweitert, nennt auch Hippokrates einen Pythagoriker, und die gleiche Bedeutung hat es vielleicht, wenn er bei Alex. εἷς τῶν μαθηματικῶν heisst.

2) Das Centralfeuer konnte dabei immer noch in seiner Bedeutung bleiben, wenn es von der Erde als Hohlkugel umfasst gedacht wurde.

3) Böckh Kl. Schr. III, 335 f. ist der Ansicht, die Pythagoreer hätten sich Erde und Gegenerde als zwei Halbkugeln vorgestellt, die durch eine engere oder weitere Spalte getrennt, ihre flachen Seiten einander zukehren. Was ihn jedoch zu dieser Ansicht geführt hat, das ist nur die Voraussetzung (a a. O. 329 f.), dass die Pythagoreer zu ihrer Lehre von der Gegenerde durch Zerlegung der Erde in ihre zwei Halbkugeln gekommen seien; im übrigen giebt auch er zu, dass Aristoteles keine Spur von dieser Ansicht enthalte, sondern sich ohne Zweifel unter Erde und Gegenerde volle Kugeln gedacht habe. Allein zu jener Voraussetzung über die Entstehung der pythagoreïschen Lehre haben wir, wie mir scheint, kein Recht; wurde vielmehr die Erde einmal als Kugel gedacht,

gegen die Sonne wurde so bestimmt, dass sie jenem die westliche Halbkugel zukehren sollte[1]); zugleich übersahen aber die Pythagoreer die Neigung der Erdbahn gegen die Sonnenbahn nicht[2]), welche in ihrem kosmischen | System nicht blos zur Erklärung des Wechsels in den Jahreszeiten, sondern auch desshalb nothwendig war, weil die Erde sonst dem Licht des Centralfeuers den Zutritt zur Sonne jeden Tag bei ihrem Durchgang zwischen beiden versperrt hätte. Aus dem Eintreten des Mondes zwischen Erde und Sonne wurden die Sonnenfinsternisse, aus dem Dazwischentreten der Erde, oder auch anderer Himmelskörper, zwischen Sonne und Mond die Mondsfinsternisse erklärt[3]). Sonne und Mond hielten die Pythagoreer für glasartige Kugeln[4]), welche Licht und

---

so war es ohne Zweifel, wenn ein zehenter Himmelskörper nöthig zu sein schien, viel natürlicher, ihr diesen als zweite Kugel beizufügen, als sie selbst in zwei Halbkugeln zu theilen. Auch die Analogie der übrigen Gestirne lässt vermuthen, dass die Erde und Gegenerde ebenso, wie Sonne und Mond, für Kugeln gehalten wurden. Hat endlich Aristoteles über dieselben nur diese Vorstellung gehabt, so werden wir schwerlich einer andern den Vorzug geben dürfen. Dass die Pythagoreer nach Alex. b. Diog. VIII, 25 f. die Erde für kugelförmig und rings umwohnt hielten, mithin Antipoden annahmen, beweist allerdings nicht viel, und dass nach Favorin b. Diog. VIII, 48 Pythagoras sie für rund (στρογγύλη) erklärte, noch weniger.

1) Gruppe a. a. O. S. 65 ff. glaubt: der Sonne die nördliche, dem Centralfeuer die südliche Halbkugel, und er verbindet hiemit den Gegensatz des Oben und Unten in der Art, dass die südliche, dem Centralfeuer zugewandte, Seite den Pythagoreern zugleich die obere gewesen sein soll; was jedoch Böckh D. kosm. Syst. Pl. 102 ff. vgl. Kl. Schr. III, 329 erschöpfend widerlegt hat.

2) Plut. Plac. III, 13, 2 (Galen c. 14. 21): Φιλόλαος .. κύκλῳ περιφέρεσθαι [τὴν γῆν] περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλου λοξοῦ. ebd. II, 12, 2 (Stob. I, 502. Galen c. 12): Πυθαγόρας πρῶτος ἐπινενοηκέναι λέγεται τὴν λόξωσιν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ἥντινα Οἰνοπίδης ὁ Χῖος ὡς ἰδίαν ἐπίνοιαν σφετερίζεται. Vgl. c. 23, 6 und über Oenopides Diodor I, 98. Dass nach einer andern Angabe Anaximander die Schiefe der Ekliptik entdeckt hätte, ist S. 197, 2 bemerkt worden.

3) Arist. De cœlo II, 13. 293, b, 21, der nach seinem Bericht über die Lehre von der Gegenerde fortfährt: ἐνίοις δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν δὲ ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς. διὸ καὶ τὰς τῆς σελήνης ἐκλείψεις πλείους ἢ τὰς τοῦ ἡλίου γίγνεσθαί φασιν· τῶν γὰρ φερομένων ἕκαστον ἀντιφράττειν αὐτὴν, ἀλλ' οὐ μόνον τὴν γῆν. Ebenso kürzer Stob. Ekl. I, 558 (Plac. II, 29, 4. Galen c. 15). Ueber die Sonnenfinsternisse s. m. Stob. I, 526.

4) S. o. S. 361, 1 und Plut. Plac. II, 25, 7. (Stob. I, 552): Πυθαγόρας κατοπτροειδὲς σῶμα τῆς σελήνης. (Ebenso ist offenbar auch bei Galen c. 15

Wärme auf die Erde zurückstrahlen [1]). Zugleich wird uns aber berichtet, sie haben sich die Gestirne der Erde ähnlich, und wie diese von einem Luftkreis umgeben gedacht [2]), und sie haben dem Mond insbesondere Pflanzen und lebende Wesen beigelegt, die weit grösser und schöner | sein sollten, als die auf der Erde [3]).

---

zu lesen.) Was die Gestalt der Sonne betrifft, so bezeichnen sie die Placita b. Eus. pr. ev. XV, 23, 7 als glasartige Scheibe (δίσκος); da aber diese Bestimmung in allen sonstigen Texten fehlt, und der bestimmten Angabe bei Stob. I, 526: οἱ Πυθ. σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον widerstreitet, da endlich der Sonne doch wohl die gleiche Gestalt beigelegt wurde, wie dem Mond, dessen Kugelgestalt nicht bestritten wird, so ist die Angabe bei Eusebius für unrichtig zu halten.

1) Die Frage, woher diese ihnen selbst zufliessen, ist in Betreff der Sonne schon S. 361, 1 besprochen worden. Was den Mond anbelangt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass sein Licht nicht unmittelbar vom Centralfeuer, sondern von der Sonne hergeleitet wurde, welche zur Zeit des Philolaus schon längst als Ursache desselben erkannt war. Denn wenn er es vom Centralfeuer aus erhielte, müsste er immer beleuchtet sein, da er diesem immer die gleiche Seite zukehrt, wie der Erde. Auch die von Aristoteles (s. o. 365, 3) erwähnte (mit der Zehenzahl himmlischer Körper bei Philolaus unverträgliche) Meinung, dass noch weitere Körper, ausser der Erde, Mondsfinsternisse verursachen, werden wir nicht mit Böckh Philol. 129 und Martin Études 99 auf ein Dazwischentreten dieser kleinen Planeten zwischen Centralfeuer und Mond, sondern zwischen Sonne und Mond zu beziehen haben. Wie es aber kommt, dass der Mond vom Centralfeuer gar nicht, oder doch nicht stark genug beleuchtet wird, um uns ohne das Sonnenlicht sichtbar zu werden, wird in den Berichten nicht gesagt.

2) Stob. I, 514: Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε (Plut. Plac. II, 13, 8. Galen c. 13 fügen bei: καὶ αἰθέρα) ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται. κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων.

3) Plut. Plac. II, 30, 1 (Galen c. 15): οἱ Πυθαγόρειοι, (genauer Stob. I, 562: τῶν Πυθαγορείων τινὲς, ὧν ἐστι Φιλόλαος) γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν, μείζοσι ζῴοις καὶ φυτοῖς καλλίοσιν· εἶναι γὰρ πεντεκαιδεκαπλασίονα τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῷα τῇ δυνάμει μηδὲν περιττωματικὸν ἀποκρίνοντα καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει. In der letzteren Angabe vermuthet übrigens Böckh Philol. 131 f. mit Grund einen Verstoss; denn wenn ein Erdentag einem Umlauf der Erde um das Centralfeuer gleichkommt, muss der Mond, dessen Umlaufszeit 29½mal so gross ist, Tage von einem Erdenmonat, also in runder Zahl von dreissig Erdentagen haben; der Tageslänge soll aber die Grösse und Kraft der Bewohner entsprechen. Doch kann (wie schon S. 245 bemerkt wurde) diese Ungenauigkeit unseres Berichts gegen die Authentie der philolaïschen Schrift keinen Beweis abgeben.

Die Veranlassung zu dieser Annahme lag, wie es scheint, theils in dem erdartigen Aussehen der Mondscheibe, theils in dem Wunsche, geeignete Wohnsitze für die von der Erde abgeschiedenen Seelen und die Dämonen nachzuweisen[1]), theils auch in dem Gedanken, dass die Gestirne, welchen die Erde als Planet gleichgestellt war, die aber einem besseren Theile der Welt angehören sollten, als sie, alles, was der Erde zum Schmucke gereicht, in vollkommenerer Weise besitzen müssen. Von den Planeten, deren Reihenfolge die Pythagoreer zuerst bestimmt haben sollen[2]), werden die zwei, welche die spätere Astronomie zwischen Sonne und Erde setzt, Merkur und Venus, nach älterer Ansicht zwischen Sonne und Mars verlegt[3]); dass die Venus zugleich Morgen- und Abendstern ist, soll Pythagoras entdeckt haben[4]). Mit den übrigen Gestirnen bewegt sich auch der Fixsternhimmel um das Centralfeuer[5]); da aber durch die Bewegung der Erde seine scheinbare tägliche Umwälzung aufgehoben ist, so müssen die Pythagoreer hiebei an einen weit längeren, im Verhältniss zur täglichen Erdumdrehung unmerklichen Umlauf gedacht haben; ob sie jedoch zu dieser Annahme durch bestimmte Beobachtungen, etwa über das Vorrücken der Tag- und Nachtgleichen, oder blos durch dogmatische Voraussetzungen über die Natur der Gestirne veranlasst wurden, lässt sich nicht ausmachen[1]). Die Bewegung rechneten sie nämlich zu den wesentlichen Eigenschaften der himmlischen Körper, und in der unwandelbaren Regelmässigkeit ihres Umlaufs fanden sie den augenscheinlichsten Beweis von der Göttlichkeit der Gestirne, die sie nach der Weise des Alterthums annahmen[2]). Nach der voraussetzlichen | Umlaufszeit des Fixsternhimmels scheinen sie das grosse Jahr bestimmt zu haben, das Plato doch wohl von ihnen entlehnt hat[3]); wenigstens ist es bei ihm mit den Vorstellungen über die Seelenwanderung, in denen er sich vorzugsweise an die Pythagoreer hält, so eng verflochten, und so ächt pythagoreïsch durch die Zehnzahl beherrscht, dass diese Vermuthung ziemliche Wahrscheinlichkeit für sich hat[4]).

---

[1] Auf jenes führt die vor. Anm. angeführte Stelle; auf dieses die Angabe (vorl. Anm.), dass sich jene Annahme auch in den orphischen Gedichten gefunden habe, und die bei Jambl. V. P. 82 Pythagoras in den Mund gelegte Katechese: τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη.

[2] Eudemus b. Simpl. De cœlo 212, a, 13. Schol. 497, a, 11.

[3] M. s. hierüber ausser dem, was S. 356, 4. 335, 3 angeführt wurde, Plato Rep. X, 616, E. Tim. 38, D; Theo Astron. c. 15, S. 180. Plin. H. nat. II, 22, 84. Censorin. De die nat. c. 13. Chalcid. in Tim. c. 71, S. 155 (197 Mull.) und ähnliche Angaben jüngeren Ursprungs, welche der späteren Ordnung folgen, kommen hiegegen so wenig in Betracht, als die Verse des Alexander von Ephesus (eines Zeitgenossen von Cicero, über den Martin in s. Ausgabe von Theo's Astronomie S. 66 f. Meineke Anal. Alex. 371 f. Müller Hist. gr. III, 240 z. vgl. sind) bei Theo a. a. O. (wo sie fälschlich Alexander dem Aetoler beigelegt werden), Chalcid. a. a. O. (welcher sie dem Milesier Alex., dem bekannten Polyhistor, zuschreibt), Heraklit. Alleg. Hom. c. 12; Alex. nennt aber die Pythagoreer nicht einmal.

[4] Diog. VIII, 14 vgl. IX, 23. Plin. II, 8, 37.

[5] Diess erhellt unwidersprechlich aus den S. 356, 4 beigebrachten Zeugnissen, und wird von Böckh D. kosm. Syst. Pl. S. 99 ff. gegen Gruppe a. a. O. 70 ff. mit Recht festgehalten.

---

1) S. Böckh a. a. O. S. 93. 99 ff. Philol. 118 f.

2) Man sieht diess, abgesehen von neupythagoreïschen Schriften, wie Onatas b. Stob. I, 96. 100, Ocellus c. 2, Schl. und der falsche Philolaus b. Stob. I, 422, theils aus Plato, der namentlich im Phädrus 246, E ff. (nach Böckh's Nachweisung, Philol. 105 ff., der seitdem die meisten beigetreten sind) ohne Zweifel pythagoreïschen Vorstellungen gefolgt ist, theils aus der Angabe des Aristoteles De an. I, 2. 405, a, 29 (die auch Boëthus b. Eus. pr. ev. XI, 28, 9. Diog. VIII, 83 und Stob. I, 796 wiederholen), Alkmäon erkläre die Seele für unsterblich διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον. M. s. auch S. 356, 4.

3) Vgl. Th. II, a, 521. 2. Aufl.

4) Von diesem Weltjahr ist aber der Cyklus von 59 Jahren, in welchen 21 Schaltmonate vorkamen, oder dasjenige grosse Jahr zu unterscheiden, welches Philolaus und angeblich schon Pythagoras zur Ausgleichung der Differenzen zwischen dem Sonnenjahr und den Mondsmonaten aufstellte: Plut. Plac. II, 32. Stob. I, 264. Censorin. Di. nat. 18, 8; näheres bei Böckh Philol. 133 ff. Auch die Umlaufszeit des Saturn soll das grosse Jahr genannt worden sein, Phot. Cod. 249, S. 440, a, 20. Die Dauer des Sonnenjahrs hätte Philol. nach Censorin. a. a. O. und 19, 2 auf $364^{1}/_{2}$ Tage berechnet. Böckh findet diess unglaublich, weil das 365tägige Jahr damals in Aegypten schon lange bekannt gewesen sei, und versucht eine Erklärung der Angabe Censorin's, durch welche allerdings nicht alle Schwierigkeiten gehoben werden; Schaarschmidt S. 57 sieht in jener Annahme natürlich nur einen Beweis von der Unwissenheit des falschen Philolaus. Mir scheint es durchaus nicht sicher zu stehen, dass das ägyptische Jahr dem Philolaus bekannt war, noch weniger, dass ihm Gründe für diese Bestimmung der Jahresdauer zu Gebote standen, welche ihm eine

Mit den gewöhnlichen Vorstellungen der Alten verglichen, bezeichnet diese Theorie einen merkwürdigen Fortschritt der Sternkunde. Denn während jene, die Ruhe des Erdkörpers voraussetzend, den Wechsel der Tages- und Jahreszeiten ausschliesslich von der Bewegung der Sonne herleiten, so wird hier zuerst der Versuch gemacht, wenigstens den ersteren aus der Bewegung der Erde zu erklären; und wenn auch sein wahrer Erklärungsgrund, die Achsendrehung der Erde, noch nicht gefunden ist, so führt doch die pythagoreïsche Lehre in ihrem nächsten astronomischen Resultat auf das gleiche hinaus, und sobald man die phantastischen Vorstellungen aufgab, welche allein aus den dogmatischen Voraussetzungen des Pythagoreïsmus geflossen waren, musste sich die Gegenerde als westliche Halbkugel mit der Erde verschmelzen, das Centralfeuer in den Mittelpunkt der Erde selbst verlegt werden, und die Bewegung der Erde um das

---

Abweichung von derselben auch dann hätten unmöglich machen müssen, wenn sie sich ihm durch anderweitige Rücksichten empfahl. Solche Rücksichten konnten aber für einen Pythagoreer, dem bedeutsame Zahlen und Zahlenparallelismen über alles giengen, darin liegen, dass (wie theilweise schon Böckh S. 135 bemerkt hat) die 29½ Tage des Mondsmonats 59 halbe Tage, also die gleiche Zahl ergeben, wie die 59 Jahre des Cyklus; dass ferner die 59 Jahre 21 Monate = 729 Monaten sind, die 364½ Tage des Sonnenjahrs 729 halbe Tage; dass endlich 729 der Kubus von 9 und das Quadrat von 27, dem ersten Kubus einer ungeraden Zahl (und daher auch für Plato — Rep. IX, 587, E — von besonderer Bedeutung) ist. Wie es sich aber hiemit verhalten mag: jedenfalls finde ich es, hierin mit Böckh übereinstimmend, viel glaublicher, dass ein Pythagoreer des fünften Jahrhunderts, sei es aus unvollkommener Sachkenntniss oder aus sonstigen Motiven, das Jahr auf 364½ Tage schätzte, als dass ein sonst offenbar nicht so unwissender Schriftsteller des ersten oder zweiten Jahrhunderts v. Chr., in einer Zeit, welcher das Jahr von 365 Tagen längst geläufig war, dieses aus Ignoranz um ½ Tag verkürzt haben sollte. Ja das letztere ist mir so unwahrscheinlich, dass ich, wenn sich die 364½ Tage dem Philolaus unter keinen Umständen zutrauen liessen (was ich aber nicht zugebe), mich eher noch mit der Vermuthung befreunden könnte, Censorin oder seine Quelle sei auf dieselben nur durch eine Rechnung gekommen, welcher die Angabe über das grosse Jahr des Philolaus zu Grunde lag; diese selbst aber sei in Folge eines Schreibfehlers oder sonstigen Versehens ungenau, und Philolaus habe in Wirklichkeit 59 Sonnenjahre 59 Mondsjahren und 22 (statt 21) Monaten, also 730 Mondsumläufen gleichgesetzt, in welchem Falle das Jahr, den Mondsumlauf zu 29½ Tagen gerechnet, ebenso genau 365 Tage hat, wie bei der Gleichstellung von 59 Jahren mit 729 Monaten 364½.

Centralfeuer in eine Bewegung um ihre eigene Achse sich verwandeln [1]).

Eine Folge von der Bewegung der Gestirne ist die berühmte Harmonie der Sphären. Wie nämlich jeder schnell bewegte Körper | einen Ton erzeugt, so muss diess, wie die Pythagoreer glaubten, auch bei den Himmelskörpern der Fall sein; und indem sie nun die Höhe dieser Töne der Geschwindigkeit der Bewegung, diese hinwiederum der Entfernung der einzelnen Gestirne, und die letztere der Distanz der Töne in der Oktave entsprechend setzten, so erhielten sie die Vorstellung, dass die Gestirne durch ihren Umschwung eine Reihe von Tönen hervorbringen [2]), die zusammen eine Oktave, oder was dasselbe ist, eine Harmonie bilden [3]); wobei sie den Umstand, dass

---

1) Wie diess schon Böckh Philol. 123 treffend gezeigt hat.

2) Arist. De cœlo II, 9, Anf.: φανερὸν δ' ἐκ τούτων, ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων [τῶν ἄστρων] ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων, κομψῶς μὲν εἴρηται καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει τἀληθές. δοκεῖ γάρ τισιν (später heisst es bestimmter: τοὺς Πυθαγορείους) ἀναγκαῖον εἶναι, τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίγνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν παρ' ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἐχόντων ἴσους οὔτε τοιούτῳ τάχει φερομένων· ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι τε τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν, ἀδύνατον μὴ γίγνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος. ὑποθέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταχυτῆτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἐναρμόνιόν φασι γίνεσθαι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλῳ τῶν ἄστρων. (Oder wie diess Alex. zu Metaph. I, 5. S. 29, 6 Bon. 542, a, 5 Br. — vgl. S. 31 Bon. 542, b, 7 Br. — erläutert: τῶν γὰρ σωμάτων τῶν περὶ τὸ μέσον φερομένων ἐν ἀναλογίᾳ τὰς ἀποστάσεις ἐχόντων ... ποιούντων δὲ καὶ ψόφον ἐν τῷ κινεῖσθαι τῶν μὲν βραδυτέρων βαρὺν, τῶν δὲ ταχυτέρων ὀξὺν, τοὺς ψόφους τούτους κατὰ τὴν τῶν ἀποστάσεων ἀναλογίαν γινομένους ἐναρμόνιον τὸν ἐξ αὐτῶν ἦχον ποιεῖν.) ἐπεὶ δ' ἄλογον ἐδόκει τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης, αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι τὸ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγήν· πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν, ὥστε καθάπερ τοῖς χαλκοτύποις διὰ συνήθειαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ταὐτὸ συμβαίνειν. Weitere Belege sind nach dieser ausführlichen Erklärung unsers Hauptzeugen entbehrlich, werden sich jedoch sogleich finden.

3) Es ist schon früher (S. 305, 4. 5) bemerkt worden, dass die Pythagoreer unter der Harmonie ursprünglich die Oktave verstehen. Dass es sich mit der Harmonie der Sphären ebenso verhalte, müssten wir ausser dem Namen schon desshalb vermuthen, weil die Vergleichung der sieben Planeten mit den sieben Saiten der alten Leyer zu nahe lag, um so leicht übergangen zu werden. Bestimmter erhellt es aus den Zeugnissen der Alten. Gleich in der eben angeführten aristotelischen Stelle können wir unter den λόγοι τῶν συμφωνιῶν nicht wohl etwas anderes verstehen, als die Verhältnisse der Oktave, denn von den

wir diese Töne nicht hören, | durch die Bemerkung erklärten, es gehe uns hier wie den Bewohnern einer Schmiede: da wir das

---

acht sog. Symphonieen, welche die spätere Theorie aufstellt (Aristox. Harm. I, 20. II, 45. Euklid. Introd. Harm. S. 12 f. Gaudent. Isag. S. 12), waren nach dem Zeugniss des Peripatetikers Aristoxenus (II, 45) vor seiner Zeit nur die drei ersten, Diatessaron, Diapente und Diapason (Quarte, Quinte, Oktave) von den Harmonikern behandelt worden. So werden auch in den S. 367, 3 berührten Versen Alexander's von Ephesus, trotz der musikalischen Verstösse in der weiteren Ausführung dieses Gedankens, welche ihm nach Adrastus und Theo (Theo Astron. c. 15, S. 190) Martin (Theon. Astron. 358 f.) nachweist, die Töne der 7 Planeten denen der siebensaitigen Leyer gleichgesetzt. Ausdrücklich sagt ferner Nikomachus (Harm. 6. 33 f.), dem Boëth. Mus. I, 20. 27 folgt: die 7 Planeten entsprechen in ihren Entfernungen und ihren Tönen genau den Saiten des alten Heptachords, und wenn er selbst dabei der Sonne, im Widerspruch mit dem älteren System (s. S. 367, 3), die mittlere Stelle anweist, und von den sieben Saiten den Mond der untersten, aber ihrem Tone nach höchsten (νήτη), den Saturn der obersten, aber ihrem Tone nach tiefsten (ὑπάτη) gleichsetzt, so vergisst er doch nicht zu bemerken, dass seine Vorgänger den Mond (Alex. Ephes. a. a. O. ungeschickter Weise die Erde) als ὑπάτη gesetzt haben, um von da zum Saturn, der νήτη, aufzusteigen, wie diess ausser den übrigen auch Alex. Aphr. (s. vor. Anm.) voraussetzt. Der gleichen älteren Quelle, wie es scheint, folgend erklärt Aristides Quint. Mus. III, 145: τὸ διὰ πασῶν τὴν τῶν πλανητῶν ἐμμελῆ κίνησιν [προςσημαίνει], und genauer giebt Emmanuel Bryennius Harm. (Oxon. 1699), Sect. I, S. 363, ebenfalls wohl nach Aelteren, an, welcher von den sieben Saiten jeder der Planeten in seinem Ton entspreche, indem er dem Mond den tiefsten, Saturn den höchsten Ton, der Sonne die μέση zuweist. An das Heptachord und die Oktave denkt offenbar auch Cicero Somn. c. 5, oder ein älterer Gewährsmann desselben, wenn er sagt, zwei von den acht bewegten Himmelskörpern, Merkur und Venus, haben denselben Ton, sie ergeben daher im ganzen sieben verschiedene Töne; *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuere sibi reditum in hunc locum;* nur dass er den Fixsternhimmel auch mittönen lässt, und den höchsten Ton ihm (den tiefsten dem Monde) zuweist. Nach demselben System lässt Plinius H. nat. II, 22, 84 den Pythagoras die Entfernung der Gestirne bestimmen; nachdem nämlich die Entfernung des Mondes von der Erde (nach c. 21 von Pythagoras auf 126000 Stadien berechnet) einem Ton gleichgesetzt ist, wird die der Sonne vom Mond zu $2\frac{1}{2}$ Tönen, des Fixsternhimmels von der Sonne zu $3\frac{1}{2}$ Tönen angegeben: *ita septem tonos effici, quam diapason harmoniam vocant.* Das letztere ist nun freilich ein Missverständniss, das sich aber leicht heben lässt, sobald wir uns erinnern, dass die Erde, als unbewegt, nicht tönen kann, dass mithin die wirkliche Distanz der tönenden Körper derjenigen der Saiten genau entspricht, indem vom Mond zur Sonne (die aber freilich auch nur nach jüngerer Lehre diese Stelle einnimmt) eine Quarte, von da zum Fixsternhimmel eine Quinte ist, und die sämmtlichen acht Klänge eine Oktave von sechs Tönen gleiche Geräusch von Geburt an | unausgesetzt hören, so kommen wir nie in den Fall, sein Dasein am Gegensatz der Stille zu bemerken[1]). Diese Vorstellung von der Sphärenharmonie stand

---

bilden; wogegen diejenige Berechnung (bei Plut. De an. procr. 31, 9. S. 1028 f. und Censorin Di. nat. c. 13), welche von der (als προςλαμβανόμενος, d. h. einen Ton tiefer, als die ὑπάτη, gesetzten) Erde zur Sonne $3^{1}/_{2}$, von da zum Fixsternhimmel $2^{1}/_{2}$ Töne zählt, zwar die richtige Zahl von sechs Tönen ergiebt, aber das Nichttönen der Erde (denn mit der philolaïschen Theorie der Erdbewegung haben wir es hier nicht zu thun) übersieht, und der Eintheilung des Oktachords, die von der μέση zur νήτη eine Quinte verlangt, nicht gemäss ist. Den Aplanes lassen auch diese Berichterstatter, ebenso, wie Cicero und Plinius, an der himmlischen Musik sich mitbetheiligen. Dagegen wird dieselbe von Censorin am Anfang des Kapitels richtig auf die 7 Planeten beschränkt, und wenn diess seiner sonstigen Darstellung widerspricht, so weist es nur um so mehr darauf hin, dass er hiebei einer älteren, von ihm selbst nicht recht verstandenen Quelle gefolgt ist. Nun entsteht freilich, wie Martin Études sur le Timée II, 37 bemerkt, aus den Tönen der Oktave, wenn sie zugleich klingen, keine Symphonie; aber die Pythagoreer liessen sich durch dieses Bedenken in ihrer Dichtung wohl so wenig stören, als durch die übrigen, grossentheils schon von Aristoteles erörterten Schwierigkeiten, die sich ihr entgegenstellen. — Macrob. Somn. Scip. II, 1, g. E. berechnet den Umfang der himmlischen Symphonie (von dem System der harmonischen Zahlen im Timäus — worüber Th. II, a, 496 f. 2. A. — nur um Einen Ton abweichend) auf vier Oktaven und eine Quinte, Anatolius b. Jambl. Theol. Arithm. S. 56, unter eigenthümlicher Vertheilung der Töne an die Himmelskörper, auf 2 Oktaven und einen Ton, und Plutarch a. a. O. c. 32 erwähnt der Ansicht, die nachher Ptolemäus (Harm. III, 16) verficht, dass die Töne der sieben Planeten denen der sieben unveränderlichen Saiten in der fünfzehnsaitigen Leyer entsprechen, und der anderen, dass die Abstände der Planeten den fünf Tetrachorden des vollkommenen Systems analog seien. Diese Deutungen können aber schon desshalb nicht altpythagoreïsch sein, weil die Fortsetzung des harmonischen Systems und die Vervielfältigung der Saiten, die sie voraussetzen, erst später sind. — Die Meinung, welche Plut. a. a. O. c. 31 als pythagoreïsch bezeichnet, dass jeder von den zehen bewegten Himmelskörpern von dem unter ihm liegenden dreimal so weit entfernt sei, als dieser von dem nächsttieferen, hat mit der Berechnung der Töne in der Sphärenharmonie wohl so wenig zu schaffen, als das, was Plato Rep. X, 616, C ff. Tim. 36, D. 38, C ff. über die Entfernungen und die Geschwindigkeit der Planeten sagt, wenn auch in der ersten von diesen Stellen jener Harmonie Erwähnung geschieht. — Von Neueren vgl. m. über unsere Frage ausser Böckh's klassischer Untersuchung in den Studien v. Daub und Creuzer III, 87 ff. (jetzt Kl. Schr. III, 169 f., wo die Gleichstellung der himmlischen Harmonie mit den Distanzen des Heptachords gleichfalls für das älteste System derselben erklärt wird) auch Martin Études II, 37 ff.

1) So Aristoteles und Heraklit Alleg. Hom. c. 12, S. 24 Mehl. Letzterer

übrigens ohne Zweifel ursprünglich in keiner Beziehung zu dem System der zehen Himmelskörper[1]), sondern sie bezog sich nur auf die Planeten; denn aus der Bewegung der zehen Körper hätten sich zehen Töne ergeben, zur Harmonie dagegen gehören, wenn man mit der älteren Harmonik vom Heptachord ausgeht, sieben, wenn man das Oktachord zu Grunde legt, acht | Klänge, und auch in der Sphärenharmonie werden von allen, die genauer darauf eingehen, nur so viele gezählt[2]). Das ursprüngliche kann aber nur jenes gewesen sein, da die pythagoreïsche Tonlehre bis über Philolaus herab nur die sieben Töne des Heptachords kennt[3]), und auch das Zeugniss des Aristoteles[4]) steht dem nicht im Wege; denn theils ist es möglich, dass dieser neben den Pythagoreern auch Plato oder Platoniker im Auge

---

fügt als weiteren möglichen Grund die grosse Entfernung der Himmelskörper hinzu. Simplicius allerdings, De cœlo 211, a, 14. Schol. 496, b, 11 ff., findet den obigen Grund zu gemein für eine Schule, deren Stifter die Sphärenharmonie selbst vernommen habe, und nennt dafür den sublimeren, den auch schon Cicero Somn. c. 5 neben dem von Aristoteles angegebenen hat, dass die Musik der himmlischen Körper den Ohren der gewöhnlichen Sterblichen nicht vernehmbar sei. Physikalischer ist diess bei Porphyr in Ptol. Harm. S. 257 ausgedrückt, wenn er sagt, unsere Ohren seien zu eng, um jene gewaltigen Töne aufzunehmen. Hierin scheint ihm schon Archytas vorgegangen zu sein; m. s. das Bruchstück b. Porph. a. a. O. und S. 236 f.

[1]) Und vielleicht wird sie aus diesem Grunde von Philolaus, so weit wir nach seinen Ueberbleibseln urtheilen können, übergangen. Was Porph. V. Pyth. 31, vom Standpunkt des geocentrischen Systems aus, über neun tönende Himmelskörper sagt, welche Pythagoras die neun Musen genannt habe, verräth seinen späten Ursprung schon durch die ganz unpythagoreïsche Umdeutung der ἀντίχθων.

[2]) M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 370, 3 angeführt wurde, Plato Rep. X, 616 f., der die Sphärenharmonie auf den Fixsternhimmel und die Planeten, Hippol. Refut. I, 2, S. 8, der sie auf die Planeten allein bezieht, Censorin Di. nat. c. 13: *(Pythag.) hunc omnem mundum enarmonion esse ostendit. Quare Dorylaus scripsit esse mundum organum Dei: alii addiderunt, esse id* ἑπτάχορδον, *quia septem sint vagae stellae, quae plurimum moveantur.*

[3]) Wie diess Böckh Philol. 70 ff. aus der S. 305, 5 angeführten Stelle des Philolaus, Aristot. Probl. XIX, 7. Plut. Mus. 19. Nikom. Harm. I, 17. II, 27, vgl. Boëth. Mus. I, 20 zeigt. Dass dagegen die Aussage des Bryennius Harm. Sect. 1, S. 365, der Pythagoras zum Erfinder des Oktachords macht, nicht in Betracht kommt, versteht sich.

[4]) Der allerdings a. a. O. bei dem Ausdruk τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων mit an die Fixsterne denken muss.

hat, theils fragt es sich, ob er die Gründe der ersteren, selbst wenn sie allein berücksichtigt sein sollten, ohne alle Einmischung seiner eigenen Voraussetzungen wiedergiebt. Allerdings liegt aber der Lehre von der Harmonie der Sphären, wenn sie sich auch zunächst nur auf die Planeten bezog, ein allgemeiner Gedanke zu Grunde, derselbe, den Aristoteles auch Metaph. 1, 5 den Pythagoreern beilegt, dass das ganze Weltgebäude Harmonie sei. Dieser Gedanke ergab sich für sie, nach dem früher bemerkten, unmittelbar aus der Wahrnehmung oder der Ahnung einer Regelmässigkeit in den Abständen und Bewegungen der Gestirne: was die Augen in der Beobachtung der Sterne sehen, das hören die Ohren im Einklang der Töne[1]); und da nun nach der Weise ihres symbolisirenden, um schärfere Unterscheidung der Begriffe wenig bekümmerten Denkens die Harmonie der Oktave gleichgesetzt wurde, so lag es ihnen sehr nahe, auch die himmlische Harmonie als Oktave, und die sieben Planeten als die goldenen Saiten des himmlischen Heptachords zu betrachten. Dieser poëtische Gedanke war ohne Zweifel das erste; die Verstandesgründe, mit denen er nach Aristoteles gerechtfertigt wurde, sind gewiss später.

Das Feuer des Umkreises hatte bei den Pythagoreern wohl hauptsächlich die Bedeutung, das Weltganze als umschliessende Hülle zusammenzuhalten, und sie scheinen es desshalb die Nothwendigkeit genannt zu haben[2]). Nicht unwahrscheinlich ist

---

1) Plato Rep. VII, 430, D: κινδυνεύει, ἔφην, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὣς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα πεπηγέναι, καὶ αὗται ἀλλήλλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαύκων, συγχωροῦμεν. Vgl. Archytas b. Porph. in Ptolem. Harm. S. 236 unt. (Fragm. Philos. I, 564): περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δύσιων παρέδωκαν ἁμῖν διάγνωσιν, καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν, καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μουσικῆς· ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφεά.

2) Diess scheint mir in der abgerissenen Notiz b. Plut. Plac. I, 25, 2 (Stob. I, 158. Galen c. 10. S. 261. Theod. cur. gr. aff. VI, 13. S. 87) angedeutet: Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ. Ritter pyth. Phil. 183 sieht darin den Gedanken, dass das Unbegrenzte, die Welt umschliessend, sie zu einer begrenzten mache, und sie der Naturnothwendigkeit unterwerfe. Allein das Unbegrenzte kann nach pythagoreïschen Begriffen nicht als das umschliessende und begrenzende gedacht sein; περαῖνον und ἄπειρον sind ja hier diametrale Gegensätze. Ebensowenig scheint es, dass die ἀνάγκη, unter der Plato

ferner, dass sie das Licht der Fixsterne und in gewissem Grade auch das der Sonne[1]) von ihm herleiteten; ebenso sprechen einige Anzeichen für die Annahme, dass sie jenes Feuer oder eine Ausstrahlung desselben in der Milchstrasse zu sehen glaubten[2]).

---

im Timäus allerdings die Naturnothwendigkeit im Unterschied von der göttlichen Zweckthätigkeit versteht, bei den Pythagoreern schon diese Bedeutung haben konnte, denn dieser Gegensatz liegt, wie schon S. 315 gezeigt wurde, ausser ihrem Bereich. Die Nothwendigkeit scheint vielmehr bei ihnen das Band des Weltganzen zu bezeichnen, und wenn gesagt wird, dass sie die Welt umschliesse, werden wir am natürlichsten an das Feuer des Umkreises denken. Diese Ansicht scheint auch Plato zu bestätigen, wenn er in der pythagoraïsirenden Stelle Rep. X, 617, B die Spindel mit den Weltringen im Schooss der Ananke kreisen lässt, welche hier also gleichfalls die sämmtlichen Sphären umfasst. Ebendahin weist endlich Jambl. Th. Arithm. S. 61: τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι (Rundung) ἐπηχοῦσι. Wendt in d. Jahrb. f. wissensch. Kritik 1828, 2, 379 hält die Ananke für gleichbedeutend mit der Harmonie, aber wenn auch Diog. VIII, 85 sagt, nach Philolaus erfolge alles ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ, so ist doch daraus nicht zu schliessen, dass Philolaus die Nothwendigkeit und die Harmonie sich gleichgesetzt habe, während andererseits von der Harmonie nicht wohl gesagt werden konnte, dass sie die Welt umgebe.

[1]) Worüber S. 361, 1.

[2]) Diese Vermuthung, welche Böckh schon Philol. 99 aufgestellt hat, erhält ihre Begründung durch den von demselben Kl. Schr. III, 297 ff. gegebenen Nachweis, dass bei Plato Rep. X, 616 B f. mit dem Licht, welches das Weltgebäude umfasst, wie die ὑποζώματα eines Schiffes, aller Wahrscheinlichkeit nach die Milchstrasse gemeint ist. Von diesem Lichte wird gesagt: in seiner Mitte laufen die Bänder des Himmels zusammen und von diesen gehe die Spindel der Ananke aus, dieselbe Spindel, welche (617, B) sich im Schooss der Ananke drehen soll. Verbinden wir hiemit die vorl. Anm. beigebrachten Stellen, so ergiebt sich als wahrscheinlich, dass der äusserste Feuerkreis, welcher als das Band der Welt die Ananke hiess, nichts anderes ist, als die Milchstrasse. Mit der ebengenannten platonischen Stelle lässt sich auch die Angabe b. Stob. Ekl. I, 256 verknüpfen: οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν . . . μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ κωνοειδές. Plato vergleicht jenes Licht einer Säule, wie Böckh annimmt, weil sich der aufrecht stehende Reif der Milchstrasse von einem bestimmten Standpunkt ausser der Welt aus wie eine Säule darstellen würde; und man könnte vermuthen, die gleiche Anschauung liege Stobäus' Angabe zu Grunde. Indessen ist ein Kegel doch etwas anderes, als eine gerade Säule, und so fragt es sich, ob nicht die pythagoreïsche Vorstellung die ist, dass das Feuer des Umkreises vom nördlichen Scheitelpunkt der Milchstrasse aus als gewaltige, auf breiter Basis sich erhebende und spitz zulaufende Säule aufwärts flamme, und ob nicht eben diese Bestimmung Plato's Darstellung veranlasst hat. —

Jenseits des Feuerkreises liegt, wie es heisst, das Unbegrenzte, oder die unbegrenzte Luft (πνεῦμα), aus welcher die Welt ihren Athem zieht [1]). Dass es ein Unendliches dieser Art ausser der Welt | geben müsse, hatte Archytas bewiesen [2]); aus demsel-

---

Diese Lehre vom Feuer des Umkreises, oder wenigstens von seiner Identität mit der Milchstrasse, scheint aber auf einen Theil der Schule beschränkt gewesen zu sein; denn in Betreff der Milchstrasse führt Aristoteles, wiewohl ihm das Feuer des Umkreises nicht unbekannt ist, (nur auf dieses lassen sich nämlich in der S. 356, 4 angeführten Stelle De cœlo II, 13 die Worte τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας beziehen) Meteorologie I, 8 Anf. aus der pythagoreïschen Schule (τῶν καλουμένων Πυθαγορείων τινὲς) nur die Meinung an, sie sei die Bahn eines bei der Katastrophe Phaëthon's herabgefallenen Sterns, oder eine jetzt verlassene Sonnenbahn; was Olympiodor und Philoponus z. d. St. (I, 198. 203 Id.) und Stob. Ekl. I, 574 (Plut. Plac. III, 1, 2), allem nach ohne weitere Quellen, wiederholen. Einem Philolaus lassen sich diese Behauptungen nicht zutrauen.

[1]) Arist. Phys. III, 4. 203, a, 6: οἱ μὲν Πυθαγόρειοι . . . εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. Ebd. IV, 6; s. o. S. 330, 2. Stob. I, 380: ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει ['Αριστοτέλης], τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. Plut. Plac. II, 9 (Galen c. 11): οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου, ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενὸν, [? vgl. d. folg. Anm.] εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ. Dieses Unbegrenzte darf man aber, aus dem S. 374, 2 angegebenen Grunde, mit dem Feuer des Umkreises nicht identificiren, wie es ja auch nirgends als feurig bezeichnet wird, und wenn die gleich anzuführende Stelle des Simplicius allerdings den Fixsternhimmel unmittelbar an das ἄπειρον grenzen lässt, so fragt es sich doch, ob auch Archytas selbst unter dem ἔσχατον jenen, und nicht vielmehr den äusseren Feuerkreis verstand, denn die Worte: ἤγουν τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ sind wohl jedenfalls eine Erläuterung des Berichterstatters, ein Pythagoreer würde das äusserste nicht οὐρανὸς genannt haben. Röth's Meinung vollends (II, a, 831 ff. b, 255), dass unter dem ausserweltlichen ἄπειρον die Urgottheit als der unendliche Geist zu verstehen sei, so siegesgewiss sie auch vorgetragen wird, scheitert, sammt allem, was daran hängt, schon an dem Umstand, dass das ἄπειρον den Pythagoreern im Vergleich mit dem Begrenzten ein schlechtes und unvollkommenes, das ἀνόητον καὶ ἄλογον (Philol. b. Stob. Ekl. I, 10) ist. Die Gottheit wird in den pythagoreïschen Fragmenten, selbst den allerspätesten, nie als ἄπειρος bezeichnet. Dass aber Aristoteles (s. o. 330, 2) von dem ἄπειρον πνεῦμα ausser der Welt redet, beweist nicht allein nicht für, sondern geradezu gegen Röth's Meinung. Wo wird denn von Aristoteles oder irgend einem andern vorstoïschen Philosophen der Geist jemals πνεῦμα genannt?

[2]) Simpl. Phys. 108, a, o: 'Αρχύτας δὲ, ὥς φησιν Εὔδημος, οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον· ἐν τῷ ἐσχάτῳ ἤγουν τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ γενόμενος, πότερον ἐκτείναιμι ἂν τὴν

ben sollte ausser dem Leeren auch die Zeit in die Welt eintreten[1]. Diese ganze Vorstellung hat aber etwas äusserst unklares und nebelhaftes, das übrigens ohne Zweifel nicht blos den Berichterstattern, sondern den Pythagoreern selbst zur Last fällt; denn einerseits müsste unter dem Leeren der Luftraum verstanden werden, wenn es aus der unendlichen Luft in die Welt eingeht, andererseits soll es doch zugleich alle Dinge, auch die Zahlen, von einander trennen, so dass also hier zwei entlegene Bedeutungen des Ausdrucks, die physikalische und die logische, vermischt sind; mit derselben Verwirrung wird auch von der Zeit, wegen ihrer successiven Unendlichkeit, gesagt, dass sie aus dem Unbegrenzten, d. h. dem unendlichen Raum, komme. Es ist das eben die phantastische Weise dieser Schule, von der uns schon so viele Proben vorgekommen sind, und die wir weder durch schärfere Abgrenzung der Begriffe zerstören, noch zu Folgerungen benützen dürfen, denen es an sonstigen sicheren Anhaltspunkten in ihrem System fehlt[2]. Aus demselben Grunde

---

χεῖρα ἢ τὸν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὐκ ἄν; τὸ μὲν οὖν μὴ ἐκτείνειν, ἄτοπον· εἰ δὲ ἐκτείνω ἤτοι σῶμα ἢ τόπος τὸ ἐκτὸς ἔσται. διοίσει δὲ οὐδὲν, ὡς μαθησόμεθα. ἀεὶ οὖν βαδιεῖται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τὸ ἀεὶ λαμβανόμενον μέρος, καὶ ταὐτὸν ἐρωτήσει, καὶ εἰ ἀεὶ ἕτερον ἔσται, ἐφ' ὃ ἡ ῥάβδος, δηλονότι καὶ ἄπειρον. καὶ εἰ μὲν σῶμα, δέδεικται τὸ προκείμενον· εἰ δὲ τόπος, ἔστι δὲ τόπος τὸ ἐν ᾧ σῶμά ἐστιν ἢ δύναιτ' ἂν εἶναι, τὸ δὲ δυνάμει ὡς ὂν χρὴ τιθέναι ἐπὶ τῶν ἀϊδίων, καὶ οὕτως ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον καὶ τόπος. Dass jedoch hier die Erläuterungen des Eudemus der Beweisführung des Archytas beigefügt sind, zeigt das βαδιεῖται und ἐρωτήσει, und der aristotelische Satz (Phys. III, 4. 203, b, 30. Metaph. IX, 8. 1050, a, 6): τὸ δυνάμει ὡς ὂν u. s. w.: und da nun gerade auf diesem Satz der Beweis für die Körperlichkeit des Unbegrenzten beruht, so gehört wohl alles, was sich auf diese bezieht, dem Eudemus, und archyteïsch ist nur die Frage: ἐν τῷ ἐσχ. — οὐκ ἄν; Noch ein zweiter Beweis für den leeren Raum findet sich bei Arist. Phys. IV, 9, Anf., dessen Angabe Themist. z. d. St. S. 43, a, u. (302 Sp.). Simpl. Phys. 161, a, o. De cœlo 267, a, 33 erläuternd wiederholen. Ihm zufolge machte Xuthus für denselben geltend, ohne einen leeren Raum könnte es keine Verdünnung und Verdichtung geben, wenn daher eine Bewegung stattfinden sollte, so müssten, um für die sich bewegenden Körper Raum zu schaffen, andere über die Grenzen des Weltganzen austreten, die Welt müsste überwallen (κυμανεῖ τὸ ὅλον). Simpl. nennt diesen Xuthus Ξοῦθος ὁ Πυθαγορικός. Ob er aber reiner Pythagoreer war, oder vielleicht in der Weise des Ekphantus (s. u. S. 361 2. Aufl.) die Atomenlehre mit der pythagoreïschen verbunden hatte, wird nicht gesagt.

[1] Arist. Phys. IV, 6. Stob. I, 380.

[2] M. vgl. hiezu was S. 329 f. über den obigen Gegenstand bemerkt wurde.

darf es uns nicht stören, wenn die Zeit, welche nach der ebenbesprochenen Darstellung aus dem Unbegrenzten in den Himmel eintritt, auch wieder mit der Himmelskugel selbst identificirt wird[1]): bei jener Bestimmung wird an die Grenzenlosigkeit der Zeit gedacht, bei dieser daran, dass die Bewegung des Himmels und der Gestirne das Maass der Zeit ist[2]), auf eine widerspruchslose Vereinigung beider Vorstellungen sind die Pythagoreer schwerlich ausgegangen[3]).

Mit dieser Lehre war nun die ursprüngliche Vorstellung vom Weltgebäude als einer Fläche, die von einer Halbkugel überwölbt ist, verlassen, und der Begriff des Oben und Unten war auf den der grösseren oder geringeren Entfernung von der Mitte

---

1) Plut. Plac. I, 21 (Stob. I, 248. Galen c. 10. S. 25): Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος (Galen: τ. περιέχ. ἡμᾶς οὐρανοῦ) εἶναι, eine Angabe, die auch Aristoteles und Simplicius bestätigen; denn jener sagt Phys. IV, 10. 218, a, 33: οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν [τὸν χρόνον], οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν, und dieser bemerkt dazu S. 165, a, u.: οἱ μὲν τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναί φασιν, ὡς τὸν Πλάτωνα νομίζουσιν ὅ τε Εὔδημος u. s. w., οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ, ὡς τοὺς Πυθαγορικοὺς ἱστοροῦσι λέγειν οἱ παρακούσαντες ἴσως τοῦ Ἀρχύτου (die pseudo-archyteïschen Kategorieen; vgl. Th. III, b, 113. 2. Aufl.) λέγοντος καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. Aus demselben Sprachgebrauch ist es zu erklären, dass nach Plut. De Is. 32, S. 364. Clem. Strom. V, 571, B. Porph. V. P. 41 das Meer von den Pythagoreern symbolisch Thräne des Kronos genannt wurde: Kronos ist der Himmelsgott, aus dessen Thränen (d. h. aus dem Regen) sie sich das Meer entstanden dachten. Vgl. oben S. 73, 2.

2) Einen anderen Grund giebt Arist. a. a. O. an: ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶ καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ, und auch die archyteïsche Definition bei Simplicius liesse sich in diesem Sinn deuten; aber dieser Grund sieht doch gar nicht darnach aus, als ob jene so eigenthümliche Bestimmung ursprünglich auf ihm beruhte; ich möchte daher vermuthen, er sei erst nachträglich beigefügt, ursprünglich dagegen sei Χρόνος bei den Pyth., wie bei Pherecydes, ein symbolischer Name für den Himmel, s. vor. Anm.

3) Für einstimmig kann ich nämlich beide nicht halten, und der Bemerkung von Böckh Philol. 98, dass die Pythagoreer die Zeit die Sphäre des Umfassenden genannt haben, inwiefern sie im Unbegrenzten ihren Grund habe, nicht beitreten, denn theils konnte das Unbegrenzte nicht σφαῖρα τοῦ περιέχοντος genannt werden, theils wird dieser Ausdruck in der bisher übersehenen aristotelischen Stelle anders erklärt. Plutarch's Angabe Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007: Pythagoras habe die Zeit als die Seele des All (oder des Zeus?) definirt, verdient keinen Glauben. Vgl. S. 358 f.

zurückgeführt[1]); das Untere, oder das, was der Mitte näher liegt, nannten die Pythagoreer die rechte, das, was weiter von ihr entfernt ist, die linke Seite der Welt, indem sie die Bewegung der Himmelskörper von West nach Ost als eine vorwärtsschreitende Bewegung betrachteten, und demnach der Mitte, wie es ihrer Bedeutung für's Weltganze zukam, den Ehrenplatz auf der rechten Seite der Weltkörper anwiesen[2]). Im übrigen hielten auch sie die oberen Theile der Welt für die vollkommeneren, und indem sie zunächst den äusseren Feuerkreis von den Sternkreisen, sodann weiter unter diesen die über und unter dem Mond unterschieden, so theilte sich ihnen das Weltganze in drei Regionen, der Olympos, der Kosmos und der Uranos[1]). Vom | Olymp wird gesagt, es seien in ihm die Elemente in ihrer Reinheit[2]), der Kosmos[3]) ist der Ort der geordneten und gleichmässi-

---

[1]) Diese Bestimmung lässt sich zwar aus Arist. De cœlo II, 2. 285, a, 10 nicht erweisen; denn wenn es dieser aus Anlass der Frage, ob der Himmel ein Oben und Unten, Rechts und Links, Vorn und Hinten habe, auffallend findet, dass die Pythagoreer δύο μόνας ταύτας ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν, τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐθὲν ἧττον κυρίας οὔσας, so bezieht sich diess darauf, dass in der Tafel der Gegensätze (worüber S. 302) nur jene beiden Kategorieen vorkommen. Aber thatsächlich war das Oben und Unten in der Welt auf das Aussen und Innen zurückgeführt, und dass man sich dieses Sachverhalts auch bewusst war, erhellt aus Philol. b. Stob. Ekl. I, 360 (Böckh Philol. 90 ff. D. kosm. Syst. 120 ff.): ἀπὸ τοῦ μέσου τὰ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω ἐστὶ, τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω (d. h. die Ordnung der Sphären von oben bis zur Mitte ist die umgekehrte derjenigen von der Mitte nach unten). τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω μέσα ἐστὶν ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡςαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον ταὐτά ἐστιν ἑκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεκται (= πλὴν ὅτι μετεν. s. Böckh). In den Worten τοῖς γὰρ κάτω u. s. f. ist übrigens der Text offenbar verdorben; zu seiner Herstellung möchte ich entweder μέσα, das ohnedem nur auf Conjektur für μέγα beruht, und in mehreren Handschriften ganz fehlt, streichen, so dass der Sinn ist: „denn für die auf der unteren Seite verhält sich das unterste als oberstes“, oder ich möchte lesen: τοῖς γὰρ κάτω (denen auf der Seite der Welt, welche nach der gewöhnlichen Vorstellung die untere wäre, der von unserem Standpunkt aus jenseits der Mitte liegenden) κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὥσπερ τοῖς ἄνω, καὶ τὰ ἄλλα ὡςαύτως. Die Verbesserungsvorschläge von Leop. Schmidt quæst. Epicharmeæ (Bonn 1846) S. 63 scheinen mir weniger gelungen.

[2]) Simpl. De cœlo 175, b, 31. Schol. in Arist. 492, b, 39: (οἱ Πυθαγόρειοι) ὡς αὐτὸς ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς συναγωγῆς τῶν Πυθαγορικῶν ἱστορεῖ, τοῦ ὅλου οὐρανοῦ τὰ μὲν ἄνω λέγουσιν εἶναι τὰ δὲ κάτω, καὶ τὸ μὲν κάτω τοῦ οὐρανοῦ δεξιὸν εἶναι, τὸ δὲ ἄνω ἀριστερὸν, καὶ ἡμᾶς ἐν τῷ κάτω εἶναι. In scheinbarem Widerspruch hiemit sagt Arist. De cœlo II, 2. 285, b, 25: (οἱ Πυθαγ.) ἡμᾶς ἄνω τε ποιοῦσι καὶ ἐν τῷ δεξιῷ μέρει, τοὺς δ' ἐκεῖ κάτω καὶ ἐν τῷ ἀριστερῷ. Böckh (D. kosm. Syst. 106 ff.) hat jedoch gezeigt, wie beide Aussagen zu vereinigen, und die Bedenken zu beseitigen sind, die nach Simpl. a. a. O. schon dieser Ausleger und sein Vorgänger Alexander, neuestens Gruppe d. kosm. Syst. d. Gr. 65 ff. erhoben hat: die Angabe der Συναγωγὴ bei Simplicius bezieht sich auf die Eintheilung des Universums in eine obere oder äussere und eine untere oder innere Region, von denen die letztere, die Erde und die Gegenerde umfassend, nach rechts

---

liegt, die Angabe der Schrift vom Himmel dagegen geht auf den Gegensatz der oberen und unteren Erd-Hemisphäre, und hier behaupteten nun die Pythagoreer, im Widerspruch mit Aristoteles, unsere Halbkugel sei die dem Umkreis der Welt zugewendete, und insofern nach gewöhnlichem Sprachgebrauch die obere; als die rechte bezeichnet sie aber Aristoteles nur von seinem Standpunkt aus, sie selbst hätten sie die linke nennen müssen.

1) S. vor. Anm. und Stob. I, 488 (nach dem S. 356, 4 angeführten): τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων Ὄλυμπον καλεῖ [Φιλόλαος]· τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον, τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσεληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετὴν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην. Vgl. hiezu Böckh Philol. 94 ff. und oben S. 244 unt. Den Gegensatz der irdischen und der himmlischen Sphäre kennt auch die stoisirende Darstellung bei Diog. VIII, 26, und die halb peripatetische b. Phot. 439, b, 27 ff., aber die philolaïsche Dreitheilung fehlt hier; dagegen wird sie von der platonischen Epinomis 978, B in den Worten: ἐὰν γὰρ ἴῃ τις ἐπὶ θεωρίαν ὀρθὴν τὴν τοῦδε, εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τω λέγειν, eben indem der Verfasser sie abweist, sichtbar vorausgesetzt. Auch Parmenides V. 141. 137 s. u. S. 410 2. Aufl.) nennt den äussersten Umkreis ὄλυμπος ἔσχατος, den Sternenhimmel dagegen bezeichnet er nicht als κόσμος, sondern als οὐρανός. Doch kann man aus dem letzteren Umstand nicht mit Krische (Forsch. 115) schliessen, dass auch Philolaus den Namen des οὐρανὸς nicht von der untersten Region gebraucht haben könne, sein Sprachgebrauch musste ja mit dem des Parmenides nicht durchaus übereinstimmen.

2) D. h. wohl: er bestehe aus dem reinsten Stoff, denn die irdischen Elemente gehören offenbar nicht in den Olymp, und schon der Name στοιχεῖα ist schwerlich pythagoreïsch. Oder sollte mit diesem Ausdruck hier das Begrenzte und Unbegrenzte gemeint sein? Denn das Unbegrenzte allein, das ἄπειρον ausser der Welt (s. o. S. 376), woran Böckh Philol. 98 denkt, konnte nicht wohl mit dem Plural. στοιχεῖα bezeichnet werden.

3) Nämlich der Kosmos im engeren Sinn, sonst bezeichnet das Wort den Pythagoreern, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, das Weltgebäude als Ganzes, z. B. Philol. Fr. 1 (S. 300, 1), und Pythagoras soll diesen Sprachgebrauch sogar zuerst aufgebracht haben (Plut. Plac. II, 1. Stob. I, 450. Galen c. 11. Phot. 440, a, 27), woran wenigstens so viel richtig sein wird, dass sich

gen Bewegung, der Uranos derjenige des Werdens und der Veränderung [1]). Ob zum Olymp auch das Centralfeuer, zum Kosmos auch der Fixsternhimmel gerechnet wurde, wird nicht angegeben, doch ist beides wahrscheinlich; unsicherer ist der Ort, welcher der Gegenerde angewiesen wurde, und es ist möglich, dass die Pythagoreer, für die es sich hauptsächlich nur um den Gegensatz des Irdischen und Ueberirdischen handeln musste, hierauf gar nicht reflektirt haben; wenn endlich in dem Auszug des Stobäus von einer Bewegung des Olymp die Rede ist, so fragt es sich, ob er hier nicht auf den Olymp überträgt, was nur vom Fixsternhimmel gilt.

Neben dieser astronomischen Weltansicht ist in den schon erwähnten Vorstellungen vom Athemzug der Welt und von ihrer rechten und linken Seite die beliebte alterthümliche Vergleichung der Welt mit einem lebenden Wesen zu bemerken, doch ist ein bedeutenderer Einfluss dieses Gedankens auf das pythagoreïsche System nach unsern früheren Untersuchungen über die Weltseele nicht anzunehmen.

Dass die Pythagoreer mit Anaximander und Heraklit ein periodisches Entstehen und Vergehen der Welt gelehrt haben, könnte man aus einer Stelle der plutarchischen Placita [2]) schliessen. Diese Stelle will jedoch wahrscheinlich nichts weiter besagen, als dass die Dünste, in welche sich unter dem Einfluss der

---

die Pythagoreer des Wortes mit Vorliebe bedienten, um die harmonische Ordnung der Welt zu bezeichnen. Dass der Ausdruck noch zu Xenophon's Zeit nicht allgemein im Gebrauch war, sieht man aus Xen. Mem. I, 1, 11: ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος vgl. Plato Gorg. 508, A.

1) Insofern ist nicht durchaus unrichtig, was Epiph. Expos. fid. S. 1087, B mit späterer Terminologie sagt: ἔλεγε δὲ (Πυθ.) τὰ ἀπὸ σελήνης κάτω παθητὰ εἶναι πάντα, τὰ δὲ ὑπεράνω τῆς σελήνης ἀπαθῆ εἶναι.

2) II, 5, 3: Φιλόλαος διττὴν εἶναι τὴν φθορὰν, τοτὲ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τοτὲ δ' ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος· καὶ τούτων εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὰς τοῦ κόσμου. Diese Angabe steht hier und bei Galen c. 11 unter der Ueberschrift: πόθεν τρέφεται ὁ κόσμος· unter der gleichen Ueberschrift sagt Stob. Ekl. I, 452: Φιλόλαος ἔφησε, τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τὸ δὲ ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὰς τοῦ κόσμου, wogegen er in dem Abschnitt vom Werden und Vergehen, I, 418, die Worte Φιλόλ. — ἀποχυθέντος gleichlautend mit den Placita anführt, nur dass er hinter φθορὰν beisetzt: τοῦ κόσμου.

Hitze und Feuchtigkeit die Dinge auflösen, der Welt oder den Gestirnen zur Nahrung dienen[1]). Sie bezieht sich also nur auf den Untergang der Einzeldinge[2]); was die Welt im ganzen betrifft, so scheint die Behauptung richtig, dass die Pythagoreer keinen Weltuntergang annahmen, wenn auch das, was uns der angebliche Plutarch[3]) hierüber mitgetheilt, ohne Zweifel nur aus dem Lokrer Timäus oder andern ähnlichen Quellen geflossen ist. Dagegen erhellt aus Eudemus, dass sie ähnlich, wie nachmals die Stoiker, der Meinung waren, in einer späteren Periode werden nicht blos die gleichen Personen wieder anftreten, welche früher in der Welt waren, sondern auch alle Handlungen und Zustände dieser Personen sich wiederholen[4]); und dasselbe bestätigt auch eine für sich allein freilich nicht sehr beweiskräftige Stelle Porphyr's[5]). Diese Annahme stand ohne Zweifel mit der pythagoreïschen Lehre von der Seelenwanderung und vom Weltjahr in Verbindung: wenn die Gestirne wieder den gleichen Stand haben, wie früher, soll auch alles andere in denselben Zustand zurückkehren, und mithin auch die gleichen Personen unter den gleichen Umständen, wie ehedem, vorhanden sein. Doch fragt es sich, ob diese Lehre der ganzen Schule, oder nur einem Theil derselben angehörte.

Auf die Betrachtung der irdischen Natur scheinen die Pythagoreer nur sehr unvollständig eingegangen zu sein; wenigstens ist uns hierüber ausser einem schwachen Versuche des Philolaus so gut wie gar nichts überliefert. Von Philolaus nämlich wird berichtet[6]), wie er aus den vier ersten Zahlen die geometrische

---

[1]) Wie diess auch Heraklit und die Stoiker annahmen.

[2]) M. vgl. hierüber Böckh Philol. 111 ff.

[3]) Plac. II, 4, 1. (Galen c. 11. S. 265.)

[4]) In dem Bruchstück seiner Physik b. Simpl. Phys. 173, a, m. wirft er die Frage auf, ob dieselbe Zeit, welche früher war, später wiederkehre, oder nicht, und er antwortet: die spätere sei nur der Art nach dieselbe, wie die frühere. Εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, (so ist nämlich zu interpungiren) καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.

[5]) V. Pyth. 19: von den Lehren des Pythagoras ist die bekannteste die von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung; πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι.

[6]) Jambl. Theol. Arithm. 56 vgl. Asklep. z. Metaph. I, 5. Die Stellen

Bestimmtheit (Punkt, Linie, Fläche, Körper) ableitete, so habe er | die physikalische Beschaffenheit[1]) auf die Fünfzahl zurückgeführt, die Beseeltheit auf die Sechszahl, die Vernunft, die Gesundheit und das Licht[2]) auf die Sieben-, die Liebe, Freundschaft, Klugheit und Erfindungsgabe auf die Achtzahl. Hierin liegt allerdings, auch abgesehen von dem Zahlenschematismus, der Gedanke, dass die Dinge eine Stufenreihe von zunehmender Vollkommenheit darstellen, aber von einem Versuch, diess im einzelnen nachzuweisen, und die Eigenthümlichkeit der besonderen Gebiete zu erforschen, ist uns nichts bekannt[3]).

Auch in ihren Untersuchungen über die Seele und den Menschen sind die Pythagoreer aller Wahrscheinlichkeit nach nicht tief gedrungen. Spätere Schriftsteller wissen uns zwar manches über den Ursprung der Seele aus der Weltseele und ihre ätherische, gottverwandte, ewigbewegte, unsterbliche Natur mitzutheilen, und auch ein philolaïsches Bruchstück enthält diese Angaben[4]); ich habe jedoch schon früher[5]) nachgewiesen, dass dieses Bruchstück schwerlich ächt ist, dass ebendamit die Annahme, Philolaus habe ein eigenes Buch seines Werkes der Seele gewidmet, ihre Berechtigung verliert, und dass ebenso auch die übrigen Zeugen stoïsches und platonisches mit dem pythagoreïschen vermischen. Befragen wir unsern zuverlässigsten Gewährsmann, Aristoteles, so kann diesem von pythagoreïscher Psychologie

---

wurden schon S. 349, 2 mitgetheilt. Auch Theol. Arithm. S. 34 f. wird bemerkt, sechs sei den Pythagoreern die Zahl der Seele, und schon Aristoteles redet in der S. 292, 1 angeführten Stelle aus Metaph. I, 5, möglicherweise mit Beziehung auf die philolaïschen Bestimmungen, von der Behauptung: ὅτι τὸ τοιονδὶ (sc. ἀριθμῶν πάθος) ψυχὴ καὶ νοῦς.

1) ποιότητα καὶ χρῶσιν. Die Färbung bezeichnet hier wohl überhaupt die äussere Beschaffenheit (vgl. Arist. De sensu c. 3. 439, a, 30: οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν), und ποιότης, welches nicht eben philolaïsch aussieht, ist eine spätere Erklärung dieses Ausdrucks.

2) Τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς, also nicht das Licht im eigentlichen Sinn, sondern wohl irgend eine Eigenschaft oder ein Zustand des Menschen, oder im allgemeinen: Heil, Wohlgefühl.

3) Nur eine vereinzelte Spur von Erörterungen über die lebenden Wesen liegt in der Angabe (Arist. De sensu 5. 445, a, 16): einige Pythagoreer nehmen an, dass gewisse Thiere sich von Gerüchen nähren.

4) M. vgl. die Stellen, welche S. 358, 3 angeführt wurden.

5) S. 359 f. 317, 4. 310, 1. 313, 2.

nicht viel bekannt gewesen sein [1]). Denn in seiner ausführlichen Uebersicht dessen, was seine Vorgänger über die Natur der Seele gelehrt hatten, weiss er von den Pythagoreern nur zu sagen: einige von ihnen haben die Seele in den Sonnenstäubchen, oder auch in dem, was diese bewegt, gesucht [2]). Die reinere Vorstellung, dass die Seele eine Harmonie sei, von Aristoteles ohne Nennung eines Namens berührt [3]), wird bei Plato [4]) von einem Schüler des Philolaus vorgetragen; Macrobius [5]) legt sie diesem Philosophen selbst, ja schon dem Pythagoras bei, und Philoponus [6]) betrachtet sie als pythagoreïsch. Diese Angabe ist nun auch an sich gar nicht unwahrscheinlich: da alles Zahl und Harmonie sein soll, so wird es wohl auch die Seele sein. Ebendesshalb wäre aber mit dem allgemeinen Satze, dass die Seele Harmonie oder Zahl sei, noch gar nichts gesagt; eine eigenthümliche Bestimmung über das Wesen der Seele erhalten wir erst, wenn sie als die Zahl oder Harmonie ihres Körpers bezeichnet wurde, wie diess auch bei Plato und Aristoteles a. d. a. O. geschieht. Dass sie aber von den Pythagoreern so definirt worden sei, wird uns nicht ausdrücklich gesagt, und so bleibt es immerhin möglich, dass nur das altpythagoreïsche Lehre ist, was Claudianus Mamertus [7]) aus Philolaus mittheilt, und was sich

---

1) S. o. S. 359 f.

2) De an. I, 2. 404, a, 16, nachdem von denen, welche die Seele für das bewegende und selbstbewegte halten, zuerst die Atomisten angeführt sind: ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν· ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν τὴν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν, eine Bestimmung, deren Grund Arist. wohl nur aus eigener Vermuthung darin findet, dass die Sonnenstäubchen auch bei völliger Windstille sich bewegen.

3) De an. I, 4, Anf.: καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς … ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων. Polit. VIII, 5, Schl.: διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ’ ἔχειν ἁρμονίαν.

4) Phädo 85, E ff.

5) Somn. I, 14: *Plato dixit animum essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles* ἐντελέχειαν, *Pythagoras et Philolaus harmoniam.*

6) De an. B, 15, u.: ὥσπερ οὖν ἁρμονίαν λέγοντες τὴν ψυχὴν [οἱ Πυθαγόρειοι] οὔ φασι ταύτην ἁρμονίαν τὴν ἐν ταῖς χορδαῖς u. s. w. Vgl. C, 5, o.: Xenokrates habe die Bestimmung, dass die Seele eine Zahl sei, von Pythagoras. Stob. Ekl. I, 682: einige Pythagoreer nennen die Seele eine Zahl.

7) De statu an. II, 7 (b. Böckh Philol. S. 177): „*anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.*“

auch aus früher angeführten Sätzen[1]) ergiebt, dass die Seele vermittelst der Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden sei. Bestimmter muss ich der weiteren Behauptung [2]) widersprechen, dass Pythagoras die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl definirt habe. Aristoteles wenigstens, | der diese Definition zuerst anführt [3]), kann dabei nicht an die Pythagoreer gedacht haben[4]), und andere nennen ausdrücklich Xenokrates als ihren Urheber[5]). Auch das ist unwahrscheinlich, dass Archytas die Seele als das sich selbst bewegende bezeichnet hat[6]), wenn auch die Pythagoreer allerdings die fortwährende Bewegung, die ununterbrochene Lebendigkeit derselben beachtet zu haben scheinen[7]); und wenn beigefügt wird, Pythagoras habe sie für ein Quadrat, Archytas für einen Kreis oder eine Kugel erklärt, so ist beides gleich verdächtig[8]). Wird endlich eine Aeusserung des

---

1) Oben S. 382, 6. 305.

2) Plut. Plac. IV, 2. Nemes. nat. hom. S. 44. Theodoret cur. gr. aff. V, 72, denen Steinhart Plato's Werke IV, 551 in der Hauptsache beitritt.

3) De an. I, 2. 4. 404, b, 27. 408, b, 32. Anal. post. II, 4. 91, a, 37.

4) Denn De an. I, 2. 404, a, 20 fährt er nach der oben (S. 384, 2) angeführten Aeusserung über die Pythagoreer fort: ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν, er unterscheidet also diese Ansicht von der pythagoreïschen, über die er sich ohnedem anders ausdrücken würde, wenn ihm eine so bestimmte Erklärung über die Natur der Seele vorgelegen hätte.

5) Vgl. Th. II, a, 672, 2. 2. Aufl.

6) Joh. Lyd. De mens. 6 (8) S. 21: ψυχὴ ἀνθρώπου, φησὶν ὁ Πυθαγόρας, ἐστὶ τετράγωνον εὐθυγώνιον. Ἀρχύτας δὲ ψυχῆς τὸν ὅρον οὐκ ἐν τετραγώνῳ ἀλλ᾽ ἐν κύκλῳ ἀποδίδωσι διὰ τοῦτο· „ψυχὰ τὸ αὐτὸ [l. αὐτὸ] κινοῦν, ἀνάγκα δὲ τὸ πρῶτον κινοῦν, κύκλος δὲ τοῦτο ἢ σφαῖρα.“ Aristoteles kann, nach dem eben bemerkten, von dieser archyteïschen Bestimmung nichts gewusst haben; die Bezeichnung der Seele als αὐτὸ κινοῦν ist ohne Zweifel Plato, zunächst dem Phädrus 245, C, entnommen; ebendaselbst findet sich auch die Bemerkung, dass das sichselbstbewegende auch für alles andere πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως sei, wofür aber der angebliche Archytas den aristotelischen Ausdruck πρῶτον κινοῦν wählt.

7) Diess ergiebt sich mehr noch, als aus der S. 384, 2 angeführten Bemerkung des Aristoteles, aus dem, was uns derselbe über Alkmäon mittheilt; s. u. S. 359 der 2. Aufl.

8) Die Angabe über Pythagoras schon an und für sich, wie alle diese späten Angaben über die persönlichen Ansichten dieses Philosophen; die über Archytas neben ihrer eigenen Sonderbarkeit auch wegen ihrer Verbindung mit den platonisch-aristotelischen Bestimmungen.

Archytas über die Raumlosigkeit der Seele angeführt, so fand sich diese ohne Zweifel auch nur in einer unächten Schrift 1).

Hinsichtlich der Theile der Seele werden den Pythagoreern gleichfalls von jüngeren Schriftstellern Ansichten geliehen, die ich nicht für ursprünglich halten kann. Nach den einen sollen sie die platonische Unterscheidung von Vernünftigem und Vernunftlosem und die verwandte von Vernunft, Muth und Begierde 2), nebst der platonischen Eintheilung des Erkenntnissvermögens in νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα und αἴσθησις 3), gekannt haben; ein anderer 4) erzählt, sie theilen die Seele in Vernunft, Geist und Muth (νοῦς, φρένες, θυμὸς), die Vernunft und der Muth sei auch in den Thieren, der Geist nur im Menschen, der Muth wohne im Herzen, die beiden anderen Theile im Gehirn. Besser verbürgt ist, dass nach Philolaus im Gehirn die | Vernunft ihren Sitz haben sollte, im Herzen das Leben und die Empfindung, im Nabel

---

1) Claud. Mam. De statu an. II, 7 (vgl. Th. III, b, 90 2. Aufl.) führt aus Archytas an: *anima ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.* Aber dass die Schrift, worin diese Worte standen, ächt war, ist natürlich durch Claudian's Zeugniss durchaus nicht sichergestellt, und an sich ist es sehr unwahrscheinlich, dass Archytas oder irgend ein anderer Pythagoreer gesagt hat, was noch nicht einmal Plato, sondern erst Aristoteles sagt: die Gegenwart der Seele im Leibe sei keine räumliche.

2) M. vgl. über diese Posidonius b. Galen De Hipp. et Plat. IV, 7. V, 6, T. XV, 425. 478 K. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 878. Plut. Plac. IV, 4, 1. 5, 13; über die Unterscheidung des vernünftigen und vernunftlosen Theils Cic. Tusc. IV, 5, 10. Plut. Plac. IV, 7, 4. Galen h. phil. c. 28. Weitere Nachweisungen aus pseudopythagoreïschen Bruchstücken Th. III, b, 120, 8. 2. Aufl.

3) Der angebliche Archytas b. Stob. Ekl. I, 722. 784. 790 und Jambl. π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. (in Villoison Anecd. II) S. 199. Brontinus b. Jambl. a. a. O. 198. Theodoret cur. gr. aff. V, 197 Gaisf., der als fünftes noch die aristotelische φρόνησις einschiebt, Plut. Plac. I, 3, 19 ff. in einem Auszug aus einer offenbar neupythagoreïschen Darstellung, welche hier den bekannten platonischen Sätzen b. Arist. De an. I, 2. 404, b, 21 folgt, derselben, die Sextus Math. IV, 2 ff. benützt hat. Eine andere spätere Eintheilung giebt Phot. S. 440, b, 27 ff. Vgl. Th. III, b, 112, 1. 2. Aufl.

4) Alexander Polyhistor b. Diog. VIII, 30. Dass auch diese Darstellung nicht authentisch ist, wurde schon S. 313, 2. 359, 1 nachgewiesen und zeigt sich im vorliegenden Fall, neben dem verworrenen der ganzen Eintheilung, auch in den stoischen Bestimmungen, die im weiteren vorkommen, dass die Sinne Ausflüsse der Seele seien, dass die Seele sich vom Blut nähre u. s. w.

die Anwurzlung und Keimung, in den Geschlechtstheilen die Zeugung; in dem ersten von diesen Organen, sagte er, liege der Keim des Menschen, in dem zweiten der des Thieres, in dem dritten der der Pflanze, in dem vierten der aller Wesen [1]). Hiemit ist aber auch unsere Kenntniss von der philosophischen Anthropologie der Pythagoreer erschöpft; was weiter an anthropologischen Lehren von ihnen berichtet wird, gehört durchweg in den Kreis der religiösen Dogmen, deren Bedeutung für das pythagoreïsche System wir sofort zu untersuchen haben [2]).

---

1) Jambl. Theol. Arithm. 22: τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλὸς, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζῴω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν. Bei den πάντα oder ξυνάπαντα werden wir aber doch nur an die sämmtlichen drei Arten lebender Wesen, Menschen, Thiere und Pflanzen, zu denken haben. Ueber die Aechtheit des Bruchstückes (welches aber erst bei den Worten: κεφαλὰ μὲν νόω anfängt; das vorangehende ist eine einleitende Bemerkung Jamblich's) vgl. m. S. 246 u.

2) Nur anhangsweise können hier einige Annahmen verzeichnet werden, die in der vorstehenden Darstellung desshalb nicht berührt wurden, weil sie sich in das physikalische System der Pythagoreer als solches nicht einreihen, sondern theils nur von Späteren aus anderen Lehren in die ihrige übertragen, theils vereinzelt, ohne philosophische Begründung, aus der Beobachtung aufgenommen wurden. Das erstere gilt namentlich von dem mehrberührten stoisch gefärbten Bericht des Alexander Polyhistor b. Diog. VIII, 25 ff., über welchen Th. III, b, 74 f. 2. Aufl. näheres mitgetheilt ist; ähnlich führt Sextus Math. IX, 366 die stoische Definition des Körpers (τὸ οἷόν τε παθεῖν ἢ διαθεῖναι) auf Pythagoras zurück, die Placita schreiben ihm I, 9, 2 die stoische Lehre zu: τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλου τὴν ὕλην, dieselben geben I, 24, 3 den Satz als pythagorisch, der es in dieser Form keinenfalls sein kann, dass vermöge der Veränderung und Umwandlung der Elemente ein Werden und Vergehen im eigentlichen Sinn stattfinde, und I, 23, 1 (Stob. I, 394) legen sie eine gleichfalls nacharistotelische Definition der Bewegung Pythagoras bei. — Sonst mag hier noch erwähnt werden, was die Placita I, 15, 2 (ausführlicher Stob. I, 362. Anon. Phot. Cod. 249. S. 439, a, unt. vgl. Porph. in Ptol. Harm. c. 3, S. 213. Arist. De sensu c. 3. 439, a, 30) über die Farben, II, 12, 1. III, 14 (Galen H. ph. c. 12. 21, vgl. Theo in Arat. II, 359) über die fünf Himmels- und Erdzonen, IV, 14, 3 (Stob. Ekl. I, 502 und in den Auszügen aus Joh. Damasc. parall. s. I, 17, 15, Stob. Floril. ed. Mein. IV, 174. Galen c. 21. S. 296) über das Sehen und die Bilder im Spiegel, IV, 20, 1 (G. c. 26) über die Stimme, V, 3, 2. 4, 2. 5, 1 (G. c. 31) über den Samen, Stob. Ekl. I, 1104. Phot. a. a. O. über die fünf Sinne, Aelian V. H. IV, 17

5. Die religiösen und ethischen Lehren der Pythagoreer.

Keine andere von den pythagoreïschen Lehren ist bekannter, und keine lässt sich mit grösserer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen, als die Lehre von der Seelenwanderung. Schon Xenophanes [1]), später Io aus Chius [2]), berührt sie, Philolaus trägt sie vor, Aristoteles bezeichnet sie als pythagoreïsche Fabel [3]), und Plato hat seine mythischen Darstellungen über den | Zustand nach dem Tode unverkennbar den Pythagoreern nachgebildet. Die Seelen sind, wie Philolaus sagt [4]), und Plato wiederholt [5]), zur Strafe an den Körper gebunden, und

---

über den Regenbogen, Galen c. 39 über die Entstehung der Krankheiten als pythagoreïsche Lehre mittheilen. Würden auch diese Notizen die altpythagoreïschen Lehren getreu wiedergeben, was sich aber freilich nur von einem Theil derselben annehmen lässt, so stehen doch alle jene Annahmen mit der Philosophie der Pythagoreer in keinem näheren Zusammenhang. Auch die Definitionen der Windstille und Meeresstille, die Arist. Metaph. VIII, 2 g. E. von Archytas anführt, sind ihrem Inhalt nach unerheblich, und ebenso steht die Angabe, dass derselbe Philosoph die runde Form von thierischen und Pflanzengebilden aus dem in der natürlichen Bewegung herrschenden Gesetz der Gleichheit erklärt habe (Arist. Probl. XVI, 9), sehr vereinzelt. Ueber die angebliche Logik und Sprachphilosophie der Pythagoreer wird später noch gesprochen werden.

1) In den Versen b. Diog. VIII, 36:

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
παῦσαι μηθὲ ῥάπιζ' ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχὴ, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

2) B. Diog. I, 120, wo sich die Worte: εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν auf den Unsterblichkeitsglauben beziehen.

3) De an. I, 3, Schl. ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.

4) B. Clemens Strom. III, 433, A. Theod. cur. gr. aff. V, 14. (Böckh Philol. 181): μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται. Als Bande der Seele werden b. Diog. VIII, 31 die Adern u. s. w. bezeichnet, was aber weiter beigefügt ist, scheint nicht altpythagoreïsch.

5) Gorg. 493, A: ὅπερ ἤδη του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω. καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους τῶν δ' ἀμυήτων ... ὡς τετρημένος εἴη πίθος ... καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ

darin begraben, der Körper ist ein Kerker, in den sie die Gottheit zur Strafe versetzt hat, aus dem sie sich daher nicht eigenmächtig befreien dürfen 1). So lange die Seele im Körper ist, braucht sie ihn, denn sie kann nur durch ihn wahrnehmen und empfinden, hat sie sich von ihm getrennt, so führt sie in einer höheren Welt ein körperloses Leben 2). Das letztere aber natürlich nur dann, wenn sie sich dieses Glückes fähig und würdig gemacht hat, andernfalls hat sie theils die Busse des Körperlebens, theils Strafen im Tartarus 3) zu erwarten. Die pythagore-

---

τετρημένῳ κοσκίνῳ. Es fragt sich übrigens, ob nicht in dieser Stelle blos die Vergleichung des σῶμα mit dem σῆμα und der Mythus von der Strafe der ἀμύητοι, nicht aber die moralische Deutung jenes Mythus, von Philolaus oder sonst einem Pythagoreer herrührt; Böckh Philol. 183. 186 f. und Brandis gr.-röm. Phil. I, 497 schreiben Philolaus auch die letztere zu; zweifelnder äussert sich dieser Gesch. d. Entw. I, 187. Mir scheint diese ganze Deutung ein ächt platonisches Gepräge zu haben, und zum Ton der philolaïschen Schrift nicht recht zu passen. Plato leitet ja aber auch gar nicht die Deutung des Mythus, sondern den Mythus selbst von dem κομψὸς ἀνὴρ ab; wenn er diesen, an ein bekanntes Lied („Σικελὸς κομψὸς ἀνὴρ ποτὶ τὰν ματέρα ἔφα“ Timokreon Fr. 6 b. Bergk Lyr. gr. S. 941) anknüpfend, zum Σικελὸς ἢ Ἰταλικὸς macht, will er damit allerdings andeuten, dass der Mythus von dem durchlöcherten Fass, in welches die Ungeweihten mit einem Sieb Wasser schöpfen müssen, also die Uebertragung der Danaidenstrafe auf die sämmtlichen Ungeweihten, dem orphisch-pythagoreïschen Kreise angehöre. Im Kratylus 400, B verweist Plato für die Vergleichung des σῶμα mit dem σῆμα auf dieselben, welche auch Philolaus im Auge hat, die Orphiker: καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ [τὸ σῶμα] εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι ... δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.

1) Plato Krat. a. a. O. Ders. Phädo 62, B (nachdem im vorhergehenden bemerkt ist, Philolaus habe den Selbstmord verboten): ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, was Cic. Cato 20, 73. Somn. Scip. c. 3 nicht ganz richtig wiedergiebt, ohne doch eine andere Quelle zu haben, als diese Stelle. Die gleiche Lehre legt Klearchus b. Athen. IV, 157, c einem sonst unbekannten Pythagoreer Euxitheus bei.

2) Philol. b. Claudian. De statu an. II, 7 (Böckh Philol. 177): *diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus: a quo postquam morte deducta est agit in mundo* (der κόσμος im Unterschied vom οὐρανὸς s. o.) *incorporalem vitam.* Carm. aur. V. 70 f.: ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός. Vielleicht rührt daher die Angabe des Epiph. Exp. fid. 1087, B, Pyth. habe sich selbst einen Gott genannt.

3) Euxitheus b. Athen. a. a. O. droht den Selbstmördern: διείπασθαι τὸν

ïsche Lehre war also schon nach diesen ältesten Zeugnissen im wesentlichen dieselbe, welche wir nachher, im Zusammenhang mit andern pythagoreïschen Vorstellungen, bei Plato treffen [1]), und welche auch Empedokles [2]) bestätigt, dass die Seele um früherer Verschuldungen willen in den Körper versetzt werde, und nach dem Tode je nach ihrer Würdigkeit in den Kosmos oder in den Tartarus komme, oder zu neuer Wanderung durch Menschen- und Thierleiber bestimmt werde [3]). Wenn daher jüngere Schriftsteller diese Lehre so darstellen [4]), so haben wir allen Grund, ihnen hierin Glauben zu | schenken [5]), ohne dass

---

θεὸν, ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἑκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλέοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις, und nach Arist. Anal. post. II, 11. 94, b, 32 meinten die Pythagoreer, der Donner solle die Sünder im Tartarus schrecken; denn dass diese, und nicht die Titanen (wie Lobeck Aglaoph. II, 893 nach Philoponus z. d. St. S. 87, a, m. will) gemeint sind, ist mir mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 425 wegen der Parallelstelle b. Plato Rep. X, 615, D f. wahrscheinlich.

1) Vgl. Th. II, a, 526 ff. 2. Aufl.

2) V. 366 ff. der Stein'schen Ausgabe, s. u.

3) Diese Rückkehr in einen Leib sollen die Pythagoreer mit dem Wort παλιγγενεσία bezeichnet haben; Serv. Aen. III, 68: *Pythagoras non* μετεμψύχωσιν *sed* παλιγγενεσίαν *esse dicit, h. e. redire [animam] post tempus.* Vgl. S. 382, 5.

4) Z. B. Alexander, der das pythagoreïsche hier unvermischter wiederzugeben scheint, als sonst, b. Diog. VIII, 31: ἐκριφθεῖσαν δ' αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ὁμοίαν τῷ σώματι (vgl. Plato Phädo, 81, C. Jambl. v. P. 139. 148)· τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδήπερ οὗτος εἰςπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπό τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης· καὶ ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείνῳ πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐριννύων. Porph. V. P. 19: πρῶτον μὲν ἀθάνατον εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζῴων. Wenn Porphyr jedoch weiter angiebt: ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν, und Plut. Plac. V, 20, 4 (Galen c. 35) diess dahin ausführt, dass die Thierseelen zwar an sich vernünftig, aber wegen ihres Körpers keiner vernünftigen Thätigkeit fähig seien, oder wenn Plut. Pl. IV, 7, 4. Galen c. 28. Theodoret cur. Gr. aff. V, 123 nur den vernünftigen Theil der Seele fortdauern lassen, so sind diess wohl ebenso, wie die Behauptungen über die Gleichheit des Geistes in Menschen und Thieren (Sext. M. IX, 127; s. o. 358, 3), spätere Folgerungen. Auch der Satz b. Stob. Ekl. I, 790. Theodoret V, 128, θύραθεν εἰςκρίνεσθαι τὸν νοῦν, ist in dieser Fassung aristotelisch. Die Mythen über Pythagoras eigene Metempsychosen wurden S. 266, 2 berührt.

5) Auch was Gladisch in Noack's Jahrb. f. spek. Philos. 1847, 692 ff. sagt, um zu beweisen, dass erst Empedokles die Seelenwanderung gelehrt habe, wird sich durch unsere Darstellung von selbst widerlegen.

wir doch darum auch alles andere, was sie damit in Verbindung setzen, gutzuheissen brauchten[1]). Nach dem Austritt aus dem Körper sollen die Seelen, wie erzählt wird, in der Luft umherschweben[2]), und hierauf geht wohl auch die obenerwähnte Annahme, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien[3]), in welcher man daher nicht ein Philosophem[4]), sondern einfach ein Stück pythagoreïschen Aberglaubens zu suchen hat[5]). Daneben wurde aber ohne Zweifel auch der Glaube an unterirdische Wohnsitze der

---

1) Dahin gehört namentlich, was vom Verbot der Tödtung und des Genusses von Thieren gesagt wird (s. o. S. 270, 6). Nur darf man hieraus nicht mit Gladisch a. a. O. schliessen, Pythagoras könne keine Seelenwanderung angenommen haben; Plato und andere haben sie auch angenommen und dabei Fleisch gegessen, und Empedokles verbietet die Pflanzenkost nicht, wiewohl er menschliche Seelen in Pflanzen wandern lässt.

2) Alexander b. Diog. a. a. O. s. S. 390, 4. 393, 4.

3) So Ritter Gesch. d. Phil. I, 442. R. bezieht hierauf auch die Angabe des Apulejus De Socr. c. 20: nach der Versicherung des Aristoteles haben es die Pythagoreer auffallend gefunden, wenn jemand noch keinen Dämon gesehen haben wollte; mir scheinen aber doch eher wirkliche Erscheinungen Verstorbener in einer menschenähnlichen Gestalt gemeint zu sein, wie sie den Pythagoreern nach Jambl. V. P. 139. 148 so natürlich zu sein schienen.

4) Wie Krische, Forschungen u. s. w. I, 83 f., der die obigen Angaben mit den früher besprochenen Vorstellungen über das Centralfeuer und die Weltseele durch die Annahme verknüpft, die Pythagoreer haben nur die Götterseelen unmittelbar aus der Weltseele oder dem Centralfeuer, die Menschenseelen dagegen zunächst aus der vom Centralfeuer erwärmten Sonne hervorgehen lassen. Ich kann dieser Combination schon desshalb nicht beitreten, weil ich die Weltseele nicht für altpythagoreïsch halte. Auch das weitere, dass die Seelen von der Sonne auf die Erde niedergedrückt werden, sagt keiner unserer Zeugen.

5) Mit der pythagoreïschen Annahme steht in der nächsten Verwandtschaft, was Arist. De an. I, 5. 410, b, 27 als einen λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι bezeichnet: τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰςιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων. Schwebt die Seele anfänglich im Luftraum umher, und kommt sie aus diesem durch den ersten Athemzug des Neugeborenen in den Leib, so wird sie auch mit der letzten Ausathmung des Sterbenden aus dem Leib austreten, und nun, falls sie nicht in einen höheren Aufenthaltsort aufsteigt, oder in einen tieferen hinabsinkt, sich bis zum Eintritt in einen neuen Körper in der Luft umhertreiben. Jener orphische Satz selbst scheint an einen älteren Volksglauben anzuknüpfen: die in Athen übliche Anrufung der Tritopatoren — Windgötter, welche man bei der Verheirathung um Kindersegen bat (Suid. Τριτοπ. vgl. Lobeck Aglaoph. 754) — setzt die Vorstellung voraus, dass die Seele des Kindes vom Winde gebracht werde. Vgl. hiezu auch S. 59, 1.

Abgeschiedenen festgehalten[1]). Wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode näher gedacht haben, ob sie mit Plato für einen Theil der Seelen vor dem Wiedereintritt in einen Körper | reinigende Strafen im Hades annahmen, ob sie ebenso, wie jener, für den Zwischenraum zwischen dem Austritt aus einem Körper und dem Eintritt in einen andern eine bestimmte Zeitdauer festsetzten, ob sie sich die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe durch Wahl, oder durch natürliche Verwandtschaft, oder nur durch den Willen der Gottheit bedingt dachten, ist uns nicht überliefert, und es fragt sich, inwieweit sie überhaupt hierüber eine fest ausgebildete Lehre gehabt haben. Bestimmter wird ihnen die Annahme beigelegt, dass jede Seele in jeder Weltperiode Einmal unter den gleichen Umständen, wie früher, in's Leben zurückkehre [2]).

So wichtig aber dieser Glaube den Pythagoreern unstreitig war[3]), so wenig scheinen sie ihn doch mit ihren philosophischen Annahmen verknüpft zu haben. Spätere Darstellungen suchen diese Verbindung in dem Gedanken, dass die Seelen, als Ausfluss der Weltseele, göttlicher und desshalb unvergänglicher Natur seien[4]); aber dieser Gedanke ist, wie schon bemerkt wurde, schwerlich altpythagoreïsch, da er sich einerseits in allen Berichten an stoische Vorstellungen und Ausdrücke anlehnt, und da ihn andererseits weder Aristoteles in der Schrift von der Seele, noch auch Plato im Phädo berührt, so vielen Anlass auch beide dazu gehabt hätten[5]). | Abgesehen davon könnte man annehmen, die

---

[1]) Nach Aelian V. H. IV, 17 soll Pythagoras die Erdbeben von Wanderungen (σύνοδοι) der Todten hergeleitet haben.

[2]) Vgl. S. 382.

[3]) Schleiermacher's Behauptung (Gesch. d. Phil. 58), er sei nicht buchstäblich zu verstehen, sondern ethische Allegorie von der Annäherung an das thierische, widerspricht allen geschichtlichen Zeugnissen, auch denen des Philolaus, Plato und Aristoteles.

[4]) S. o. S. 383 f. 358, 3.

[5]) Von Aristoteles ist diess schon gezeigt worden; was den Phädo betrifft, so frage man sich nur, ob wohl Plato, der hier gerade so gerne auf orphische und pythagoreïsche Ueberlieferungen zurückgeht (m. s. S. 61, C f. 62, B. 69, C. 70, C), da, wo er selbst einen ganz ähnlichen Gedanken ausspricht (79, B. 80, A), sich jeder Hindeutung auf den Pythagoreïsmus enthalten haben würde, wenn dieser seinen Unsterblichkeitsglauben auf jenen Grund gestützt hätte.

Seele sei desshalb für ein unvergängliches Wesen gehalten worden, weil sie eine Zahl oder Harmonie sein sollte[1]). Da aber das gleiche im allgemeinen von allen Dingen gilt, so liess sich hieraus kein specifischer Vorzug der Seele vor anderen Wesen ableiten; wenn andererseits die Seele bestimmter als die Harmonie ihres Körpers gefasst wurde, so konnte daraus nur geschlossen werden, was Simmias im Phädo daraus schliesst, dass sie mit dem Körper, dessen Harmonie sie ist, | vergehen müsse[2]). Es erscheint daher sehr zweifelhaft, ob die Lehre von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung von den Pythagoreern mit ihren Annahmen über das Wesen der Seele und weiterhin mit ihrer Zahlenlehre überhaupt wissenschaftlich verknüpft wurde. Unbestreitbarer ist die ethische Bedeutung dieser Lehre. Aber die Ethik selbst ist von den Pythagoreern, wie wir bald sehen werden, gleichfalls nicht wissenschaftlich bearbeitet worden. Unser Dogma erscheint mithin überhaupt nicht als ein Bestandtheil der pythagoreïschen Philosophie, sondern als eine Tradition der pythagoreïschen Mysterien, die wahrscheinlich aus älteren, orphischen Ueberlieferungen entsprungen[3]), mit dem philosophischen Princip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht.

Zur Mysterienlehre werden wir auch den Dämonenglauben zu rechnen haben, dem schon die älteren Pythagoreer ergeben waren[4]). So weit unsere Nachrichten über diesen Punkt reichen, dachten sie sich unter den Dämonen körperlose Seelen, welche theils unter der Erde, theils im Luftraum sich aufhalten, und den Menschen nicht selten erscheinen[1]); doch scheint es, neben den | abgeschiedenen Menschenseelen seien auch Naturgeister unter diesem Namen befasst worden[2]). Von den Dämonen sollen die Pythagoreer Offenbarungen und Weissagungen hergeleitet, und die Reinigungen und Sühnungen auf sie bezogen haben[3]); dass sie der Weissagung grossen Werth beilegten, wird mehrfach bezeugt[4]). Zu den Dämonen gehören auch die Heroën[5]), deren Verehrung übrigens nichts eigenthümliches gehabt zu haben

---

[1]) S. o. S. 384.

[2]) Noch weniger lässt sich mit Hermann Gesch. d. Plat. I, 684 Anm. 616 aus Ovid. Metam. XV, 214 ff. und Plut. De Ei c. 18, S. 392 schliessen, dass die Pythagoreer die Seelenwanderung mit der Lehre vom Fluss aller Dinge, und insbesondere mit dem Wechsel der Formen und Stoffe unseres Leibes begründet haben. Vgl. Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 440.

[3]) S. o. S. 54 ff.

[4]) Schon Philolaus Fr. 18 (oben S. 294, 1) scheint das Dämonische von dem Göttlichen zu unterscheiden, ähnlich Aristoxenus b. Stob. Floril. 79, 45 in der Ermahnung, nächst den Göttern und Dämonen die Eltern zu ehren; bestimmter sagt das goldene Gedicht V. 1 ff., vor allem solle man die Götter ehren, nächst diesen die Heroën und die unterirdischen Dämonen (καταχθόνιοι δαίμονες, Manen); Spätere, wie Plutarch De Is. 25, S. 360 und die Placita I, 8, fassen die pythagoreïsche Lehre mit der platonischen und xenokratischen zusammen, sind aber ebendesshalb für sich genommen nicht als zuverlässig zu

---

betrachten. Ursprünglicher scheint, was Alexander b. Diog. VIII, 32 von den Dämonen und ihrer Einwirkung auf die Menschen berichtet: εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τ' ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν· εἴς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμοὺς, μαντικήν τε πᾶσαν καὶ κλῄδονας καὶ τὰ ὅμοια. Vgl. Aelian IV, 17: ὁ πολλάκις ἐμπίπτων τοῖς ὠσὶν ἦχος (Πυθαγ. ἔφασκεν) φωνὴ τῶν κρειττόνων. Ob und wieweit die bekannte platonische Darstellung Symp. 202, E pythagoreïschen Ursprungs ist, lässt sich nicht bestimmen.

1) Vgl. die vor. Anm. und S. 390, 4 angeführten Stellen.

2) Hierauf weist die Angabe bei Porph. V. P. 41: τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ, eine alterthümlich phantasievolle Vorstellung, welche an die Meinung des Thales über die Seele des Magnets (s. S. 175, 2) erinnert.

3) Aristoxenus b. Stob. Ekl. I, 206: περὶ δὲ τύχης τάδ' ἔφασκον· εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γενέσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον. Auf diese höhere Einwirkung scheint sich (wie Brandis I, 496 gegen Böckh Philol. 185 annimmt) auch das Wort des Philolaus bei Arist. Eth. Eud. 8, Schl. zu beziehen: εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν. Bestimmter führt Alexander a. a. O. Offenbarungen und Sühnungen statt des Dämonium auf die Dämonen zurück; in der Ausschliesslichkeit dieser Behauptung scheint sich jedoch bereits der Standpunkt einer späteren Zeit zu verrathen, welche an dem unmittelbaren Verkehr der Götter mit den Menschen Anstoss nahm; auch im Ausdruck klingt die Stelle des platonischen Gastmahls 202, E bei Alex. vernehmbar durch.

4) S. o. S. 275, 2. Wenn dabei von den meisten beigefügt wird, Pythagoras habe die Opferschau verworfen (auch b. Galen. H. ph. c. 30. S. 320 ist nach dem Text der Placita V, 1, 3 statt μόνον τὸ θυτικὸν οὐκ ἀνῄρει zu lesen: οὐκ ἐγκρίνει), so beruht diess nur auf der ungeschichtlichen Voraussetzung, dass er die blutigen Opfer und überhaupt das Tödten der Thiere untersagt habe.

5) S. S. 393, 4.

scheint[1]). Dass die Dämonen zwischen Göttern und Menschen eine mittlere Stellung einnehmen[2]), war gleichfalls schon im älteren Volksglauben gegeben.

Wenden wir uns von den Dämonen zu den Göttern, so ist schon früher[3]) gezeigt worden, dass die Pythagoreer ihre Theologie aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls mit ihrem philosophischen Princip in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht haben. Dass die Gottesidee nichtsdestoweniger als religiöse Idee die grösste Bedeutung für sie hatte, lässt sich nicht bezweifeln, aber doch ist des eigenthümlichen, das in theologischer Beziehung von ihnen über|liefert ist, abgesehen von den früher besprochenen unglaubwürdigen Angaben der Späteren sehr wenig. Philolaus sagt, alles sei von der Gottheit umschlossen, wie in einer Haft; derselbe soll Gott den Anfang von allem genannt haben, und in einem Bruchstück, das aber gleichfalls nicht ganz sicher ist, beschreibt er ihn in der Weise des Xenophanes als den einigen, ewigen, unveränderlichen, unbewegten, sich selbst gleichen Herrscher über alles[4]). Hieraus scheint allerdings hervorzugehen, dass er sich über den gewöhnlichen Polytheismus zu jener reineren Gottesidee erhoben hatte, die uns auch schon vor ihm bei Philosophen und Dichtern nicht selten begegnet. Ebendahin weist die Erzählung einer pythagoreïschen Legende[5]), Pythagoras habe bei seiner Fahrt in den Hades die Seelen Homer's und Hesiod's zur Strafe für ihre Aussagen über die Götter schweren Martern unterworfen gesehen. Wir können aber hieraus um so weniger schliessen, da uns das Alter dieser Erzählung nicht genauer bekannt ist. Noch unsicherer ist anderes, was Pythagoras und seinen Schülern beigelegt wird[6]), und alles zusammengenommen führt uns nicht über die früher schon eingeräumte Wahrscheinlichkeit hinaus, dass die Pythagoreer den Volksglauben reiner und geistiger fassten und die Einheit des Göttlichen stärker hervorhoben, ohne dass wir doch das bewusste Streben nach einer philosophischen Gotteslehre bei ihnen suchen dürften. Diese Reinigung war aber bei ihnen nicht mit derselben polemischen Richtung gegen die Volksreligion verknüpft, wie bei Xenophanes, und wenn sie auch vielleicht nicht mit allem einverstanden waren, was Homer und Hesiod von den Göttern erzählen, so bildet doch die Volksreligion als ganzes die Voraussetzung ihrer eigenen Welt- und Lebensansicht, und es ist kaum nöthig, in dieser Beziehung noch besonders an ihre Apolloverehrung, an ihre Verbindung mit den Orphikern, an ihre Vorliebe für religiöse Symbolik [1]), an ihre Mythen über die Unterwelt zu erinnern. Zur pythagoreïschen Philosophie können aber ebendesshalb ihre theologischen Vorstellungen strenggenommen nicht gerechnet werden.

---

[1] Was wenigstens Diog. VIII, 33 angiebt, ist allgemein griechisch; s. Herman griech. Antiquitt. II, §. 29, 1.

[2] M. s. die S. 265, 2 angeführte Aeusserung des Aristoteles.

[3] S. 312 ff.

[4] S. o. S. 320, 2.

[5] Hieronymus b. Diog. VIII, 21; s. o. S. 266, 3.

[6] Wie der Ausspruch, welchen Themist. Or. XV, 192, b Pythagoras zuschreibt, und mit dem auch der angebliche Eurysus in dem Bruchstück b. Clemens Strom. V, 559, D dem Sinn nach zusammentrifft, εἰκόνα πρὸς θεὸν εἶναι ἀνθρώπους, oder was bei Stob. Ekl. II, 66. Jambl. V. P. 137. Hierokles in carm. aur. præf. g. E. S. 417, b M. über die Bestimmung des Menschen zur Gottähn-

Mit dem religiösen Glauben der Pythagoreer sind ihre sittlichen Vorschriften nahe verbunden. Das Leben des Menschen steht nach ihrer Ueberzeugung nicht blos im allgemeinen, wie alles, unter der Obhut der Gottheit, sondern es wird insbesondere als der Weg zur Reinigung der Seele betrachtet, von dem sich ebendesshalb keiner eigenmächtig entfernen darf [2]). Die wesentliche Lebensaufgabe des Menschen ist somit seine sittliche Reinigung und Vervollkommnung; und wenn er hiebei während seines irdischen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beschränkt bleibt, wenn ihm statt der Weisheit blos die Tugend oder das Streben nach Weisheit möglich ist [3]), so folgt daraus

---

lichkeit gesagt ist. Ohne Nennung des Pythagoras wird das ἕπου θεῷ noch öfters erwähnt; z. B. bei Plut. De aud. 1, S. 37. Clemens Strom. II, 390, D.

[1]) M. vgl. in dieser Beziehung ausser dem, was S. 337. 356, 4. 378, 1 angeführt wurde, auch die Angabe bei Clemens Strom. V, 571, B. Porph. v. P. 41 (nach Aristoteles), die Pythagoreer haben die Planeten Hunde der Persephone, die beiden Bären Hände der Rhea, das Siebengestirn Leyer der Musen, das Meer Thräne des Kronos genannt.

[2]) S. o. S. 389, 1. 320, 3.

[3]) So Philolaus, oben S. 380, 1. Aus demselben Grund soll Pythagoras den Namen eines Weisen verschmäht und sich statt dessen φιλόσοφος genannt haben, Cic. Tusc. V, 3, 8. Diog. I, 12. VIII, 8 (nach Heraklides und Sosi-

nur, dass er bei diesem Streben der Stützen nicht entbehren kann, welche ihm die Beziehung zur Gottheit darbietet. Die pythagoreïsche Ethik hat daher einen durchaus religiösen Charakter: der Gottheit zu folgen und ähnlich zu werden, soll ihr oberster Grundsatz gewesen sein [1]). Ebendesshalb steht sie aber zu ihrer Philosophie in demselben Verhältniss, wie ihre Dogmatik: während sie für das praktische Leben von der höchsten Wichtigkeit war, ist ihre wissenschaftliche Ausbildung nicht über die dürftigsten Versuche hinausgekommen. Fast das | einzige, was wir in dieser Hinsicht von ihr wissen, ist die oben angeführte Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl, oder als ἀντιπεπονθός [2]). Das ist aber doch nur eine ganz unmethodische Anwendung des Verfahrens, welches auch sonst in der pythagoreïschen Schule herrschend war, das Wesen eines Dinges durch eine Zahlenanalogie zu bestimmen, von einer wissenschaftlichen Behandlung der Sittenlehre können wir darin kaum den schwächsten Keim finden; und wenn der Verfasser der grossen Moral von Pythagoras sagt, er habe zwar eine Tugendlehre versucht, aber er sei dabei nicht in das eigenthümliche Wesen der ethischen Thätigkeit eingedrungen [3]), so müssen wir noch hinzufügen, dass der Standpunkt des Pythagoreïsmus überhaupt nicht der einer wissenschaftlichen Ethik war. Auch mit dem Satze [4]), dass die Tugend in der Harmonie bestehe, lässt sich schon desshalb nicht

---

krates). JAMBL. 58. 159. CLEMENS Strom. 1, 300, C vgl. IV, 477, C. VALER. MAX. VIII, 7, 2 ext. PLUT. Plac. I, 3, 14. AMMON. in qu. v. Porph. 5, b.

1) S. o. S. 395, 6. Das gleiche besagt, nach der richtigen Erklärung bei PHOT. S. 439, a, 8, der angebliche Ausspruch des Pythagoras, den PLUT. De superst. c. 9, S. 169. Def. orac. c. 7, S. 413 anführt: wir werden dann am besten, wenn wir zu den Göttern gehen.

2) S. 335, 2.

3) M. Mor. I, 1. 1182, a, 11: πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος. Die Angabe selbst übrigens, dass Pythagoras zuerst von der Tugend gesprochen habe, scheint aus der S. 335, 3 angeführten Stelle Metaph. XIII, 4 geflossen zu sein.

4) ALEXANDER b. DIOG. VIII, 33: τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν. Aehnlich verlangt Pyth. b. JAMBL. 69. 229 Freundschaft der Seele und des Leibes, der Vernunft und Sinnlichkeit u. s. w.

viel anfangen, weil die gleiche Bestimmung von den Pythagoreern auf alle möglichen Gegenstände angewandt wird; zudem ist aber das Alter dieses Satzes ganz unsicher[1]). Ob endlich die moralische Deutung der Mythe vom Fass der Danaiden, die wir bei Plato finden, wirklich von Philolaus oder überhaupt von einem Pythagoreer herrührt, ist zu bezweifeln[2]), und wenn dem auch so wäre, liesse sich nichts daraus schliessen. Aus allem, was uns überliefert ist, sehen wir nur, dass die Ethik bei den Pythagoreern so gut, wie bei den übrigen vorsokratischen Philosophen, populäre Reflexion blieb; entwickeltere ethische Begriffe finden sich nur in den unzuverlässigen Angaben jüngerer Schriftsteller[3]) und in den Bruchstücken von Schriften, welche | theils durch ihre gehaltlose Breite, theils durch die umfassende Benützung späterer Lehre und Ausdrucksweise ihr Zeitalter zu deutlich verrathen, als dass hier von ihnen zu reden wäre[4]).

Von den sonstigen Berichten über die pythagoreïsche Sittenlehre dürften die Mittheilungen aus Aristoxenus die meiste Beachtung verdienen. Mag er auch die Grundsätze der Schule, die er schildert, in seiner eigenen Sprache, und wohl nicht ohne Einmischung eigener Gedanken, vortragen, so erhalten wir von ihm doch im ganzen ein Bild, welches mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und mit den Aussagen anderer übereinstimmt. Die Pythagoreer verlangten ihm zufolge vor allem Verehrung der Götter und Dämonen, nächstdem aufrichtige Ehrfurcht gegen die Eltern und gegen die Gesetze des Vaterlandes, die nicht leichthin mit fremden vertauscht werden sollen[5]). Für das grösste Uebel hielten sie die Gesetzlosigkeit, denn ohne Obrigkeit, glaubten sie, könne das Menschengeschlecht nicht bestehen. Regierende und Regierte sollen durch Liebe mit einander verbunden, jedem Staatsbürger soll seine Stelle im Ganzen angewiesen sein, die Knaben und Jünglinge sollen für den Staat erzogen werden, die Männer und Greise für ihn thätig sein[1]). Treue, Zuverlässigkeit und Verträglichkeit in der Freundschaft, Unterordnung der Jüngeren unter die Aelteren, Dankbarkeit gegen Eltern und Wohlthäter werden empfohlen[2]). Die Kinder sollen zur Mässigkeit angehalten, das Uebermaass im Geschlechtsgenuss in und ausser der Ehe soll vermieden werden[3]). Wer die rechte Liebe zum Schönen besitzt, der wird sich nicht | äusserem Prunk, sondern der sittlichen Thätigkeit und der Wissenschaft zuwenden[4]), die Wissenschaft umgekehrt kann nur da gedeihen, wo sie mit Lust und Liebe betrieben wird[5]). In manchem ist der Mensch vom Glück abhängig, in vielem aber auch selbst Herr seines Schicksals[6]). In dem gleichen Geiste sind die sittlichen Vorschriften des goldenen Gedichts gehalten. Ehrfurcht gegen die Götter und die Eltern, Treue gegen Freunde, Gerechtigkeit und Sanftmuth gegen alle Menschen, Mässigkeit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Reinheit des Lebens, Ergebung in das Schicksal, regelmässige Selbstprüfung, Gebet, Beobachtung der Weihen, Enthaltung von unreinen Speisen, diess sind die Pflichten, für deren Erfüllung die pythagoreïsche Spruchsammlung ein seliges Loos nach dem Tode in Aussicht stellt. Dieselben und die verwandten Tugenden soll Pythagoras in jenen parabolischen Sinnsprüchen eingeschärft haben, von denen uns noch manche Proben erhalten sind[7]), deren Ursprung aber freilich im

---

[1] Denn der Zeuge ist, wie früher gezeigt wurde, unzuverlässig, und dass Aristoteles dieser Bestimmung nicht erwähnt, vermehrt den Verdacht, wenn es auch allerdings nicht entscheidend ist.

[2] S. o. S. 388, 5.

[3] Zu diesen ist unbedingt auch die Behauptung des Heraklides Pont. b. Clem. Strom. II, 417, A zu rechnen, Pythagoras habe die Glückseligkeit als ἐπιστήμη τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν (al: ἀριθμῶν) τῆς ψυχῆς bestimmt. Hierauf hätte sich daher Heyder eth. Pyth. vindic. S. 17 nicht berufen sollen.

[4] M. s. hierüber Th. III, b, 123 ff. 2. Aufl.

[5] B. Stob. Floril. 79, 45. Ganz ähnlich das goldene Gedicht V. 1 ff. Porph. V. P. 38. Diog. VIII, 23, die letzteren ohne Zweifel nach Aristoxenus.

---

1) B. Stob. Floril. 43, 49.

2) Jambl. V. P. 101 ff., ohne Zweifel nach Aristoxenus, da diese Vorchriften wiederholt πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις genannt werden.

3) B. Stob. Floril. 43, 49. 101, 4. M. vgl. hiezu das pythagoreïsche Wort b. Arist. Oecon. I, 4, Anf. und die Angabe, dass Pythagoras die Krotoniaten zur Entlassung ihrer Beischläferinnen vermocht habe, Jambl. 132.

4) Stob. Floril. 5, 70.

5) Aristox. in den Excerpten aus Joh. Damasc. parall. s. II, 13, 119 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 206).

6) Stob. Ekl. II, 206 f.

7) M. s. Diog. VIII, 17 f. Porph. V. P. 42. Jambl. 105. Athen. X, 452, D. Plut. De educ. puer. 17, S. 12. Qu. conv. VIII, 7, 1, 3. 4, 5 und oben S. 277, 1.

einzelnen ebenso unsicher ist, wie ihre Deutung. Er lehrte, wie anderswo berichtet wird[1]), Ehrfurcht gegen die Eltern und die Bejahrteren, Achtung der Gesetze, Treue und Uneigennützigkeit in der Freundschaft, Freundlichkeit gegen alle, Mässigkeit und Anstand; er gebot, den Göttern in reinem Gewand und reiner Gesinnung zu nahen, selten zu schwören, den Eid nie zu verletzen, anvertrautes zu bewahren, üppige Lust zu meiden, nützliche Pflanzen und Thiere nicht zu beschädigen. Auch die breiten moralischen Deklamationen, welche ihm Jamblich an vielen Stellen seines Werkes in den Mund legt[2]), führen in der Hauptsache die gleichen Gedanken aus; es sind Ermahnungen zur Frömmigkeit, zum Festhalten an Recht, Sitte und Gesetz, zur Mässigkeit, zur Einfachheit, zur Vaterlandsliebe, zur Ehrfurcht gegen die Eltern, zur Treue in der Freundschaft und in der Ehe, zu einem harmonischen, von sittlichem Ernst erfüllten Leben. Noch vieles der Art liesse sich beibringen[3]), indessen ist fast alles einzelne auf diesem Gebiet zu unsicher bezeugt, um darauf zu bauen. Nur das wird nach den übereinstimmenden

---

[1]) Diog. VIII, 23. Porph. V. P. 38 f., zwei Berichte, die durch ihre Uebereinstimmung auf eine gemeinsame Quelle, vielleicht Aristoxenus, weisen, Diodor Exc. S. 555 Wess. Wenn jedoch Diog. 22 in demselben Zusammenhang das gänzliche Verbot des Eides und der blutigen Opfer bringt, so ist diess jedenfalls spätere Zuthat; über den Eid scheint Diodor a. a. O. das richtigere zu geben. Auch was Diog. VIII, 9 (aus angeblichen Schriften des Pyth.) und Diodor a. a. O. über die Zeit der ehelichen Beiwohnung bringen, sieht nicht glaubwürdig aus, eher mag die Angabe bei Diog. 21 altpythagoreïsch sein.

[2]) Grossentheils wohl auch nach älteren; m. vgl. mit Jambl. 37—57 Porph. 18. Justin hist. XX, 4 und oben S. 267, 2.

[3]) Z. B. das bekannte κοινὰ τὰ τῶν φίλων (oben S. 271, 2); der Spruch, der Mensch solle Eins werden, b. Clem. Strom. IV, 535, C, vgl. Prokl. in Alcib. T. III, 72 Cous. In Parm. IV, 78. 112 (Zweck des Lebens sei nach den Pyth. die ἑνότης und φιλία); die Empfehlung der Wahrhaftigkeit b. Stob. Floril. 11, 25. 13, 21; das Wort über den Schaden der Unwissenheit, Unmässigkeit und Zwietracht, welches Porph. 22. Jambl. 34 vgl. 171 dem Pythagoras, Hieron. c. Ruf. III, 39. Bd. II, 565 Vall. dem Archippus und Lysis beilegt; die Apophthegmen der Theano über Pflicht und Stellung der Frauen b. Stob. Floril. 74, 32. 53. 55. Jambl. V. P. 55. 132. Clemens Strom. IV, 522, D; die Aeusserung des Klinias b. Plut. qu. conv. III, 6, 3; die archyteïsche Vergleichung des Schiedsrichters mit dem Altar b. Arist. Rhet. III, 11. 1412, a, 12; die Aussprüche b. Plut. De audiendo 13, S. 44. De exil. c. 8, S. 602. De frat. am. 17, S. 488. Ps.-Plut. De vita Hom. 151.

Angaben unserer Berichterstatter und nach dem, was früher über die politische Richtung des pythagoreïschen Bundes gesagt wurde, für erwiesen zu halten sein, dass die pythagoreïsche Schule, im Glauben an die allwaltende Macht der Götter und an eine künftige Vergeltung, auf Reinheit des Lebens, auf Mässigkeit und Gerechtigkeit, auf genaue Selbstprüfung, auf Besonnenheit in allem Thun, vor allem aber auf Entfernung aller Selbstüberhebung, auf unbedingte Achtung der sittlichen Ordnung in der Familie, im Staat, in der Freundschaft und im allgemeinen Verkehr drang. So bedeutend aber auch die Stelle ist, welche sie dadurch in der Geschichte der griechischen Bildung und in der Geschichte der Menschheit einnimmt, so ist doch die wissenschaftliche Fassung dieser Lehren weit hinter ihrer praktischen Bedeutung zurückgeblieben.

6. Rückblick. Charakter, Ursprung und Alter der pythagoreïschen Philosophie.

Was ich so eben bemerkt habe, und was schon am Anfang dieser Darstellung über den Unterschied zwischen dem pythagoreïschen Leben und der pythagoreïschen Philosophie gesagt wurde, | wird sich uns bestätigen, wenn wir das Ganze der pythagoreïschen Lehre überblicken. Der pythagoreïsche Bund mit seiner Lebensordnung, seiner Moral, seinen Weihen und seinen politischen Bestrebungen ist ohne Zweifel zunächst aus sittlich religiösen Motiven entsprungen. Es wurde schon früher (S. 91) darauf hingewiesen, dass bei den Gnomikern des sechsten Jahrhunderts einerseits die Klage über das Elend des Lebens und die Fehler der Menschen, andererseits das Verlangen nach Ordnung und Maass im sittlichen und im bürgerlichen Leben stärker, als bei ihren Vorgängern, hervortritt, und wir haben hierin eine Vertiefung des sittlichen Bewusstseins erkannt, welche dem gleichzeitigen Umschwung in den staatlichen Zuständen und dem geistigen Leben der Griechen naturgemäss zur Seite geht. Ebendahin weist uns die Umbildung und Verbreitung der orphisch-bakchischen Mysterien, von denen sich nicht bezweifeln lässt, dass sie um dieselbe Zeit an religiösem Gehalt und an geschichtlicher Bedeutung gewonnen haben[1]). Den gleichen Ursachen hat wohl auch der Pythagoreïsmus seine Entstehung zu verdanken. Das lebhafte Gefühl der Leiden und der Mängel, welche dem menschlichen Dasein anhaften, scheint in Verbindung mit einem ernsten sittlichen Streben in Pythagoras den Gedanken zu einem Verein erzeugt zu haben, der seine Mitglieder durch religiöse Weihen, durch moralische Vorschriften und durch gewisse eigenthümliche Gewohnheiten zur Reinheit des Lebens und zur Achtung aller sittlichen Ordnungen führen sollte. Wenn daher der Pythagoreïsmus im weiteren Sinn, der pythagoreïsche Bund und das pythagoreïsche Leben, aus dem sittlichen Interesse hergeleitet wird, so ist dieses ganz richtig. Daraus folgt aber nicht, dass auch die pythagoreïsche Philosophie einen überwiegend ethischen Charakter trägt [1]); so gut vielmehr aus den jonischen Städten mit ihrem bewegten politischen Leben und aus dem Kreis der sog. sieben Weisen die jonische Naturphilosophie hervorgieng, ebensogut kann aus dem pythagoreïschen Verein, wenn er auch zunächst nur einen sittlich religiösen Zweck hatte, eine physikalische Theorie hervorgegangen sein, wenn nun einmal die Forschung über das Wesen der Natur, und nicht die Ethik, in der Richtung der damaligen Wissenschaft lag. Dass dem aber wirklich so war, müssen auch solche einräumen, die im Pythagoreïsmus ein wesentlich ethisches System sehen wollen [2]), und auch die obenangeführte Angabe der sog. grossen Moral, welche überdiess weit nicht das Gewicht eines aristotelischen Zeugnisses hat, kann diesen Satz nicht umstossen [3]).

---

[1]) S. o. S. 49 f.

---

1) Wie Neuere gewollt haben; s. o. 144, 1.

2) Ritter Gesch. d. Phil. I, 191: Zwar beschäftigt sie (die pythagoreïsche Philosophie) sich auch vorzugsweise mit den Gründen der Welt und der physischen Erscheinungen des Weltgebäudes u. s. w. Derselbe S. 450: was sich ihnen von der Sittenlehre wissenschaftlich ausbildete, scheine doch nur von geringer Bedeutung gewesen zu sein. Brandis I, 493: „Obgleich die Richtung der Pythagoreer auf Ethik als wesentliches Merkmal ihrer Bestrebungen zu betrachten ist, so finden sich doch nur wenige vereinzelte Bruchstücke einer pythagoreïschen Sittenlehre, und zwar von solcher Art, dass wir nicht anzunehmen berechtigt sind, sie seien Trümmer eines für uns verloren gegangenen umfassenderen Lehrgebäudes“ u. s. w.

3) M. s. hierüber S. 397. Was Brandis in Fichte's Zeitschrift XIII, 132 für die Angabe der grossen Moral sagt, dürfte der anerkannten Unächtheit dieser Schrift und dem Umstand gegenüber, dass Aristoteles nirgends der Lehre

Der Gegenstand der pythagoreïschen Wissenschaft ist nach allem bisherigen derselbe, mit dem sich die übrigen vorsokratischen Systeme beschäftigen, die Naturerscheinungen und ihre Gründe, die Ethik wurde von ihr nur ganz vereinzelt und oberflächlich berührt [1]). Und hiegegen kann weder die unläugbare ethische Richtung des pythagoreïschen Lebens [2]), noch die grosse Anzahl pythagoreïscher Sittensprüche etwas beweisen; denn es handelt sich hier eben nicht darum, wie die Pythagoreer gelebt, und was sie für recht gehalten haben, sondern ob und wie weit sie die sittlichen Thätigkeiten wissenschaftlich zu begreifen und zu begründen versucht haben [3]); der Schluss aber, dass Pythagoras, um das Leben zu versittlichen, auch vom Wesen der Sittlichkeit sich habe Rechenschaft geben müssen [4]), dürfte viel zu weit führen; die Frage ist eben, ob er in wissenschaftlicher Weise auf das allgemeine Wesen der Sittlichkeit reflektirt, oder ob er sich ebenso, wie andere Reformatoren und Gesetzgeber, mit der Bestimmung der besonderen und zunächstliegenden Aufgaben begnügt hat. Aus demselben Grunde kann die mythische Lehre von der Seelenwanderung und die darauf gestützte Lebensansicht hier nicht in Betracht kommen: diess sind religiöse Dog-

---

des Pythagoras erwähnt, (wenn er auch einige pythagoreïsche Sitten auf ihn zurückgeführt haben mag) nicht ausreichen. Jene Angabe führt aber selbst in Wahrheit nicht über das sonst bekannte hinaus.

[1]) Wie diess aus den früheren Nachweisungen S. 396 ff. erhellen wird. Wenn sich Heyder eth. Pythag. vindic. S. 10 f. für die entgegengesetzte Ansicht auf Arist. Eth. N. 1, 4. II, 5 (s. o. S. 302, 1. 2 vgl. 302, 3) beruft, so legt er dem Ausdruck συστοιχία τῶν ἀγαθῶν ein viel zu grosses Gewicht bei. Aristoteles bezeichnet damit je das erste Glied in der Reihe der pythagoreïschen Gegensätze, weil dieses das vollkommenere ist; daraus folgt aber nicht, dass auch die Pythagoreer sich dieser Bezeichnung bedient, oder dass sie das ἀγαθὸν und κακὸν im ethischen und nicht ebensosehr im physischen Sinn genommen haben, am allerwenigsten, dass sie (Heyder a. a. O. und S. 18) eine Tafel der Güter und ein dem platonischen verwandtes wissenschaftliches Princip für die Ethik aufgestellt haben.

[2]) Auf die sich Schleiermacher Gesch. d. Phil. 51 f. stützt.

[3]) Andernfalls müssten auch Heraklit und Demokrit wegen der moralischen Sätze, die von ihnen überliefert sind, Parmenides und Zeno wegen ihres dem pythagoreïschen ähnlichen Lebens, Empedokles ohnedem, den Ethikern zugezählt werden.

[4]) Brandis in Fichte's Zeitschrift f. Phil. XIII, 131 f.

men, welche überdiess nicht auf die pythagoreïsche Schule beschränkt waren, nicht wissenschaftliche Sätze. Was die pythagoreïsche Philosophie betrifft, so kann ich nur dem Urtheil des ARISTOTELES [1]) beistimmen, dass sie ganz der Naturforschung gewidmet gewesen sei. Sagt man aber, diess geschehe doch nicht auf physische Weise, die Pythagoreer wollen erforschen, wie Gesetz und Harmonie nach sittlicher Bestimmung des Guten und des Bösen in den Gründen der Welt liege, alles erscheine ihnen in einem ethischen Lichte, die ganze Harmonie der Welt sei nach sittlichen Begriffen geordnet, die ganze Weltordnung sei ihnen eine Entwicklung des ersten Grundes zu Tugend und Weisheit [2]), so lässt sich manches hiegegen einwenden. Schon an sich selbst ist ein solches Verhältniss des Denkens zu seinem Gegenstand kaum denkbar; wo vielmehr die wissenschaftliche Untersuchung so ganz überwiegend vom ethischen Interesse ausgeht, wie man diess bei den Pythagoreern annimmt, da | müsste sie, sollte man glauben, auch den ethischen Fragen sich zuwenden, und statt der arithmetischen Metaphysik und der Kosmologie eine selbständige Ethik erzeugen. Jene Annahme widerspricht aber auch dem geschichtlichen Augenschein; denn weit entfernt, dass die Pythagoreer für die Naturbetrachtung sittliche Bestimmungen zu Grunde legten, führen sie vielmehr selbst das sittliche auf mathematische und metaphysische Begriffe zurück, die sich ihnen ursprünglich aus der Naturbetrachtung gebildet haben, die Tugenden auf Zahlen, den Gegensatz des Guten und Bösen [3]) auf den des Begrenzten und Unbegrenzten: nicht die Physik wird hier ethisch, sondern die Ethik wird physikalisch behandelt. SCHLEIERMACHER freilich

---

1) Metaph. I, 8. 989, b, 33: διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα· γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανὸν καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες u. s. w. (s. o. S. 148, 4). Metaph. XIV, 3. 1091, a, 18: ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου. Vgl. auch part. anim. I, 1, oben S. 145, 3.

2) RITTER a. a. O. 191. 454 und ähnlich HEYDER ethic. Pythag. vindic. S. 7 f. 13. 31 f., wenn er die pythagoreïschen Zahlen symbolisch genommen wissen will.

3) Wie diess auch RITTER der Sache nach zugiebt, pyth. Phil. 132 ff.

will die Mathematik zur ethischen Technik machen, er glaubt, alle Tugenden und alle ethischen Verhältnisse seien durch einzelne Zahlen ausgedrückt worden, er legt auch der Tafel der Gegensätze eine offenbar ethische Tendenz unter[1]); da aber diese Behauptungen aller Begründung entbehren, werde ich mir ihre Widerlegung ersparen dürfen; wie willkürlich sie sind, wird schon unsere frühere Darstellung gezeigt haben. Richtiger ist, was Ritter bemerkt[2]), die Mathematik der Pythagoreer verknüpfe sich mit ihrer Ethik durch die allgemeine Vorstellung der Ordnung, welche im Begriff der Harmonie ausgedrückt sei. Die Frage ist nur, ob diese Ordnung in ihrem philosophischen System als eine sittliche oder als eine Naturordnung aufgefasst wurde. Darüber können wir aber nicht zweifelhaft sein, wenn wir sehen, dass sie von den Pythagoreern, was wissenschaftliche Bestimmungen betrifft, in allem anderen mehr, als im Thun der Menschen, aufgesucht wird, dass sie zunächst und am unmittelbarsten in den Tönen, weiter im Weltgebäude ihren Ausdruck findet, die sittlichen Thätigkeiten dagegen nach harmonischen Verhältnissen zu ordnen, nirgends ein Versuch gemacht wird. Es kann desshalb auch nicht behauptet werden, sie begründen das physische und ethische auf ein gemeinsames höheres Princip (das der Harmonie)[3]), denn sie selbst behandeln dieses Princip nicht gleichmässig als ein physisches und ethisches, sondern zunächst ist es die Naturerklärung, für die es verwendet | wird, um derentwillen es daher auch aufgestellt sein muss, nur nebenbei, und in viel geringerem Umfang, das sittliche Leben[4]). Zahl und Harmonie haben hier wesentlich physikalische Bedeutung, und wenn gesagt wird, dass alles Zahl und Harmonie sei, so soll damit nicht die Naturordnung auf eine höhere sittliche Ordnung begründet, sondern es soll ganz einfach das Wesen der Natur selbst ausgedrückt werden. So gerne ich daher zugestehe, dass die Pythagoreer vielleicht nicht auf diese Bestimmungen gekommen wären, wenn ihnen die ethische Richtung des pythagoreïschen Bundes den Sinn für Maass und Harmonie nicht geschärft hätte [1]), so kann ich doch ihre Wissenschaft selbst desshalb nicht für Ethik, sondern ihrem wesentlichen Inhalt nach nur für Physik halten.

---

[1] A. a. O. S. 51. 55. 59.

[2] Gesch. d. Phil. I, 455.

[3] Heyder a. a. O. S. 12 ff.

[4] Heyder selbst muss diess indirekt einräumen, wenn er S. 14 sagt, *et physica et ethica ad principium eos revocasse utrisque commune et utrisque superius, quod tamen non appellarint nisi nomine a rebus physicis repetito.* Warum hätten sie denn eine blos physikalische Bezeichnung gewählt, wenn sie n der Sache ebensosehr das ethische meinten?

Ebensowenig kann ich zugeben, dass die pythagoreïsche Philosophie ursprünglich nicht von der Untersuchung über das Wesen der Dinge, sondern von der Frage nach den Bedingungen des Erkennens ausgieng; dass die Zahlen von den Pythagoreern nicht desshalb für das Princip alles Seienden gehalten wurden, weil sie in den Zahlenverhältnissen den beharrlichen Grund der Erscheinungen zu entdecken glaubten, sondern desshalb, weil ihnen ohne Zahl nichts erkennbar zu sein schien, und weil nach der bekannten Voraussetzung, dass gleiches von gleichem erkannt werde, der Grund der Erkennbarkeit auch Grund der Wirklichkeit sein musste [2]). | PHILOLAUS führt allerdings für seine Zahlenlehre namentlich auch das an, dass ohne die Zahl kein Wissen möglich wäre, dass sie keine Unwahrheit in sich aufnehme, dass sie allein die Verhältnisse der Dinge bestimme und erkennbar mache [3]). Aber derselbe Philolaus zeigt vorher schon [4]) ganz objektiv, dass alles entweder begrenzt, oder unbegrenzt oder beides zugleich sein müsse, und nur um die Nothwendigkeit der Grenze zu beweisen, macht er (neben anderem, wie es scheint) auch das geltend, dass ohne Begrenzung nichts erkennbar wäre. Aristoteles sagt zwar [1], die Pythagoreer haben die Elemente der Zahlen desswegen für Elemente aller Dinge gehalten, weil sie zwischen den Dingen und den Zahlen eine durchgreifende Aehnlichkeit zu entdecken glaubten; diese Bemerkung weist jedoch weit eher darauf, dass ihre Lehre mit der Frage nach dem Wesen der Dinge, als dass sie mit der Untersuchung über die Bedingungen des Erkennens anfieng. Beide Fragen werden aber überhaupt in der älteren Zeit nicht getrennt, sondern gerade das ist das eigenthümliche des vorsokratischen Dogmatismus, dass sich das Denken auf die Erkenntniss des Wirklichen richtet, ohne sein eigenes Verhältniss zum Objekt, die subjektiven Formen und Bedingungen des Erkennens, zu untersuchen, dass daher zwischen Erkenntnissgründen und Realgründen noch nicht unterschieden, und das Wesen der Dinge einfach in dem gesucht wird, was dem Philosophen bei der Betrachtung derselben vorzugsweise in's Auge fällt, so dass er es sich aus ihnen nicht wegzudenken weiss. Auch die Pythagoreer verfahren in dieser Beziehung nicht anders als z. B. die Eleaten, deren objektivem Ausgangspunkt Brandis ihren angeblich subjektiven entgegensetzt. Wie Philolaus sagt, alles müsse Zahl sein, wenn es erkennbar sein solle, so sagt Parmenides, nur das Seiende sei, denn nur dieses sei Gegenstand der Rede und Erkenntniss [2]. So wenig wir aber daraus schliessen können, dass die Eleaten erst von der Erkenntnisstheorie aus zu ihrer Metaphysik gekommen seien, ebensowenig ist dieser Schluss in Betreff der Pythagoreer | zulässig. Nur dann wäre er erlaubt, wenn sie die Erkenntnissthätigkeit als solche, abgesehen von der Beschaffenheit des zu erkennenden Gegenstandes, untersucht, wenn sie ihrer Zahlenlehre eine Theorie des Erkenntnissvermögens zu Grunde gelegt hätten. Davon fehlt aber jede Spur [3];

---

[1]) Doch darf nicht übersehen werden, dass andere, denen gleichfalls ein pythagoreïsches Leben nachgerühmt wird, wie Parmenides und Empedokles, ebenso Heraklit, dessen Ethik der pythagoreïschen nahe verwandt ist, zu ganz andern philosophischen Ergebnissen gekommen sind.

[2]) BRANDIS Rhein. Mus. II, 215 ff. Gr.-röm. Phil. I, 420 f. 445. Fichte's Zeitschr. f. Phil. XIII, 134 ff. Gesch. d. Entw. I, 164 f. (vgl. REINHOLD Beitrag z. Erl. d. pyth. Metaph. S. 79 ff.) Mit der ebenbesprochenen Annahme, dass der Pythagoreïsmus einen vorherrschend ethischen Charakter habe, wird diese Behauptung durch die Bemerkung (Zeitschr. f. Phil. 135) verknüpft: indem die Pythagoreer den Grund der Dinge in sich, nicht mehr ausser sich fanden, haben sie auch mehr veranlasst werden müssen, auf das rein innerliche des sittlichen Handelns ihr Augenmerk zu richten, oder auch umgekehrt; womit aber nicht mehr die bestimmte Frage nach der Wahrheit unseres Erkennens, sondern das allgemeine einer innerlichen oder idealistischen Richtung zum Ausgangspunkt des Pythagoreïsmus gemacht ist.

[3]) Fr. 2. 4. 18, oben S. 294, 1. 2.

[4]) Fr. 1, oben S. 300, 1.

---

[1] Metaph. I, 5, oben S. 292, 1.

[2] V. 39: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἐφικτόν),
οὔτε φράσαις. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

[3] Wie diess auch Brandis zugiebt, Zeitschr. f. Phil. XIII, 135, wenn er sagt, die Pythagoreer seien „nicht von der bestimmten Frage nach den Bedin-

denn die beiläufige Bemerkung des PHILOLAUS, die sinnliche Empfindung sei nur durch den Leib möglich [1]), kann natürlich nicht für ein Bruchstück einer Erkenntnisstheorie gelten, und was Spätere über den Unterschied von Vernunft, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung als pythagoreïsch berichten [2]), das ist ebenso unglaubwürdig, als die Behauptung des SEXTUS [3]), dass die Pythagoreer den mathematischen Verstand für das Kriterium erklärt haben. Wäre die pythagoreïsche Philosophie von der Frage ausgegangen, was in unseren Vorstellungen das unbedingt gewisse sei, und nicht vielmehr von der, was in den Dingen das bleibende und wesenhafte, der Grund ihres Seins und ihrer Eigenschaften ist, so hätte ihr ganzes System, wie auch RITTER bemerkt [4]), einen dialektischen Charakter oder doch jedenfalls einen erkenntnisstheoretischen und methodologischen Unterbau erhalten müssen; statt dessen bezeugt uns ARISTOTELES ausdrücklich, dass sich ihre Forschung ganz auf die kosmologischen Fragen beschränkt habe [5]), dass ihnen, wie allen vorsokratischen Philosophen, die Dialektik und die Kunst der Begriffsbestimmung unbekannt geblieben sei, und nur schwache Versuche der letzteren in ihren Zahlenanalogieen gemacht wurden [6]); und was

---

gungen des Wissens ausgegangen.“ Nur hat er kein Recht, beizufügen, sie hätten den Grund der Dinge in sich, nicht mehr ausser sich gefunden. Sie fanden ihn in den Zahlen, diese selbst aber suchten sie ebensogut ausser sich, wie in sich, sie waren ihnen die Wahrheit der Dinge überhaupt.

[1]) S. o. S. 389, 2.

[2]) Oben S. 386, 3.

[3]) Math. VII, 92: οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν [κριτήριον εἶναι], οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην. Es liegt am Tage, dass das Kriterium hier erst von dem Berichterstatter hereingebracht und das ganze aus den obenberührten Sätzen des Philolaus über die Zahl als Bedingung des Wissens abstrahirt ist.

[4]) Pyth. Phil. 135 f.

[5]) S. o. S. 404, 1.

[6]) Metaph. I, 5. 987, a, 20: περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ’ ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ’ εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον. Ebd. c. 6. 987, b, 32: der Unterschied der Ideenlehre von der pythagoreïschen Zahlenlehre beruht auf der Beschäftigung Plato’s mit logischen Untersuchungen: οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον. Ebd. XIII, 4. 1078, b, 17 ff.: Sokrates war der

uns von ihrer Lehre bekannt ist, kann diesem | Urtheil nur zur Bestätigung dienen. Die neupythagoreïsche Schule allerdings hat mit andern späteren Lehren auch die stoisch-peripatetische Logik und die platonische Erkenntnisstheorie sich angeeignet und in ihrer Weise verarbeitet [1]; aber heutzutage wird kaum noch jemand an die Aechtheit der Schriften glauben, in denen einem Archytas und anderen alten Pythagoreern in den Mund gelegt wird, was offenkundig von Plato, Aristoteles oder Chrysippus herstammt [2]. Was uns ächtes von Philolaus und Archytas erhalten ist, giebt uns kein Recht zu der Annahme, dass die pythagoreïsche Schule andere vorsokratische Philosophen an logischer Uebung und Ausbildung des wissenschaftlichen Verfahrens übertroffen habe [3]. Auch die Anfänge sprachwissenschaftlicher

---

erste, der Begriffsbestimmungen aufstellte; τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον .. οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος. (Nur aus dieser Stelle stammt ohne Zweifel auch die Angabe Favorin's b. Diog. VIII, 48: [Πυθαγόραν] ὅροις χρήσασθαι διὰ τῆς μαθηματικῆς ὕλης, ἐπὶ πλέον δὲ Σωκράτην). De part. anim. I, 1 (oben S. 145, 3) und Phys. II, 4. 194, a, 20 werden die Pythagoreer neben Demokrit nicht einmal genannt.

1) Vgl. Th. III, b, 111 f. 2. Aufl.

2) Röth freilich II, a, 593 f. 905 f. b, 145 f. nimmt natürlich sowohl die pseudopythagoreïschen Fragmente als die Behauptungen eines Jamblich V. P. 158. 161 für baare Münze.

3) Philolaus bedient sich in der Erörterung über das Begrenzende und Unbegrenzte (s. o. 300, 1) eines disjunktiven Schlussverfahrens; aber diess ist nicht blos nicht (wie Rothenbücher Syst. d. Pyth. 68 glaubt) ein Anzeichen nachplatonischen Ursprungs, sondern überhaupt für einen Philosophen jener Zeit nichts besonderes: die gleiche Schlussweise treffen wir schon bei Parmenides (V. 62 ff. s. u. S. 399 2. Aufl.), und die Beweisführungen Zeno's sind weit kunstreicher, als die vorliegende des Philolaus. Dass aber in der letzteren zuerst der disjunktive Obersatz vorangestellt wird, und dann von den drei Fällen, die er als möglich setzt, zwei ausgeschlossen werden, ist theils an sich von geringer Erheblichkeit, theils hat es gleichfalls eine ausreichende Parallele an der Art, wie um dieselbe Zeit Diogenes (s. o. 219 f.) zuerst die Eigenschaften des Urwesens allgemein bestimmt, und dann eben diese Eigenschaften an der Luft nachweist. Von Archytas führt Aristoteles (s. o. S. 387, 2 g. E.) ein paar Definitionen mit dem Beisatz an, dass dieselben sowohl den Stoff als die Form der betreffenden Gegenstände berücksichtigen. Aber damit spricht er nicht einen von Archytas aufgestellten Grundsatz aus, sondern es ist seine eigene Bemerkung, und nur eine Wiederholung dieser aristotelischen Bemerkung ist es auch,

Untersuchungen sind gewiss ohne Grund bei Pythagoras gesucht worden [1]). Wenn daher Aristoteles die Pythagoreer weder als dialektische, noch als ethische Philosophen, sondern schlechtweg als Physiker bezeichnet [2]), und wenn ihm auch spätere Schriftsteller hierin gefolgt sind [3]), so werden wir diess nur gutheissen können.

Wir werden uns demnach die Entstehung des pythagoreïschen Systems so vorzustellen haben, dass wir annehmen, aus dem geistigen Leben des pythagoreïschen Vereins habe sich das Streben erzeugt, an der Forschung über die Gründe der Dinge, die bereits von anderer Seite her angeregt war, sich selbständig zu betheiligen; bei diesem Bestreben sei es auch von den Pythagoreern zunächst auf die Naturerklärung, und nur beiläufig auch auf die Begründung der sittlichen Thätigkeit abgesehen gewesen; aber wie ihnen im Leben der Menschen Ordnung und Gesetz das höchste war, so habe auch in der Natur zunächst die Ordnung und der gesetzmässige Verlauf der Erscheinungen, wie er sich namentlich in den Bewegungen der Himmelskörper und dem Verhältniss der Töne darstellt, ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen; und da sie nun den Grund aller Gesetzmässigkeit und Ordnung in den harmonischen Zahlenverhältnissen zu entdecken glaubten, deren wissenschaftliche Untersuchung sie begründet

---

wenn Porph. in Ptol. Harm. 196, o. sagt: die Begriffsbestimmungen bezeichnen ihren Gegenstand theils nach der Form, theils nach dem Stoff, οἱ δὲ κατὰ τὸ συναμφότερον, οὓς μάλιστα ὁ Ἀρχύτας ἀπεδέχετο. Abgesehen davon aber beweisen jene archyteïschen Definitionen nicht viel.

[1] Pythagoras soll den als den weisesten bezeichnet haben, welcher den Dingen ihre Namen gegeben habe (Cic. Tusc. I, 25, 62. Jambl. V. P. 56. 82. Prokl. in Crat. c. 16. Aelian V. H. IV, 17. Exc. e scr. Theod. c. 32, hinter Clemens Al. S. 805, D Sylb.). Ich habe jedoch schon Th. II, a, 400, 3 2. Aufl. bemerkt, dass man daraus, selbst wenn die Angabe richtig sein sollte, durchaus nicht (wie auch Röth II, a, 592 thut) auf eigenthümliche Untersuchungen über die Sprache schliessen kann. Simplicius' Behauptung ohnedem (Categ. Schol. in Arist. 43, b, 30), dass die Pythagoreer die Namen φύσει nicht θέσει entstanden sein lassen, und für jedes Ding nur Einen ihm von Natur zukommenden Namen annehmen, kann nicht als eine Ueberlieferung über die alten Pythagoreer gelten. Sie geht ohne Zweifel auf die pseudoarchyteïschen Kategorieen.

[2] Metaph. I, 8 s. o. 148, 4.

[3] Sext. Math. X, 248. 284. Themist. Or. XXVI, 317, B. Hippolyt. Refut. I, 2. S. 8. Eus. præp. ev. XIV, 15, 9. Phot. Cod. 249. S. 439, a, 33. auch Galen hist. phil. Anf.

haben, denen aber auch schon im griechischen Volksglauben so grosse Kraft und Bedeutung beigelegt wurde, so seien sie durch eine natürliche Gedankenfolge zu der Annahme gekommen, dass alles seinem Wesen nach Zahl und Harmonie sei [1]). Indem | sie sofort diese Voraussetzung auf die ihnen zunächst liegenden Gebiete anwandten, das Wesen gewisser Erscheinungen durch Zahlen ausdrückten, und ganze Reihen von Erscheinungen nach Zahlen ordneten, so ergab sich ihnen allmählich die Gesammtheit der Lehren, die wir das pythagoreïsche System nennen.

Dieses System ist daher, so wie es vorliegt, das Werk verschiedener Männer und Zeiten, seine Urheber sind nicht mit Bewusstsein von Anfang an darauf ausgegangen, ein Ganzes von wissenschaftlichen Sätzen, die sich gegenseitig stützten und erklärten, zu gewinnen, sondern wie jeden seine Beobachtung, seine Berechnung oder seine Einbildungskraft leitete, wurden die Grundgedanken der pythagoreïschen Weltansicht nach dieser oder jener Seite hin ausgeführt. Die Spuren dieses Hergangs haben sich auch in unsern unvollständigen Ueberlieferungen über die pythagoreïsche Lehre nicht ganz verloren. Dass schon in der Auffassung ihres Princips verschiedene Richtungen innerhalb der Schule hervortreten, mussten wir allerdings bestreiten, das weitere dagegen ist nicht alles aus demselben Gusse hervorgegangen: die zehngliedrige Tafel der Gegensätze gehörte nach Aristoteles nur einzelnen, wie es scheint jüngeren, Pythagoreern, die geometrische Construction der Elemente und die Unterscheidung

---

1) M. vgl. hierüber S. 298. Was Brandis (Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. I, 165) hier einwendet: „die Bemerkung, dass alle Erscheinungen nach Zahlenverhältnissen geordnet seien, setze Beobachtungen voraus, wie sie jener Zeit noch durchaus fremd waren“, das möchte ich nicht sagen. Dass in dem Umlauf der Sonne, des Mondes, der Planeten, in dem Wechsel des Tages und der Nacht, der Jahreszeiten u. s. w. ein festes Zeitmaass herrscht, dass sie regelmässig nach Ablauf einer durch die gleiche Zahl bezeichneten Zeit wiederkehren, war lange vor Pythagoras bekannt; ebenso war ohne Zweifel schon vor ihm das menschliche Leben nach Stufenjahren geordnet; das Zahlenverhältniss der Töne haben die Pythagoreer selbst gemessen, und vorher schon war ihnen wenigstens in der Zahl der Töne und Saiten ein bestimmtes Maass derselben gegeben, aber auch sonst konnte es ihnen an Belegen dafür nicht fehlen, dass alle Ordnung auf Maass und Zahl beruht. Eben diess sagt ja Philolaus ausdrücklich, und aus dieser Wahrnehmung leitet Aristoteles die pythagoreïsche Zahlenlehre her. Vgl. S. 294, 1. 292, 1.

von vier Organen und Lebensfunktionen im Menschen hat wohl erst Philolaus aufgestellt, die Lehre von den zehen bewegten Himmelskörpern scheint jünger zu sein, als die poëtische Vorstellung der Sphärenharmonie, und in der Beziehung der einzelnen Zahlen auf konkrete Erscheinungen herrscht wenig Uebereinstimmung. Man könnte insofern die Frage aufwerfen, ob überhaupt von dem pythagoreïschen System als einem wissenschaftlichen und geschichtlichen Ganzen zu sprechen sei, und wenn man diess auch mit Rücksicht auf die Einheit der leitenden Gedanken und den anerkannten Zusammenhang der Schule zugeben muss, so könnte man wenigstens darüber zweifelhaft sein, ob jenes System schon von dem Stifter des pythagoreïschen Bundes herrührt, ob daher die pythagoreïsche Philosophie an die altjonische Physik oder an spätere Systeme anzureihen ist [1]). Indessen dürfte dieser Zweifel doch zu weit gehen. Unsere | geschichtlichen Zeugnisse erlauben allerdings kein bestimmtes Urtheil darüber, wie viel von der pythagoreïschen Lehre Pythagoras selbst angehört. Aristoteles bezeichnet als Urheber derselben immer nur die Pythagoreer, nie den Pythagoras, dessen Name von ihm überhaupt nur an wenigen unsicheren Stellen genannt wird [2]); die Späteren [3]) sind in demselben Maass unzuverlässig, in dem sie eine Kenntniss von Pythagoras zu besitzen vorgeben; die spärlichen Aussagen der Früheren endlich sind zu unbestimmt, um uns über den Antheil des Pythagoras an der Philosophie seiner Schule zu unterrichten. Xenophanes erwähnt seiner Behauptungen über die Seelenwanderung als einer Sonderbarkeit [1]); aber dieser Glaube, dessen Urheber Pythagoras schwerlich gewesen ist, gestattet keinen Schluss auf seine Philosophie. Heraklit [2]) nennt ihn als einen Mann, der sich mehr als irgend ein anderer bemüht habe, Kenntnisse zu sammeln [3]), und der durch seine schlechten Künste, wie er sagt, in den Ruf der Weisheit gekommen sei; aber ob diese Weisheit in philosophischen Ansichten, oder in empirischen Kenntnissen, oder in theologischem Wissen, oder in praktischen Bestrebungen bestand, lässt sich aus seinen Worten nicht entscheiden. Wenn endlich Empedokles die Weisheit rühmt, durch die er alle | übertroffen, und die ferne Zukunft durchschaut habe [4]), so ist doch auch seine Beschreibung nicht von der Art, dass sie uns über die vorliegende Frage Auskunft gäbe. Lassen uns aber die bestimmten Zeugnisse auch im Stiche, so machen es doch allgemeinere Gründe wahrscheinlich, dass wenigstens die Grundgedanken des pythagoreïschen Systems auf Pythagoras selbst zurückzuführen sind. Denn einmal erklärt sich hieraus die Thatsache am leichtesten, dass dieses System, so viel uns bekannt ist, ausschliesslich bei Anhängern des Pythagoras, bei diesen aber auch ganz allgemein verbreitet war, und dass alles, was uns von

---

[1]) Aus diesem Grund bespricht z. B. Brandis I, 421 das pythagoreïsche System erst nach dem eleatischen, und Strümpell (s. o. S. 164, 1) sieht darin einen Vermittlungsversuch zwischen Heraklit und den Eleaten.

[2]) Unter den erhaltenen ächten Schriften nur in der später zu besprechenden Stelle über Alkmäon Metaph. I, 5; aus den verlorenen gehören hieher neben den verdächtigen Angaben des Aelian und Apollonius, welche S. 265, 2. 3 erörtert wurden, und einer ebenso verdächtigen des Diogenes (oben S. 271, 5), die S. 271, 5. 265, 2 aus Plutarch und Jamblich angeführten pythagoreïschen Traditionen, die aber nicht beweisen, dass Aristoteles selbst von Pythagoras etwas gewusst hat, und die Angabe Porphyr's V. P. 41, welche vielleicht gleichfalls dahin zu berichtigen ist, dass Aristoteles nicht von Symbolen des Pythagoras, sondern der Pythagoreer sprach.

[3]) Auch schon Zeitgenossen und Schüler des Aristoteles, wie Eudoxus, Heraklides und andere, deren Behauptungen über Pythagoras früher angeführt wurden; ebenso der Verfasser der grossen Moral, s. o. S. 397, 3.

---

1) S. o. S. 388, 1.

2) S. o. S. 263, 3 und Fr. 13 bei Diog. IX, 11 (vgl. Prokl. in Tim. 31, F. Clemens Strom. I, 315, D. Athen. XIII, 610, b): πολυμαθηΐη νόον οὐ διδάσκει (besser vielleicht: νόον ἔχειν οὐ διδ., wogegen das von Proklus gegebene νόον οὐ φύει aus einer Stelle genommen sein kann, welche die Sentenz wiederholte). Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον.

3) Diess nämlich, das Nachfragen bei andern, die Sucht zu lernen, im Gegensatz gegen die Selbstbelehrung durch das eigene Nachdenken, bezeichnet die ἱστορία und πολυμάθεια.

4) In den Versen b. Porph. V. P. 30. Jambl. V. P. 67, von denen wir aber überdiess durchaus nicht sicher sind, dass sie sich wirklich auf Pythagoras bezogen:

ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδὼς,
ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων.
ὁππότε γὰρ πάσαισιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσι,
ῥεῖά γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστα,
καί τε δέκ’ ἀνθρώπων καί τ’ εἴκοσιν αἰώνεσσι.

pythagoreïscher Philosophie berichtet wird, bei aller Verschiedenheit untergeordneter Bestimmungen, doch in den Grundzügen übereinstimmt. Sodann lässt uns aber auch das innere Verhältniss der pythagoreïschen Lehre zu anderen Systemen vermuthen, dass dieselbe in ihrem Ursprung über den Anfang des fünften Jahrhunderts hinaufreicht. Unter allen jüngeren Systemen ist keines, in dem sich nicht der Einfluss der eleatischen Zweifel gegen die Möglichkeit des Werdens geltend machte. Leucippus, Empedokles, Anaxagoras, wie verschieden ihre Ansichten sonst sein mögen, stimmen doch darin überein, dass sie den ersten Satz des Parmenides, die Unmöglichkeit des Werdens, zugeben, und desshalb das Entstehen und Vergehen auf blosse Veränderung zurückführen. Bei den Pythagoreern, von denen man doch glauben sollte, sie müssten von den tiefgreifenden Annahmen ihrer eleatischen Nachbarn zunächst berührt worden sein, findet sich hievon keine Spur; der einzige, welcher bei pythagoreïscher Lebensweise und Theologie als Philosoph an Parmenides anknüpft, Empedokles, tritt ebendamit aus dem Zusammenhang der pythagoreïschen Schule heraus, und wird zum Urheber einer eigenthümlichen Theorie. Diess weist darauf hin, dass die pythagoreïsche Philosophie nicht blos nicht aus dem Streben nach einer Vermittlung zwischen heraklitischer und eleatischer Lehre entstanden ist, sondern sich auch überhaupt nicht unter dem Einfluss des eleatischen Systems gebildet hat. Dagegen scheint dieses seinerseits umgekehrt den Pythagoreïsmus vorauszusetzen, denn die Abstraktion, allen Reichthum der Erscheinungen auf den Einen Begriff des Seienden zurückzuführen, ist viel zu gewaltig, als dass wir uns nicht nach einer geschichtlichen Vorstufe für diese Ansicht umsehen müssten; dazu eignet sich aber, wie schon früher (S. 160) gezeigt wurde, kein anderes System besser, als das pythagoreïsche, dessen Princip zwischen der sinnlichen Anschauung der altjonischen und dem reinen Gedanken der eleatischen Philosophie genau die Mitte hält. Und dass wenigstens Parmenides die pythagoreïsche Kosmologie schon vor sich gehabt hat, wird durch ihre später nachzuweisende Verwandtschaft mit der seinigen wahrscheinlich. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, die pythagoreïsche Lehre sei der parmenideïschen in ihrer Entstehung vorangegangen, sie rühre ihrer Grundlage nach wirklich von Pythagoras her. Auch von Heraklit werden wir später noch finden, dass er dem Samier, über den er sich so herb ausspricht, nicht unwichtiges zu verdanken hat, falls das, was er von der Entstehung aller Dinge aus Gegensätzen und von der Harmonie sagt, wirklich mit den entsprechenden Lehren der Pythagoreer zusammenhängt. Wie weit freilich die philosophische Lehrentwicklung durch Pythagoras selbst geführt wurde, lässt sich natürlich nicht mehr ausmitteln; soll er aber überhaupt als der Urheber des pythagoreïschen Systems betrachtet werden, so muss er wenigstens die Grundbestimmungen, dass alles Zahl sei, dass alles Harmonie sei, dass sich durch alles der Gegensatz des vollkommeneren und unvollkommeneren, des Ungeraden und Geraden hindurchziehe, in irgend einer Form ausgesprochen haben; und da nun diese Bestimmungen selbst sich nur im Zusammenhang mit der pythagoreïschen Arithmetik und Musik ergeben haben können, so werden wir auch diese in ihren Grundlagen auf Pythagoras zurückführen müssen. Da endlich schon Parmenides, wie wir finden werden, der weltregierenden Gottheit ihren Sitz in der Mitte des Weltganzen anweist, und verschiedene Sphären um diesen Mittelpunkt kreisen lässt, so ist zu vermuthen, dass das Centralfeuer und die Sphärentheorie gleichfalls schon frühe von den Pythagoreern gelehrt wurden, wenn auch die Erdbewegung, die Gegenerde und die Zehnzahl der kreisenden Spären wahrscheinlich jüngeren Ursprungs sind.

Ob Pythagoras selbst Lehrer gehabt hat, von denen seine Philosophie ganz oder theilweise herstammt, und wo diese zu suchen sind, ist streitig. Schon das spätere Alterthum glaubte bekanntlich, dass er sie aus dem Orient geholt habe [1]). Im besonderen könnte man hiebei theils an Aegypten, theils an Chaldäa und Persien denken [2]), und auch die Alten nennen vorzugsweise diese Länder, wenn sie von den Reisen des Pythagoras in den Orient reden. Mir | ist ein derartiger Ursprung seiner Lehre nicht wahrscheinlich. An glaubwürdigen Zeugnissen dafür fehlt es, wie früher gezeigt wurde, ganz und gar, und die inneren Berührungspunkte mit persischem und ägyptischem, welche sich im Pythagoreïsmus finden lassen, reichen entfernt nicht aus, um seine Abhängigkeit von jenen fremden Einflüssen wirklich zu beweisen. Was HERODOT von der Uebereinstimmung zwischen Pythagoreern und Aegyptern sagt [1]), beschränkt sich auf den Glauben an die Seelenwanderung und die Sitte, die Todten nur in leinenen Kleidern zu bestatten. Aber jene Lehre war ohne Zweifel schon ältere orphische Ueberlieferung [2]), und mit den Bestattungsgebräuchen mag es sich ebenso verhalten; in keinem Fall könnte aber aus der Aneignung dieser religiösen Traditionen auf eine Abhängigkeit der pythagoreïschen Philosophie von der angeblichen Priesterweisheit der Aegypter geschlossen werden. Von dem eigenthümlichen Princip dieses Systems, von der pythagoreïschen Zahlenlehre, findet sich keine Spur bei den Aegyptern [3]); die Parallelen, welche sich zwischen ägyptischer und pythagoreïscher Kosmologie ziehen lassen mögen, sind gleichfalls viel zu unbestimmt, um einen näheren geschichtlichen Zusammenhang beider zu beweisen, und das gleiche gilt von der pythagoreïschen Symbolik, in der man auch einen Ableger der ägyptischen sehen wollte [4]); an eine Nachbildung des ägyptischen Kastenwesens und der sonstigen gesellschaftlichen Einrichtungen ist bei den Pythagoreern ohnedem nicht zu denken, und wenn man den Eifer dieser Philosophen für Erhaltung und Wiederherstellung der alten Sitten und Verfassungen mit der starren Unveränderlichkeit des ägyptischen Wesens vergleichen könnte, so sind doch die Gründe jener Erscheinung in den Zuständen und Ueberlieferungen der grossgriechischen Kolonieen um so viel näher zur Hand, und der Unterschied des dorisch-pythagoreïschen vom ägyptischen zeigt sich bei näherer Betrachtung so bedeutend, dass wir das eine von dem andern herzuleiten durchaus keinen Grund haben. Nicht anders verhält es sich auch mit den persischen Lehren. Man könnte die pythagoreïsche Entgegensetzung des

---

[1]) Vgl. S. 255 f.

[2]) Denn dass es mit dem neuerlich entdeckten chinesischen Charakter des Pythagoreïsmus schief steht, ist schon S. 28 f. gezeigt worden.

---

[1] II, 81. 123.

[2] S. S. 54 f.

[3] Wenn man nämlich die pythagoreïsche Lehre ihrem wirklichen, geschichtlich nachweisbaren Sinne nach auffasst — nur solche Auffassungen kann ich aber (wie schon S. 334, 2 bemerkt wurde) hier berücksichtigen.

[4] So schon PLUT. qu. conv. VIII, 8, 2. De Is. 10, S. 354.

Ungeraden und des Geraden, des Besseren und des Schlechteren u. s. w. mit dem persischen Dualismus zusammenstellen, und diese | Aehnlichkeit scheint es auch wirklich hauptsächlich gewesen zu sein, welche schon im Alterthum Veranlassung gegeben hat, die Magier, oder auch Zoroaster, zu Lehrern des Pythagoras zu machen. Allein um zu bemerken, dass gutes und böses, gerades und krummes, männliches und weibliches, rechts und links in der Welt sei, dazu war fremder Unterricht in der That nicht nöthig; das eigenthümliche aber, was die pythagoreïsche Fassung dieser Gegensätze bezeichnet, ihre Zurückführung auf die Grundgegensätze des Ungeraden und des Geraden, des Begrenzten und des Unbegrenzten, die zehngliedrige Aufzählung, überhaupt die philosophische und mathematische Behandlung der Sache, ist der zoroastrischen Lehre ebenso fremd, als der theologische Dualismus einer guten und einer bösen Gottheit dem Pythagoreïsmus. Was man aber sonst etwa von Aehnlichkeiten zwischen beiden anführen könnte, wie die Bedeutung der Siebenzahl, oder der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode, oder manche ethische und religiöse Sprüche, das ist in seiner Allgemeinheit so wenig beweisend und in den näheren Bestimmungen so verschieden, dass hier nicht weiter davon zu reden ist.

Das Leben und die Wissenschaft der Pythagoreer ist vielmehr aus der Eigenthümlichkeit und den Bildungszuständen des griechischen Volks im sechsten Jahrhundert vollständig zu begreifen. Der Pythagoreïsmus gehört als sittlich-religiöser Reformversuch [1]) in Eine Reihe mit den Bestrebungen, welche uns gleichzeitig und früher in dem Wirken eines Epimenides und Onomakritus, in dem Aufblühen der Mysterien, in der Lebensweisheit der sog. sieben Weisen und der gnomischen Dichter entgegentreten, und er unterscheidet sich von anderen verwandten Erscheinungen nur durch die Vielseitigkeit und die Kraft, mit der er den ganzen Bildungsstoff seiner Zeit, das religiöse, das sittlich-politische und das wissenschaftliche Element umfasst, und sich zugleich an einer geschlossenen Verbindung | einen festen Kern und Zielpunkt für seine Thätigkeit geschaffen hat. Seine nähere Bestimmtheit erhielt er sodann durch seinen Zusammen-

---

1) Wie schon S. 401. 278 bemerkt wurde.

hang mit dem dorischen Stammescharakter und den dorischen Einrichtungen [1]). Pythagoras selbst stammt zwar aus dem jonischen Samos, doch haben wir es wahrscheinlich gefunden, dass seine Voreltern, wenn auch tyrrhenischen Geschlechts, aus Phlius im Peloponnes dort eingewandert sind. Jedenfalls trägt seine Schöpfung die wesentlichen Züge des dorischen Charakters. Die Verehrung des dorischen Apollo [2]), die aristokratische Politik, die Syssitien, die Gymnastik, die ethische Musik, die aenigmatische Spruchweisheit der Pythagoreer, die Theilnahme der Frauen an der Bildung und der Gesellschaft der Männer, die strenge, maassvolle Sittenlehre, welche nichts höheres kennt, als Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, Achtung der überlieferten Sitten und Gesetze, Verehrung der Eltern, der Obrigkeit und des Alters, diess alles zeigt uns deutlich, wie gross der Antheil des dorischen Geistes an der Entstehung und Entwicklung des Pythagoreïsmus gewesen ist. Dass sich dieser Geist auch in der pythagoreïschen Philosophie nicht verläugnet, ist bereits bemerkt worden [3]); dass aber Pythagoras mit seiner sittlich-religiösen Thätigkeit überhaupt ein wissenschaftliches Streben nach Naturerklärung verband, dazu wird er die Anregung doch wohl von den jonischen Physiologen erhalten haben, die dem kenntnissreichen, alle seine Zeitgenossen an Lernbegierde übertreffenden Manne [4]) gewiss nicht unbekannt geblieben sind. Durch ihn ist die Physik oder die Philosophie (denn beides ist in jener Zeit dasselbe) aus ihrer ältesten Heimath in dem jonischen Kleinasien zuerst nach Italien verpflanzt worden, um sich hier in eigenthümlicher Weise weiter zu entwickeln. Dass bei dieser ihrer Entwicklung neben dem hellenischen Element auch die Eigenthümlichkeit der italischen Völker, von welchen die Stammorte des Pythagoreïsmus umgeben waren, einigen Einfluss gewann, wäre an sich wohl denkbar; was sich jedoch zu Gunsten | dieser Vermuthung geschichtliches anführen lässt [1]), reicht nicht aus, um sie wahrscheinlich zu machen [2]). Selbst wenn einzelnes von dieser Seite her in den | Pythagoreïsmus gekommen sein sollte, könnten es doch nur ganz untergeordnete Bestimmungen

---

[1] M. vgl. zu dem folgenden die treffenden Bemerkungen von O. MÜLLER Gesch. hellen. Stämme und Städte II, a, 365 f. b, 178 f. 392 ff. SCHWEGLER Gesch. d. gr. Phil. 53 f.

[2] M. s. hierüber S. 265. 267.

[3] S. 406. 410.

[4] Wie Heraklit sagt, s. o. S. 263, 3. 413, 2.

---

[1]) M. vgl. darüber SCHWEGLER röm. Gesch. I, 561 ff. 616. KLAUSEN Aeneas und die Penaten II, 928 f. 961 f. auch O. MÜLLER Etrusker II, 139, A. 53. 345, A. 22.

[2]) Schon der alten Behauptung, dass Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei (worüber Bd. III, b, 69 2. Aufl.), scheint die Wahrnehmung einer gewissen Aehnlichkeit zwischen der römischen Religion und dem Pythagoreïsmus zu Grunde zu liegen. Näher nennt PLUT. Numa c. 8. 11. 14 die folgenden Vergleichungspunkte zwischen Numa und Pythagoras: Beide seien als Bevollmächtigte der Götter aufgetreten (was aber unzählige andere auch gethan haben). Beide lieben symbolische Vorschriften und Gebräuche (gleichfalls sehr häufig; die römischen werden aber von Plutarch willkührlich genug gedeutet). Wie Pythagoras die Echemythie, so habe Numa die Verehrung der Muse Tacita eingeführt (die aber keine Muse ist, und mit der Vorschrift des Stillschweigens nichts zu thun hat, s. SCHWEGLER S. 562). Wie Pythagoras (angeblich) die Gottheit als reinen Geist gedacht wissen wolle, so habe auch Numa, von derselben Ansicht aus, die Götterbilder verboten (aber Pythagoras hat diese nicht verboten, und die Bildlosigkeit des altrömischen Kultus ist nicht aus der reineren Gottesidee, sondern ebenso, wie die gleiche Erscheinung bei Germanen, Indianern und anderen roheren Völkern, aus der Unbekanntschaft mit der bildenden Kunst und der Eigenthümlichkeit des römischen Geisterglaubens herzuleiten). Auch die Opfer Numa's seien fast durchaus unblutig, wie die der Pythagoreer (was aber auch dann nichts beweisen würde, wenn es in Betreff der Pythagoreer richtiger wäre, als es nach dem früher bemerkten zu sein scheint; auch die Griechen hatten, besonders in der älteren Zeit, viele unblutige Opfer, die Römer nicht blos Thieropfer in Menge, sondern selbst Menschenopfer). Endlich, um einiges ganz werthlose zu übergehen: Numa habe das Feuer der Vesta in einen runden Tempel gesetzt, um damit die Gestalt der Welt und die Lage des Centralfeuers in ihrer Mitte zu bezeichnen (aber vom Centralfeuer haben die alten Römer sicher nichts gewusst, dass die Gestalt des Vestatempels die der Welt nachbilden soll, ist durchaus nicht zu beweisen, jedenfalls war die scheinbare Rundung des Himmelsgewölbes jedermann durch die Anschauung gegeben, und wenn andererseits die Pythagoreer ihr Centralfeuer Hestia nannten, so dachten sie dabei natürlich nicht an die römische Vesta, sondern an die griechische Hestia). — Wie mit diesen, so verhält es sich auch mit andern Analogieen zwischen römisch-italischem und pythagoreïschem Wesen. Die Bohnen waren dem Flamen Dialis, wie nach späterer Sage und Sitte den Pythagoreern, verboten; aber die letzteren haben diess wohl zugleich mit ihrer übrigen Ascese aus den orphischen Mysterien entlehnt. Die Pythagoreer sollen den römisch-etruscischen Gebrauch getheilt haben, sich nach dem Gebet rechts herumzuwenden; aber aus PLUT. a. a. O. sieht man deutlich, dass ihm von einem solchen Gebrauch bei den Pythagoreern nichts bekannt war, wäre diess aber auch der Fall gewesen, so könnte dieses Zusammentreffen doch nicht viel beweisen; und das gleiche gilt von der angeblichen Uebereinstimmung

---

einiger pythagoreïschen und und etruscischen Gebräuche, aus der bei Plut. qu. conv. VIII, 7, 1, 3 bewiesen wird, dass Pythagoras ein Etrusker gewesen sei. Mag ferner die römische Lehre von den Genien und den Laren dem pythagoreïschen Dämonenglauben in mancher Hinsicht ähnlich sein, so fanden doch die Pythagoreer jenen Glauben schon in der griechischen Religion vor; diese Vergleichung führt uns daher nur auf die allgemeine Verwandtschaft der griechischen und italischen Völker. Noch weniger folgt aus dem Umstand, dass den Pythagoreern ebenso, wie den Römern (aber auch den Griechen und den meisten Völkern), die Bestattung eines unbeerdigten Todten für eine heilige Pflicht galt; was aber Klausen S. 362 anführt, um Spuren der Metempsychose in der römischen Sage nachzuweisen, ist in keiner Weise überzeugend. Mit mehr Recht kann man die altrömische Vorstellung, dass Jupiter, der Geisterfürst, die Seelen in die Welt schicke und wieder zurückfordere (Macrob. Sat. I, 10), mit dem vergleichen, was die Pythagoreer über die Abkunft der Seele vom Weltgeist gelehrt haben sollen (oben S. 358, 3); aber theils fragt es sich, inwieweit das letztere altpythagoreïsch ist, theils war der Glaube an einen himmlischen Ursprung der Seelen und ihre Rückkehr zum Aether auch den Griechen nicht fremd (s. o. S. 55, 4. 56, 5). Auch an die pythagoreïsche Zahlenlehre können römische Einrichtungen und Meinungen erinnern. Aber doch geht die Verwandtschaft beider schwerlich so weit, dass wir in jener Lehre nur den philosophischen Ausdruck für die altrömische und italische Zahlensuperstition zu suchen hätten. Wie bei den Pythagoreern, so galt auch bei den Römern die ungerade Zahl für die bessere, glückbringendere (s. Schwegler a. a. O. 543. 561. Rubino De augur. et pontif. ap. vet. Rom. num. 1852 S. 6 ff. vgl. auch Plin. H. nat. XXVIII, 2, 23), und aus diesem Grunde wiesen beide den oberen Göttern eine ungerade, den untern eine gerade Zahl von Opferthieren zu (Plut. Numa 14. Porph. v. Pyth. 38. Serv. Bucol. VIII, 75. V, 66); aber jene Voraussetzung und dieser Gebrauch ist nicht blos pythagoreïsch, sondern allgemein griechisch; Plato wenigstens sagt Gess. IV, 717, A: τοῖς χθονίοις ἄν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τοῖς δὲ τούτων ἄνωθεν τὰ περιττά u. s. w., und dass er hiebei blos der pythagoreïschen Ueberlieferung folgt, ist nicht wahrscheinlich, er wird sich vielmehr in diesen, wie in seinen übrigen Gesetzen, möglichst an die Sitte seines Volkes anschliessen. Wenn endlich in der Eintheilung der römischen Bürgerschaft ein fester Zahlenschematismus durchgeführt ist, dessen Grundzahlen die Drei- und die Zehnzahl sind, und wenn ähnliches im religiösen Ritual vorkommt (Schwegler S. 616), so findet sich auch dieses nicht blos in Rom und Italien. Auch in Sparta z. B. (um entlegenere Völker, wie die Chinesen oder die Gälen nicht beizuziehen) war die Bevölkerung gleichfalls nach der Drei- und Zehnzahl geordnet, denn es waren 9000 Spartiaten- 30000 Periökenländer; bei dem neuntägigen Fest der Karneen speiste man dort in neun Lauben, je neun Mann zusammen (Athen. IV, 141, e); das alte Athen hatte vier Phylen, jede von diesen drei Phratrieen, jede Phratrie 30 Geschlechter, jedes Geschlecht 30 Familien. Die kleinste Rundzahl ist bei gewesen sein; philosophische Lehren | von den umwohnenden Barbaren anzunehmen, waren die unteritalischen Griechen wohl ebensowenig geneigt, als jene ihrerseits solche Lehren mitzutheilen im Stande waren. Um so günstiger war der Boden, welchen die Philosophie in den grossgriechischen Kolonieen selbst fand. Der Pythagoreïsmus selbst beweist diess, und alles, was uns von dem Bildungszustand jener Städte bekannt ist, bestätigt es; sollte aber je noch ein weiterer Beweis nöthig sein, so läge er in der Thatsache, dass fast gleichzeitig mit der pythagoreïschen Lehre noch ein zweiter Zweig der italischen Philosophie aufblühte, der seinen ersten Ursprung gleichfalls einem Jonier zu verdanken hat. Ehe wir jedoch dieses System kennen lernen, ziehen noch einige Männer unsere Aufmerksamkeit auf sich, die mit dem Pythagoreïsmus in Verbindung stehen, ohne dass wir sie doch zur pythagoreïschen Schule im engeren Sinn rechnen dürften.

7. Der Pythagoreïsmus in Verbindung mit anderen Richtungen. Alkmäon, Hippasus, Ekphantus, Epicharmus.

Ein jüngerer Zeitgenosse, nach einigen selbst ein Schüler des Pythagoras soll der krotoniatische Arzt Alkmäon [1]) gewesen sein [2]). | Beide Angaben sind nun zwar unsicher [3]), und die

---

den Griechen, wie bei den Römern, drei (für die Pythagoreer hat vier einen höheren Werth), eine etwas grössere zehen, dann 100, 1000, 10000, eine der höchsten τριςμύριοι. Von der Bedeutung einzelner Zahlen weiss schon Hesiod nicht wenig zu sagen (s. o. S. 298, 3). Die Vorliebe für einen Zahlenschematismus konnte sich überhaupt ohne unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang bei verschiedenen bilden, bei den einen mehr aus spekulativen Gründen, wie bei den Pythagoreern, bei andern. wie in Rom, mehr aus dem Gesichtspunkt des ordnenden praktischen Verstandes. Ich kann daher der Vermuthung nicht beitreten, dass die italischen Völker und Religionen auf den Pythagoreïsmus einen irgend erheblichen Einfluss geübt haben. Dagegen werden wir allerdings finden (s. Th. III, b, 69 f. 2. A.), und es erhellt auch aus dem, was S. 267, 4 angeführt ist, dass der Name des Pythagoras den Römern früher, als der anderer griechischer Philosophen, bekannt wurde und bei ihnen zu Ehren kam.

1) M. s. über ihn: Philippson Ὕλῃ ἀνθρωπίνῃ S. 183 ff. Unna De Alcmæone Crotoniata in d. phil.-histor. Studien von Petersen S. 41—87, wo die Angaben der Alten und die Bruchstücke Alkmäon's fleissig gesammelt sind, Krische Forschungen u. s. w. 68—78. Von Alkmäon's Leben ist uns ausser seiner Herkunft und dem Namen seines Vaters (Πειρίθοος oder Πείριθος, auch Πέριθος) nichts überliefert. Gegen ihn soll Aristoteles geschrieben haben, Diog. V, 25.

2) Arist. Metaph. I, 5. 986, a, 27 (nach Aufzählung der 10 pythag. Ge-

zweite ist strenggenommen keinenfalls richtig, denn Aristoteles (a. a. O.) unterscheidet Alkmäon bestimmt von den Pythagoreern, und auch in seinen Ansichten stimmt er keineswegs immer mit ihnen überein; dass aber die pythagoreïsche Lehre doch nicht ohne Einfluss auf ihn geblieben war, lässt sich auch aus dem wenigen, was wir von ihm und seiner Schrift [1]) wissen, noch abnehmen. Es werden nämlich von ihm, neben den anatomischen und physiologischen Untersuchungen, in denen sein Hauptverdienst bestanden zu haben scheint [2]), | nicht blos einzelne astro-

---

gensätze): ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις. Diog. VIII, 83: Πυθαγόρου διήκουσε. Ebenso rechnet ihn Jambl. v. P. 104 zu den μαθητεύσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι und Philop. z. Arist. De an. C, 8 m. nennt ihn Pythagoreer; vorsichtiger bemerkt Simpl. zu derselben Schrift S. 8 o.: andere bezeichnen ihn als Pythagoreer, Aristoteles nicht.

3) Diogenes hat nämlich die seinige ohne Zweifel mittelbar, Jamblich wohl unmittelbar aus der aristotelischen Stelle, in dieser aber sind die Worte ἐγένετο — Πυθαγόρᾳ, und das δὲ hinter ἀπεφήνατο, welche in dem ausgezeichneten Cod. A^b fehlen, von den griechischen Auslegern nicht berührt werden, und auch ziemlich müssig dastehen, der Interpolation sehr verdächtig. M. s. Brandis gr.-röm. Phil. I, 507 f. Gruppe Fragm. d. Arch. 54 ff. Schwegler z. d. St. Doch sprechen für die Richtigkeit der Zeitbestimmung die Anfangsworte von Alkmäon's Schrift (s. folg. Anm.), in denen dieselbe Brontinus, Leo und Bathyllus gewidmet ist; s. Unna S. 43. Krische S. 70.

1) Diese Schrift, deren Anfang Diog. a. a. O. aus Favorin mittheilt, führte nach Galen In Hipp. de elem. T. I, 487. In Hipp. de nat. hom. XV, 5 K. den Titel περὶ φύσεως, als φυσικὸς λόγος wird sie auch von Diog. und Clemens Strom. I, 308, C bezeichnet; die Behauptung des letzteren aber, die Theodoret cur. gr. aff. I, 19 Gaisf. abschreibt, dass er der erste Verfasser einer physikalischen Schrift sei, ist offenbar falsch, denn Anaximander und Xenophanes, vielleicht auch Heraklit, haben früher geschrieben. Aber nach Clemens wäre sogar Anaxagoras als der erste physikalische Schriftsteller bezeichnet worden.

2) Nach Chalcid. in Tim. c. 244, S. 233 Mull. wäre er der erste gewesen, der Sektionen machte; m. s. hierüber Unna S. 55 ff. und die von ihm angeführten. Was von seinen physiologischen Ansichten überliefert wird, ist folgendes: er lehrte, dass der Sitz der Seele im Gehirn sei (Plut. Plac. IV, 17, 1), zu dem sich alle Empfindungen durch die Kanäle fortpflanzen, welche von den Sinneswerkzeugen zu ihm hinführen (Theophr. De sensu §. 26); wie er unter dieser Voraussetzung die verschiedenen Sinne zu erklären suchte, sagt Theophrast a. a. O. 25 f. Plut. Plac. IV, 16, 2. 17, 1. 18, 1 nebst den Parallelstellen bei Pseudogalen und Stobäus. Aus diesem Grunde sollte der Kopf beim Embryo

nomische [1]) und ethische [2]) Sätze, sondern auch allgemein philosophische Ansichten erwähnt, die den pythagoreïschen nahe verwandt sind. Als Hauptgesichtspunkt tritt darin einerseits der Gegensatz zwischen dem Vollkommenen, Himmlischen, und dem Unvollkommenen, Irdischen, andererseits die geistige Verwandtschaft des Menschen mit dem Ewigen hervor. Der Himmel und die Gestirne sind göttlich, denn sie kreisen ununterbrochen in einer Bewegung, die in sich selbst zurückkehrt [3]), das Geschlecht der Menschen dagegen ist vergänglich, denn wir sind nicht im Stande, den Anfang mit dem Ende zu verknüpfen, nach Verfluss

---

zuerst entstehen (Plac. V, 17, 3, deren Angabe jedoch Censorin Di. nat. c. 5, 5 einschränkt). Aus dem Gehirn wurde der Samen hergeleitet (Plac. V, 3, 3); mit der Frage über die Zeugung und die Ernährung des Embryo hatte sich A. sorgfältig beschäftigt (m. s. die Angaben darüber bei Censorin a. a. O. c. 5. 6. Plut. Plac. V, 14, 1. 16, 3). Die Mannbarkeit verglich er der Blüthe der Pflanzen, die Milch der Thiere dem Weissen im Ei (Arist. H. anim. VII, 1. 581, a, 14. gener. anim. III, 2. 752, b, 23). Den Schlaf erklärte er aus der Anfüllung, das Erwachen aus der Entleerung der Blutgefässe (Plut. Pl. V, 23, 1). Sonst wird noch erwähnt, dass er meinte, die Ziegen athmen durch die Ohren: Arist. H. anim. I, 11, Anf. An ihn könnte man auch bei der Angabe (Alex. Aphr. in Arist. De sensu 113, a, u.) denken, dass einige von den Aerzten die S. 383, 3 berührte pythagoreïsche Meinung getheilt haben; doch ist diess ganz unsicher.

1) Nach Plut. Plac. II, 16, 2. Stob. I, 516 behauptete er, die Fixsterne bewegen sich von Ost nach West, die Planeten (und unter ihnen, muss man annehmen, die um das Centralfeuer kreisende Erde), von West nach Ost, nach Stob. I, 526. 558 legte er der Sonne und dem Mond, mit den Joniern, eine flache, nachenförmige Gestalt bei, und erklärte die Mondsfinsternisse aus einer Umdrehung des Mondschiffs. Dass er dagegen die Zeit zwischen den Sonnenwenden und den Tag- und Nachtgleichen berechnet habe, sagt Simpl. De cœlo 121, a, m. Ald. nur nach dem älteren Texte; bei Karsten S. 223, a, 15 und Brandis Schol. 500, a, 28 steht statt Ἀλκμαίωνι das richtigere Εὐκτήμονι.

2) Clem. Strom. VIII, 624, B führt von ihm das Wort an: ἐχθρὸν ἄνδρα ῥᾷον φυλάξασθαι ἢ φίλον.

3) Arist. De an. 1, 2. 405, a, 30: φησὶ γὰρ αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ᾽ ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας, τὸν οὐρανὸν ὅλον. Diese Stelle war wohl auch die einzige Quelle für die Angabe des Epikureers b. Cic. N. D. I, 11, 27: *soli et lunae reliquisque sideribus animoque praeterea divinitatem dedit*, und des Diog. VIII, 83: καὶ τὴν σελήνην καθόλου ταύτην [diese Worte scheinen verstümmelt; ursprünglich mögen sie etwa gelautet haben: κ. τ. σ. καὶ ὅλον τὸν οὐρανὸν] ἔχειν ἀΐδιον φύσιν. Clem. Cohort. 44, A: Ἀ. θεοὺς ᾤετο τοὺς ἀστέρας εἶναι ἐμψύχους ὄντας. Vgl. d. folg. Anm.

unserer Lebenszeit einen neuen Kreislauf zu beginnen [1]). Unsere Seele jedoch ist dieser Vergänglichkeit entnommen, sie bewegt sich ewig, wie die Gestirne, und ist desshalb unsterblich [2]). So ist auch ihr Erkennen nicht auf die sinnliche Empfindung beschränkt, sondern es kommt dazu Verstand und Bewusstsein [3]). Aber unvollkommen ist darum doch alles menschliche; die Götter wissen das verborgene, wir können es nur muthmassen [4]); jene erfreuen sich eines gleichmässigen Daseins, unser Leben bewegt sich zwischen Gegensätzen [5]), und nur auf dem Gleichgewicht der entgegengesetzten Kräfte beruht seine Gesundheit, sobald dagegen eines seiner Elemente das Uebergewicht über die andern erlangt, entsteht Krankheit und Verderben [6]). Man wird Alkmäon wegen dieser Sätze allerdings noch keinen Pythagoreer nennen dürfen, da gerade von der Grundbestimmung des pythagoreïschen Systems, von seiner Zahlenlehre, in unseren Berichten sich nichts findet, und da auch seine | obenerwähnten astronomischen Annahmen der pythagoreïschen Kosmologie nur theilweise entsprechen; und man wird insofern Aristoteles Recht geben müssen, wenn er unsern Philosophen von den Pythagoreern unterscheidet. Aber seine Bemerkungen über das Verhältniss des Ewigen und des Sterblichen, über die Gegensätze in der Welt, über die Göttlichkeit der Gestirne und die Unsterblichkeit der Seele, treffen der Sache nach fast durchaus mit der pythagoreïschen Lehre zusammen. Dass sich diese Annahmen einem Zeitgenossen der Pythagoreer, aus ihrem Stammsitz Kroton, unabhängig vom Pythagoreïsmus gebildet haben sollten, ist nicht glaublich. Wiewohl daher Aristoteles nicht zu entscheiden wagt, ob die Lehre von den Gegensätzen von den Pythagoreern zu Alkmäon kam, oder umgekehrt, so ist doch das erstere ungleich wahrscheinlicher, und wir sehen demnach in Alkmäon einen Mann, der von der pythagoreïschen Philosophie bedeutende Anregungen empfangen hat, ohne doch darum das Ganze derselben sich anzueignen.

---

[1] Arist. Probl. XVII, 3. 916, a, 33: τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προςάψαι. Der Sinn der Worte, von Philippson 185. Unna 71 richtig bestimmt, erhellt aus dem Zusammenhang der aristotelischen Stelle.

[2] Arist. a. a. O. und nach ihm Boëthus b. Eus. pr. ev. XI, 28, 5. Diog. VIII, 83. Stob. Ekl. I, 796. Theodoret cur. gr. aff. V, 17 und die griechischen Commentatoren des Arist., von denen Philoponus z. d. St. De an. I, 2. C, 8 m ausdrücklich bemerkt, dass er Alkmäon's Schriften nicht kenne, und überhaupt nichts von ihm wisse, als was Aristoteles sagt.

[3] Theophr. De sensu 4, 25: τῶν δὲ μὴ τῷ ὁμοίῳ ποιούντων τὴν αἴσθησιν (wie diess Empedokles that, s. u.) Ἀλκμαίων μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῷα διαφοράν· ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον (l. μόνος) ξυνίησι. τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ.

[4] Alkm. b. Diog. VIII, 83: περὶ τῶν ἀφανέων [περὶ τῶν θνητῶν] σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώπους τεκμαίρεσθαι.

[5] Arist. Metaph. I, 5 (oben S. 421, 2) fährt fort: φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, ἀγαθὸν κακὸν, μικρὸν μέγα. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιότητες ἀπεφήναντο. Schief lautet Isokr. π. ἀντιδόσ. 268: Ἀ. δὲ δύο μόνα (φησὶν εἶναι τὰ ὄντα).

[6] Plut. Plac. V, 30 (Stob. Floril. 101, 2. 100, 25): Ἀ. τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν (so Stob.) ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, θερμοῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν· τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχία· καὶ νόσων αἰτία, ὡς μὲν ὑφ' ἧς, ὑπερβολὴ θερμότητος ἢ ψυχρότητος· ὡς δ' ἐξ ἧς, διὰ πλῆθος (Stob. unrichtig πληθ. τροφῆς) ἢ ἔνδειαν· ὡς δ' ἐν οἷς, αἷμα ἐνδέον (Stob. besser: ἢ μυελὸν) ἢ ἐγκέφαλος (St. — ον). τὴν δὲ ὑγείαν σύμμετρον τῶν ποιῶν τὴν κρᾶσιν. (Stob. statt dessen: γίνεσθαι δέ ποτε καὶ ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων.) Die gleichen Gedanken legt Plato Symp. 106, D seinem Eryximachus in den Mund. Dass wir hier übrigens nicht die eigenen Worte

Noch viel unvollständiger sind wir über Hippasus und Ekphantus unterrichtet. Von dem ersteren scheinen schon die alten Schriftsteller nicht mehr gewusst zu haben, als was sich bei Aristoteles über ihn findet, dass er mit Heraklit das Feuer für den Urstoff gehalten habe [1]); die weiteren Angaben dagegen, dass er es für die Gottheit erkläre [2]), dass er die abgeleiteten Dinge aus dem Feuer durch Verdünnung und Verdichtung entstehen lasse [3]), dass die Seele ihm zufolge feuriger Natur [4]),

---

Alkmäon's haben, zeigen schon die aristotelischen vier Ursachen und die stoischen ποιοί.

[1]) Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 7: Ἵππασος δὲ πῦρ [ἀρχὴν τίθησιν] ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Dasselbe wiederholt Sext. Pyrrh. III, 30. Clemens Strom. I, 296, B. Theod. cur. gr. aff. II, 10. S. 22. Plut. Plac. I, 3, 25. Was letzterer über die Verwandlungen des Feuers beifügt, geht nur Heraklit an.

[2]) Clem. Cohort. 42, C.

[3]) Simpl. Phys. 6, a, m.

[4]) Theodoret cur. gr. aff. V, 20. Tert. De an. c. 5.

die Welt begrenzt und ewigbewegt und einer periodischen Umwandlung unterworfen sei [1]), — diese Angaben sind um so gewisser nur aus seiner Zusammenstellung mit Heraklit erschlossen, da schon den Gelehrten der alexandrinischen Zeit keine Schrift von ihm vorlag [2]). Dieselbe Annäherung an die heraklitische Lehre war es vielleicht auch, welche Spätere veranlasste, ihn zum unächten Pythagoreer und zum Haupt der sog. Akusmatiker zu machen [3]); sonst wird er einfach als Pythagoreer bezeichnet [4]), und es werden Bruchstücke von Schriften angeführt, die ihm unter dieser Voraussetzung unterschoben waren [5]). Fragen wir aber, was ihn als Pythagoreer zu der Annahme veranlassen konnte, die ihm zugeschrieben wird, so liegt am nächsten, hiebei an das Centralfeuer zu denken; da dieses nach pythagoreïscher Lehre der Keim der Welt sein sollte, an den alles übrige sich ansetzte, so scheint er es als den Stoff betrachtet zu haben, aus dem alles bestehe. Dass aber hierin der Vorgang Heraklit's maassgebend für ihn war, und dass demnach seine Ansicht aus einer Verbindung pythagoreïscher und heraklitischer Lehre hervorgieng, hat alles für sich.

Eine ähnliche Stellung nimmt **Ekphantus** ein. Auch er wird zu den Pythagoreern gerechnet [6]); ihre Zahlenlehre scheint aber auch ihm zu abstrakt und unphysikalisch gewesen zu sein, und so suchte er sie gleichfalls durch Annahmen späterer Physiker zu ergänzen, nur dass er sich hiefür statt Heraklit's der Atomistik und Anaxagoras zuwandte. Er verstand nämlich unter den Einheiten, welche die Urbestandtheile der Zahlen und weiterhin aller Dinge bilden sollten, vielleicht durch die pythagoreïsche Ableitung der Raumgrössen veranlasst, materielle Atome, die aber nach Grösse, Gestalt und Kraft verschieden sein sollten; auf die Unsichtbarkeit dieser Atome bezieht sich wohl der Satz, den wir im Sinn der entsprechenden | demokritischen Behauptungen [1] zu erklären haben werden, dass sich das Wesen der Dinge nicht erkennen (d. h. nicht sinnlich wahrnehmen) lasse. Den Atomen fügte auch er das Leere bei, welches ja auch schon die ältere pythagoreïsche Lehre kannte; dieses schien ihm jedoch zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu genügen, oder hielt ihn auch pythagoreïsche Frömmigkeit ab, sich dabei zu beruhigen, und so nahm er mit Anaxagoras an, dass die Bewegung der Atome und die Gestaltung der Welt vom Geist oder der Seele herrühre. Wegen der Einheit dieser bewegenden Ursache gab er der gewöhnlichen Vorstellung von der Einheit und Kugelgestalt der Welt vor der atomistischen Annahme unbestimmt vieler Welten den Vorzug [2]. Alles diess zeigt aber, dass er zu den jüngsten Generationen von Pythagoreern gehört haben muss, denen ihn auch die Angabe zuweist, er habe mit dem Platoniker Heraklides (und Hicetas) eine Bewegung der Erde um ihre eigene Achse angenommen [1]. Er selbst erinnert in einzelnem (s. S. 427, 2) an Plato [2].

---

[1] Diog. VIII, 84. Simpl. a. a. O. Theod. IV, 5. S. 58, wo aber statt ἀκίνητον ἀεικίνητον zu lesen ist.

[2] Diog. a. a. O. φησὶ δ' αὐτὸν Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα. Auch Theo Mus. c. 12. S. 91 erwähnt nur mit einem φασὶ der Versuche, durch welche Lasos von Hermione und Hippasus (oder seine Schule) die Tonverhältnisse bestimmt haben sollen, und wenn Jambl. in Nicom. arithm. 141. 159. 163 Tennul. die Unterscheidung der arithmetischen, geometrischen und harmonischen Proportion von Archytas und Hippasus den Mathematikern herleitet, beruft er sich doch auf keine Schrift des letztern.

[3] Jambl. V. Pyth. 81 und gleichlautend in Villoison Anecd. II, 216, wogegen Derselbe in Nicom. 11 und Syrian z. Metaph. XIII, 6 (Arist. Metaph. ed. Brandis II, 304, 4. 313, 4) auch seinen angeblichen Schriften Zeugnisse über die pythagoreïsche Lehre entnehmen.

[4] Z. B. von Diog. und Theo a. a. O.

[5] S. o. S. 295, 3.

[6] Röth II, a, 812 nennt ihn und Hicetas mit seiner gewöhnlichen Leichtfertigkeit „unmittelbare Schüler des Pythagoras“; dafür fehlt aber nicht allein jeder Beleg, sondern aus dem, was S. 427 f. angeführt ist, wird vielmehr in hohem Grade wahrscheinlich, dass beide nach Philolaus und etwa gleichzeitig mit Archytas gelebt haben.

---

[1] Worüber das genauere unten; vorläufig verweise ich auf Arist. Metaph. IV, 5. 1009, b, 11: Δημόκριτός γέ φησιν, ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.

[2] Die Zeugnisse, worauf sich das obige gründet, sind folgende: Stob. Ekl. I, 308 (s. o. S. 331, 1). Ebd. 448: Ἔκφ. ἐκ μὲν τῶν ἀτόμων συνεστάναι τὸν κόσμον, διοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ προνοίας. Ebd. 496: Ἔκφ. ἕνα τὸν κόσμον. Hippolyt. Refut. I, 15. S. 28: Ἔκφαντός τις Συρακούσιος ἔφη μὴ εἶναι ἀληθινὴν τῶν ὄντων λαβεῖν γνῶσιν· ὁρίζει δὲ ὡς νομίζει τὰ μὲν πρῶτα ἀδιαίρετα εἶναι σώματα καὶ παραλλαγὰς αὐτῶν τρεῖς ὑπάρχειν, μέγεθος, σχῆμα, δύναμιν, ἐξ ὧν τὰ αἰσθητὰ γίνεσθαι. εἶναι δὲ τὸ πλῆθος αὐτῶν ὡρισμένον καὶ τοῦτο [l. καὶ οὐκ] ἄπειρον. κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα μήτε ὑπὸ βάρους μήτε πληγῆς, ἀλλ' ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προςαγορεύει. τοῦ μὲν οὖν τὸν κόσμον εἰδέναι ἰδεῖν (wofür Röper Philologus VII, 6, 20 passend vorschlägt: τούτου μὲν οὖν τ. κόσμ. εἶναι ἰδέαν,) δι' ὃ σφαιροειδῆ ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως γεγονέναι (diess nach Plato). τὴν δὲ γῆν μέσον (vielleicht: ἐν μέσῳ) κόσμου κινεῖσθαι περὶ τὸ αὐτῆς κέντρον ὡς πρὸς ἀνατολήν. Statt der letzten drei Worte könnte man, wiewohl sie nicht unmöglich sind, bei der Incorrectheit des übrigen Textes vermuthen: ἀπὸ δύσεως πρ. ἀνατ.

Auch den berühmten Komiker **Epicharmus** [3] nennen mehrere Schriftsteller [4] einen Pythagoreer, und es ist allerdings nicht unwahrscheinlich, dass er von der pythagoreïschen Lehre mehr als nur oberflächlich berührt wurde, und dass jene Neigung zu allgemeinen Betrachtungen und Sentenzen, welche sich in den Bruchstücken seiner Werke wahrnehmen lässt [5], dadurch erzeugt oder doch genährt wurde. Doch giebt uns das, was wir von ihm wissen, kein Recht, ein bestimmtes philosophisches System bei ihm vorauszusetzen. Nach DIOGENES III, 9 ff. hatte Alcimus [6] zu zeigen versucht, dass Plato einen grossen Theil seiner Lehre von Epicharm entlehnt habe. Seine Belege reichen jedoch nicht allein hiefür nicht aus, sondern sie beweisen nicht einmal, dass er überhaupt ein Philosoph im eigentlichen Sinn war. Von den vier Stellen, die er anführt [7], sagt die erste [8] einerseits von den Göttern, sie seien ewig, da das Erste, wenn es geworden wäre, aus dem nichts geworden sein müsste; andererseits von den Menschen, sie unterliegen einer beständigen Veränderung und bleiben nie dieselben [1]). Eine zweite Stelle führt aus: wie die Kunst etwas anderes sei, als der Künstler, und wie der Mensch erst dadurch zum Künstler werde, dass er die Kunst erlernt, so sei auch das Gute etwas für sich (τὶ πρᾶγμα καθ' αὑτὸ) [2]), und der Mensch werde dadurch gut, dass er es lerne. Die dritte schliesst aus dem Instinkt der Thiere, dass alle lebenden Wesen Vernunft haben [3]); die vierte bemerkt: jeder gefalle sich selbst am besten, und so gut der Mensch den Menschen für das schönste halte, ebenso gut halte der Hund den Hund, der Stier den Stier u. s. f. für das schönste. Diese Aeusserungen zeigen uns allerdings den denkenden Mann, aber ob die Gedanken des Dichters an einem philosophischen Princip ihren Mittelpunkt hatten, lässt sich daraus nicht ab|nehmen. Noch weniger, dass dieses Princip das pythagoreïsche war; was über die Ewigkeit der Götter gesagt ist, erinnert mehr an Xenophanes, mit dessen Versen auch die vierte von den Stellen des Diogenes auffallend übereinstimmt [4]); die

---

[1] S. o. 363, 2.

[2] Eine weitere Spur pythagoreïscher Atomistik liegt vielleicht in dem, was S. 376, 2 über Xuthus angeführt wurde.

[3] GRYSAR De Doriens. comœdia 84 ff. LEOP. SCHMIDT quæst. Epicharmeæ, Bonn 1846. WELCKER Klein. Schr. I, 271—356. LORENZ L. u. Schr. d. Koërs Epicharmos, Berl. 1864. SCHMIDT's Anzeige dieser Schrift, Gött. Anz. 1865, 24 St. S. 931 ff. — Epicharm's Leben fällt nach SCHMIDT zwischen Ol. 56 und 79 (556—460 v. Chr.), GRYSAR setzt seine Geburt um Ol. 60, 540 v. Chr., LORENZ Ol. 60—62. Sicher ist nur, dass er bald nach Hiero, also nach 467 v. Chr., in hohem Alter gestorben ist; seine Lebensdauer wird von LUCIAN Macrob. 25 auf 97, von DIOG. VIII, 78 auf 90 Jahre angegeben. In Kos geboren, war er als Kind in das sicilische Megara gekommen; die spätere Hälfte seines Lebens brachte er in Syrakus zu.

[4] DIOG. VIII, 73 nennt ihn sogar einen Schüler des Pythagoras, PLUT. Numa 8. CLEMENS Strom. V, 597, C wenigstens einen Pythagoreer; nach JAMBL. V. P. 266 hätte er zu den exoterischen Mitgliedern der Schule gehört. Dass LORENZ S. 44. 52 der Angabe des Diogenes ohne weiteres Glauben schenkt. wird von SCHMIDT a. a. O. S. 935 mit Recht getadelt.

[5] Vgl. DIOG. a. a. O. οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν ἐν οἷς φυσιολογεῖ, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ, und dazu WELCKER S. 347 f

[6] Ueber welchen das Register zu diesem Werke S. 3 z. vgl.

[7] Ueber die Aechtheit, den Text und die Erklärung derselben vgl. m. die angeführte Dissertation von SCHMIDT, Dens. Gött. Anz. 1865, 940 ff. LORENZ

---

106 ff.; über die Aechtheit insbesondere Bernays im Rhein. Mus. VIII (1853) 280 ff.

8) Eine Wechselrede, in welcher der eine von den Sprechern den eleatischen, der andere den heraklitischen Standpunkt vertritt.

[1] Vielleicht auf diese Stelle, jedenfalls auf die darin ausgesprochene Ansicht, nimmt schon Plato Theät. 152, E Rücksicht, wenn er hier Epicharm zu denen rechnet, welche behaupten, dass es kein Sein, sondern nur ein Werden gebe; dieselbe ist es, in der Chrysippus b. Plut. comm. notit. 44, S. 1083 den sogen. αὐξανόμενος λόγος findet.

[2] Schmidt's Vermuthung Qu. Epich. 49 f., dass der Vers, welcher diesen Satz enthält, auszuwerfen sei, scheint mir entbehrlich, die Ideenlehre liegt auch in ihm nicht.

[3] Was Lorenz S. 106 weiter in diese Stelle hineinliest, steht nicht darin.

[4] M. vgl. die unten anzuführenden Stellen Arist. Rhet. II, 23. 1399, b, 6. Xenoph. Fr. 6. Clem. Strom. VII, 711, B. Theod. cur. gr. aff. III, 72. S. 49. Epicharm's Bekanntschaft mit Xenophanes erhellt auch aus Arist. Metaph. IV, 5. 1010, a, 5 (nach Aufzählung der Philosophen, welche die sinnliche Erscheinung mit der Wahrheit verwechseln): διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν. οὕτω γὰρ ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν, ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην. ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν u. s. w. Was Epicharm über Xenophanes gesagt hat, lässt sich hieraus zwar nicht abnehmen, das natürlichste

Betrachtung über den Wechsel, dem der Mensch unterworfen ist, berücksichtigt ohne Zweifel Heraklit's Lehre [1]), und von demselben kann der Satz entlehnt sein, dass der Charakter des Menschen sein Dämon sei [2]). Auf pythagoreïsche Einflüsse weisen die Aeusserungen unseres Dichters über den Zustand nach dem Tode, wenn er sagt, nur der Körper kehre zur Erde, der Geist in den Himmel zurück [3]), und ein frommes Leben sei für den Menschen die beste Ausrüstung zur Reise [4]); demselben Vorstellungskreis mag der Satz von der Vernunft der Thiere in dem dritten der obigen Bruchstücke entnommen sein. Anderes dagegen, was man herziehen könnte, trägt theils keine be|stimmte philosophische Farbe [5]), theils fragt es sich, ob es Epicharm über-

---

ist aber die Vermuthung, er habe über irgend eine Ansicht dieses Philosophen geäussert: sie sei zwar wahr, aber nicht wahrscheinlich. Dass er gegen Xenophanes schrieb, kann man aus der Stelle nicht schliessen; noch weniger mit Lorenz S. 122 f., dass Xenophanes den sinnlichen Wahrnehmungen eine gewisse Gültigkeit beigelegt habe, und desshalb von Epicharmus angegriffen worden sei. Davon steht hier nicht das geringste. Die willkührliche Conjectur Karsten's Xenoph. Rell. 186 f., der auch Polman Kruseman Epicharmi Fragm. 118 beipflichtet: οὕτω γε ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν, ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος ἢ Ξενοφ. εἶπον, πᾶσαν ὁρῶντες u. s. w. verkennt den Sinn und Zusammenhang (m. vgl. Z. 10 ff.), und wird von Schwegler z. d. St. mit Recht abgelehnt.

1) Vgl. S. 429, 1 und Bernays a. a. O.

2) B. Stob. Floril. 37, 16: ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθὸς, οἷς δὲ καὶ κακός. Vgl. Heraklit Fr. 57 Schleierm.: ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων.

3) Fragm. inc. 23 aus Clem. Strom. IV, 541, C: εὐσεβὴς τὸν νοῦν πεφυκὼς οὐ πάθοις γ' οὐδὲν κακὸν κατθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν. Fr. 35 b. Plut. Consol. ad Apoll. 15, S. 110: καλῶς οὖν ὁ Ἐπίχαρμος, συνεκρίθη, φησὶ καὶ διεκρίθη καὶ ἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθε πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.

4) Fr. 46 aus Boissonade Anecd. I, 125: εὐσεβὴς βίος μέγιστον ἐφόδιον θνητοῖς ἔνι.

5) So Fr. 24 aus Clem. Strom. V, 597, C: οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ θεῖον τοῦτο γινώσκειν σὲ δεῖ· αὐτὸς ἔσθ' ἀμῶν ἐπόπτας· ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός. Fr. 25 (ebd. VII, 714, A): καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ, wozu die Parallelstelle eines ungenannten Dichters b. Clem. Strom. IV, 531, C: ἴσθι μὴ λουτρῷ ἀλλὰ νόῳ καθαρός zu vergleichen ist. Das vielbenützte νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει τἄλλ κωφὰ καὶ τυφλά (m. s. darüber Polman-Kruseman a. a. O. 82 f.), in dem aber gewiss kein Widerspruch gegen Xenophanes' οὖλος ὁρᾷ u. s. f. zu suchen ist, wie diess Welcker a. a. O. S. 353 vermuthet; das bekannte οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς (ebd. S. 10 f. vgl. Arist. Eth. N. III, 7. 1113, b, 14. Plato Tim. 86, D), welches übrigens ohne Zweifel nur bedeutet: keiner ist freiwillig elend; die

haupt angehört 1), oder ob es wenigstens in eigenem Namen von ihm ausgesprochen wurde 2). Alles zusammengenommen sehen wir wohl, dass Epicharmus der Philosophie seiner Zeit nicht fremd blieb, zugleich aber auch, dass er keiner Schule ausschliesslich anhieng 3), sondern von den Meinungen seiner philosophirenden Zeitgenossen in freierer Weise für sich verwandte, was ihm Beachtung zu verdienen schien.

Angabe, dass Epicharm die Gestirne und Elemente Götter genannt habe (Menander b. Stob. Floril. 91, 29).

1) Diess gilt namentlich von den Versen b. Clem. Strom. V, 605, A über den menschlichen und den göttlichen Logos, denn nach Aristox. b. Athen. XIV, 648, d war das Stück, dem sie entnommen sind, die Politie, Epicharm von einem gewissen Chrysogonus unterschoben, und Schmidt Qu. Epich. 17 bestätigt diese Angabe durch metrische Gründe; auch Chrysogonus gehört aber wohl nur der pythagoraisirende Anfang des Bruchstücks: ὁ βίος ἀνθρώποις λογισμοῦ κἀριθμοῦ δεῖται πάνυ u. s. w., das weitere dagegen, von den Worten an: εἰ ἔστ᾽ ἀνθρώπῳ λογισμὸς, ἔστι καὶ θεῖος λόγος sieht einer jüdisch oder christlich alexandrinischen Interpolation ausserordentlich ähnlich. — Auch die Angabe (Vitruv. De archit. VIII, præf. 1), dass Epicharmus dieselben vier Elemente angenommen habe, wie Empedokles, gründet sich ohne Zweifel nur auf eine beiläufige Zusammenstellung, wie wir sie auch sonst (z. B. bei Aeschyl. Prometh. 88 ff.) finden, ohne dass man ihm desshalb den empedokleïschen Begriff des Elements zuschreiben dürfte. Wenn vollends Lorenz S. 103 die Bruchstücke des ennianischen Epicharmus zu den interessantesten Ueberresten unseres Dichters rechnet, so weiss ich nicht, worauf sich diese Voraussetzung stützen soll.

2) So erhält die heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge, wie Bernays a. a. O. 286 aus Plut. De s. num. vind. c. 15, S. 559 zeigt, bei unserem Komiker die heitere Wendung, dass jemand seine Schulden nicht zu bezahlen brauche, weil er nicht mehr derselbe sei, der sie gemacht hat; ähnlich mag es sich mit der Aeusserung b. Cic. Tusc. I, 8, 15 verhalten: *emori nolo sed me esse mortuum nihil aestumo* (Sext. Math. I, 273 hat dafür wohl unrichtig: ἀποθανεῖν ἢ τεθνάναι οὔ μοι διαφέρει), dieselbe scheint wenigstens zu dem pythagoreïschen Unsterblichkeitsglauben schlecht zu passen. Ebenso bemerkt Welcker a. a. O. 304 f. mit Gronov und Lobeck richtig, dass die Gestirne, Winde u. s. f. von Epicharm wohl nicht in eigenem Namen, sondern bei Darstellung des persischen Glaubens, als Götter bezeichnet wurden.

3) Vielleicht aus diesem Grunde rechnet ihn Jambl. v. P. 266 zu den exoterischen Mitgliedern der Schule, vielleicht aber auch nur desshalb, weil die Späteren das, was sie für ächten Pythagoreïsmus halten, bei ihm nicht fanden.

III. Die Eleaten.

1. Die Quellen: die Schrift über Melissus, Xenophanes und Gorgias.

Die Werke der eleatischen Philosophen sind uns nur in vereinzelten Bruchstücken überliefert [1]. Neben ihnen bilden die Berichte des Aristoteles unsere Hauptquelle für die Kenntniss ihrer Lehre. Dazu kommen die ergänzenden Angaben späterer Schriftsteller, unter denen Simplicius durch eigene Kenntniss der eleatischen Schriften und durch sorgfältige Benützung älterer Nachrichten die erste Stelle einnimmt. So lückenhaft aber diese Quellen auch sind, so enthalten sie doch immer noch zu viel, und dieser Ueberfluss hat wenigstens bei dem Stifter der eleatischen Schule einer richtigen Beurtheilung vielleicht noch mehr geschadet, als jener Mangel. Wir besitzen unter dem Namen des Aristoteles eine Schrift [2], welche die Lehren von zwei eleatischen Philosophen und die verwandten Beweisführungen des Gorgias darstellt und beurtheilt. Wer jedoch jene zwei Eleaten sind, und welchen geschichtlichen Werth das Zeugniss unserer Schrift hat, steht keineswegs sicher. Die Mehrzahl unserer Handschriften giebt dem Buche die Ueberschrift: „über Xenophanes, Zeno und Gorgias“, andere jedoch die allgemeinere: „über die Meinungen“, oder „über die Meinungen der Philosophen“; von den einzelnen Abschnitten wird der erste (c. 1. 2) gewöhnlich auf Xenophanes, in einigen Handschriften jedoch, und namentlich in der besten, dem Leipziger Codex, auf Zeno bezogen, wogegen dieselben Zeugen den zweiten, gewöhnlich mit Zeno's Namen bezeichneten Abschnitt (c. 3. 4), Xenophanes zuweisen [3]. Bei dem ersten Abschnitt kann es indessen keinem Zweifel unterliegen, dass er weder von Xenophanes noch von Zeno handelt, sondern von Melissus. Unsere Schrift selbst | sagt diess ganz klar [1], und auch sein Inhalt ist so beschaffen, dass er sich auf keinen andern beziehen lässt; denn die Unbegrenztheit des Einen Seins (c. 1. 974, a, 9) hat nach der bestimmten Aussage des Aristoteles [2] zuerst Melissus behauptet, während sich Xenophanes über diese Frage gar nicht erklärt hatte, und die Gründe, welche hier nach gewöhnlicher Annahme dem Xenophanes oder Zeno in den Mund gelegt würden, gehören nach unverdächtigen aristotelischen Angaben und nach den von Simplicius aufbewahrten Bruchstücken des Melissus dem letztern [3]. Im übrigen dient diese Uebereinstimmung mit den urkundlichen Zeugnissen dem Inhalt dieses Abschnitts, sobald wir ihn auf Melissus beziehen, zur Bestätigung, und so scheint hier nichts weiter vorzuliegen, als eine falsche Ueberschrift. Bei dem zweiten Abschnitt dagegen steht nicht blos die Person, mit der er sich beschäftigt, sondern auch die Glaubwürdigkeit des Inhalts in Frage. Die Handschriften beziehen ihn, wie bemerkt, bald auf Zeno bald auf Xenophanes. Unser Verfasser selbst weist später auf Mittheilungen über Zeno zurück, welche man in unserem dritten Kapitel zu suchen geneigt sein könnte; seine Aeusserungen erklären sich aber allerdings noch besser durch die Annahme, dass ein verlorener Theil unserer Schrift sich mit Zeno beschäftigte [1]); und damit stimmt es auf's beste überein, wenn in dem vorliegenden selbst Zeno's in einer Weise gedacht wird, wie es in einem gerade über Zeno handelnden Zusammenhang nicht wohl geschehen konnte 1)).

---

[1] Die des Xenophanes Parmenides und Melissus hat Brandis Comment. eleat., die der beiden erstgenannten Karsten Philosophorum græc. reliquiæ gesammelt und erklärt. Mit kürzerem Commentar giebt sie Mullach in seiner Ausgabe der Schrift De Melisso u. s. w. und den Fragm. Philos. Gr. I, 99 ff. 259 ff.

[2] Nach der herkömmlichen Bezeichnung u. d. T. De Xenophane Zenone et Gorgia; Mullach in seiner Ausgabe setzt dafür De Melisso Xenophane et G. Für den Text dieser Schrift lege ich die Ausgabe von Mullach zu Grunde, berücksichtige aber zugleich die Vorschläge zur Verbesserung desselben in den Abhandlungen von F. Kern: Quæstionum Xenophanearum capita duo (Portenser Programm), Naumb. 1864. Symbolæ criticæ ad libell. Aristot. π. Ξενοφ. u. s. w. Oldenb. 1867. Θεοφράστου π. Μελίσσου Philologus Bd. XXVI, 271 ff.

[3] M. s. die Nachweisungen bei Becker und Mullach.

---

[1] C. 4. 977, b, 21 vgl. m. c. 1 Anf. und 974, b, 20. c. 2. 975, a, 21; c. 6. 979, b, 21 vgl. m. c. 1. 974, a, 11. b, 8. Auch c. 2. 976, a, 32 wird der Philosoph, dessen Lehre c. 2 dargestellt hatte, deutlich von Xenophanes unterschieden, und c. 5. 979, a, 22 setzt voraus, dass Melissus im vorangehenden besprochen sei.

[2] Metaph. I, 5. 986, b, 18 vgl. Phys. III, 5. 207, a, 15.

[3] Wie diess Brandis Comment. eleat. 186 ff. 200 f. Gr.-röm. Philos. I, 398 ff. und früher Spalding in seinen Vindiciæ philosoph. Megaricorum subjecto commentario in priorem partem libelli de X. Z. et G. Berl. 1793 (die ich aber nur aus dritter Hand kenne) gezeigt hat, und wie sich auch aus unsern spätern Erörterungen über Melissus ergeben wird. — Wenn Röth Gesch. d. abendl. Phil. II, b, 28 „nicht den mindesten Grund“ sieht, c. 1 f. auf Melissus zu beziehen, so stimmt diess zwar vollkommen zu der souveränen Geringschätzung, mit welcher er (ebd. a, 186) nun vollends die Zweifel an der Authentie unseres Buchs abweist, in der Sache ist aber damit nichts geändert. Auch sonst bringt Röth's ausführliche Besprechung des Xenophanes (a. a. O. a, 174—242. b, 22—42), so weit sie nicht blos bekanntes wiederholt, kaum etwas haltbares; denn mit seiner Hauptentdeckung (a, 188. 216 u. ö.), dass Xenophanes seine Denkweise in beständigem Gegensatz zu Anaximander's Ansichten entwickle, und namentlich seine Gotteslehre in steter Beziehung zu dem „viereinigen Gottesbegriff“ Anaximander's ausgebildet habe, lässt sich, auch abgesehen von dem gänzlichen Mangel an geschichtlichen Nachweisen, schon desshalb nichts anfangen, weil sie von ganz willkührlichen und verkehrten Vorstellungen über Anaximander ausgeht. Ebensowenig ist für das Verständniss der angeblich aristotelischen Schrift von einer Auslegung zu hoffen, welche mit ihrem Texte so umgeht, dass sie z. B. (S. 208) in dem Satze, das Nichts sei nirgends (also in keinem Raum) die „Identität des unendlichen Raumes mit dem Nichts“ ausgesprochen findet. Der Leser wird es entschuldigen, wenn ich diese Darstellung nicht weiter berücksichtige.

---

[1]) In dem Abschnitt über Gorgias lesen wir c. 5. 979, a, 21: ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἓν οὔτε πολλὰ, οὔτε ἀγέννητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος τὰ δ' ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν μετὰ τὴν ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν u. s. w.; c. 6. 979, b, 25: μηδαμοῦ δὲ ὂν οὐδὲν εἶναι (sc. Γοργίας λαμβάνει) κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας; ebd. Z. 36, nach Mullach's Ergänzung: τὸ γὰρ ἀσώματόν, φησιν, οὐδὲν, ἔχων γνώμην παραπλησίαν τῷ τοὺ Ζήνωνος λόγῳ. Dass nun hiemit auf Beweisführungen Zeno's verwiesen werden solle, welche nicht in unserer Schrift selbst berichtet waren, kann ich nach wie vor nicht glauben; denn mit welchem Recht hätte unser Verfasser bei Lesern, welche über die Ansichten des Melissus und Xenophanes eben erst durch ihn belehrt werden sollen, eine solche Vertrautheit mit denen des Zeno voraussetzen können, dass er auf dieselben, wie auf etwas ihnen genau bekanntes, in der angeführten Art hinweisen könnte? Wenn sich daher kein besserer Ausweg finden liesse, würde ich immer noch (wie in den früheren Ausgaben dieser Schrift) für das wahrscheinlichste halten, dass jene Verweisungen auf Stellen unseres zweiten — in diesem Fall nicht auf Xenophanes, sondern auf Zeno bezüglichen — Abschnitts gehen. Die Stelle aus c. 5 würde dann (neben c. 1. 974, a, 2. 11) auf c. 3 bezogen werden müssen, wo die Einheit und Ewigkeit Gottes bewiesen wird; und dem stände auch nicht im Wege, dass unser Verfasser a. a. O. sagt: Gorgias beweise theils nach Melissus, theils nach Zeno, dass das Seiende weder Eines noch vieles, weder geworden noch ungeworden sei. Denn Zeno so wenig, als Melissus, kann Beweise gegen die Einheit und Ewigkeit des Seienden aufgestellt haben; ihre Beweise konnte daher Gorgias nur für den Satz benützen, dass das Seiende keine Vielheit und nichts gewordenes sei, nicht für den, dass es keine Einheit und nicht ungeworden sei; wenn mithin unser Verfasser den Worten nach auch das letztere sagt, hat er sich jedenfalls ungenau ausgedrückt. (Was Kern Qu. Xenoph. 42 hiegegen einwendet, trifft nicht zur Sache, und richtet sich gegen eine Erklärung unserer Stelle, welche ich nicht aufgestellt habe.) Die Stellen aus c. 6 müsste man auf c. 3. 977, b, 13: τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῆ εἶναι, beziehen; diese Worte wollen aber allerdings nicht ausreichen, jene Verweisungen zu erklären, selbst wenn man den Grundsatz (ebd. Z. 5) zu Hülfe nimmt: οἷον τὸ μὴ

ὂν οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν. Es ist mir daher jetzt das wahrscheinlichere, dass die angeführten Stellen aus c. 5 f. auf einen verlorenen Abschnitt unserer Schrift gehen, welcher von Zeno handelte; auf denselben sieht vielleicht auch schon c. 2. 976, a, 25 zurück. Wirklich wird auch bei Diog. V, 25 unter den aristotelischen Schriften neben den Abhandlungen über Melissus, Gorgias, Xenophanes, ein Buch πρὸς τὰ Ζήνωνος genannt.

1) In seiner Kritik der c. 3 dargestellten Ansichten, c. 4. 978, b, 37, erwiedert der Verfasser auf die Behauptung (977, b, 11 ff.), dass die Gottheit sich nicht bewegen könne, weil alle Bewegung eine Mehrheit von Dingen voraussetze, von denen sich eines in das andere (bzw. den Ort desselben) bewege: auch die Gottheit könnte sich in ein anderes bewegen, οὐδαμῶς γὰρ λέγει ὅτι ἓν μόνον (so ergänzt Kern a. a. O. 35 den lückenhaften Text), ἀλλ' ὅτι εἷς μόνος θεός· εἰ δὲ καὶ αὐτὸς (hiefür ist wahrscheinlich mit Bergk De Arist. lib. de X. Z. et G. Marb. 1843. S. 36 f. zu lesen: εἰ δὲ καὶ μὴ αὐτὸς, wenn auch er selbst sich nicht in anderes bewegt — andere Vorschläge bei Kern a. a. O.), τί κωλύει εἰς ἄλληλα κινουμένων τῶν μερῶν τοῦ … κύκλῳ φε … θεόν; (hier dürfte zu lesen sein: τ. μ. τοῦ παντὸς [oder τοῦ ὅλου] κύκλῳ φέρεσθαι τὸν θεόν; Kern vermuthet wegen Felician's Uebersetzung: *quid vetat partes omnia ambientis Dei in sese mutuo moveri:* „τ. μ. τοῦ πάντα περιέχοντος θεοῦ", allein diese Uebersetzung würde, wenn sie wörtlich wäre, eine grössere Textesänderung nöthig machen, wenn sie es nicht ist, kann das *ambientis* auch durch das sonst unübersetzte κύκλῳ veranlasst sein.) οὐ γὰρ δὴ τὸ τοιοῦτον ἓν ὥσπερ ὁ Ζήνων πολλὰ εἶναι φήσει. (So Cod. Lips. u. a., die Vulgata ist φύσει.) αὐτὸς γὰρ σῶμα εἶναι λέγει τὸν θεόν u. s. w. In der zweiten Ausgabe dieser Schrift hatte ich an den Worten: ὥσπερ ὁ Ζήνων Anstoss genommen, weil die Behauptung, dass das Eine zu einer Vielheit würde, falls es seine Lage veränderte, (und nur um diese Behauptung kann es sich hier handeln: das τοιοῦτον ἓν wäre der κύκλῳ φερόμενος θεὸς) sich in dem Auszug aus Melissus c. 1. 974, a, 18 ff. findet, Zeno dagegen sonst nicht (auch nicht bei Themist. Phys. 18, o. S. 122 Sp.) beigelegt wird. Ich vermuthete daher, dass entweder das ὥσπερ auszuwerfen, oder statt Ζήνων „Μέλισσος" zu setzen sei, oder, was mir das wahrscheinlichste war, dass die Worte ὥσπερ ὁ Ζήνων, welche jedenfalls auf eine frühere Stelle unseres Buches verweisen, von einem solchen beigefügt seien, welcher c. 1 auf Zeno bezog. Wenn jedoch unsere Schrift ursprünglich auch eine Erörterung über Zeno enthielt (s. vor. Anm.), so ist diese Vermuthung entbehrlich. Dann beziehen sich die Worte auf diese. Der nähere Sinn derselben ist für die vorliegende Untersuchung unerheblich; indessen sehe ich keinen Grund von meiner früheren Erklärung abzugehen, nach welcher die Worte οὐ γὰρ u. s. w. besagen: „Denn unser Gegner kann nicht, wie Zeno, einwenden, ein solches sich im Kreise drehendes Eins wäre (besser: sei, da kein ἂν vor εἶναι steht) gar kein Eins, da er selbst die Gottheit kugelgestaltig nennt."

Scheint nun aber hieraus hervorzugehen, dass sich dieser Abschnitt nach der Absicht des Verfassers nicht auf Zeno, sondern auf Xenophanes beziehe, so ist es andererseits doch sehr auffallend, dass in einer Darstellung der eleatischen Lehre dem Stifter der Schule sein Platz zwischen Melissus und Gorgias angewiesen worden sein soll. Doch lässt sich dieses Bedenken beseitigen, wenn man annimmt, die Reihenfolge, in welcher der Verfasser die eleatischen Philosophen bespricht, richte sich nicht nach ihrem geschichtlichen Verhältniss, sondern nach einem dogmatischen Gesichtspunkt: wie in einer bekannten Stelle der aristotelischen Metaphysik zuerst Parmenides, dann Melissus, und erst nach diesen Xenophanes genannt wird [1]), so habe auch unsere Schrift zuerst von denjenigen Eleaten handeln wollen, welche das Seiende begrenzt setzten, Zeno, und wohl auch Parmenides [2]); hierauf von Melissus, der es für unbegrenzt hält, dann erst von Xenophanes, welcher sagt, es sei weder begrenzt noch unbegrenzt, und zuletzt von Gorgias, welcher nicht allein die Erkennbarkeit des Seienden, sondern auch das Sein selbst läugnet. Verliert aber hiemit die Annahme, dass unser Verfasser selbst c. 3 f. von Zeno sprechen wolle [3]), ihre Begründung, so wird noch weniger in seiner Darstellung ein treuer Bericht über Zeno gefunden werden können [4]). Unsere Schrift sagt von dem Philosophen, dessen

---

1) S. u. S. 444, 3.

2) Dass auch über Parmenides eine Abhandlung unter Aristoteles' Namen vorhanden war, sagt zwar nur Philoponus Phys. B, 9, u.: φασὶ δὲ καὶ γεγράφθαι αὐτῷ ἰδίᾳ βιβλίον πρὸς τὴν Παρμενίδου· δόξαν. Diese Angabe hat aber viel für sich, da es kaum glaublich ist, dass jemand, welcher die übrigen Eleaten behandelte, Parmenides übergieng; ihre Richtigkeit vorausgesetzt, würde man auch c. 2. 976, a, 5. c. 4. 978, b, 8 unserer Schrift auf diesen Abschnitt derselben beziehen dürfen. Nur müsste er frühe verloren gegangen sein, da er schon im Verzeichniss des Diogenes fehlt.

3) So Fries Gesch. d. Phil. I, 157 f. 167. Marbach Gesch. d. Phil. I, 145 f. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 61 f. Ueberweg s. folg. Anm., und ich selbst in den früheren Ausgaben dieser Schrift.

4) Diess setzen Fries und Marbach voraus. Behutsamer sagt Schleiermacher a. a. O., es kommen hier nur zenonische Behauptungen unter xenophanischen Ausdrücken vor, und das Ganze sei gewiss nur zusammengestoppelt. Später versuchte Ueberweg Ueber d. histor. Werth der Schrift *De Melisso* u. s. w. (Philologus VIII, 104 ff.) die obenberührte Annahme näher zu begründen. Inzwischen hat er nun zwar seine Ansicht hierüber geändert, und sich dahin ausgesprochen, dass der Verfasser hier wahrscheinlich von Xenophanes

Lehre sie darstellt, er habe das Werden und die Vielheit geläugnet „in Beziehung auf die Gottheit“ [1]); und sie lässt ihn demgemäss auch den Beweis für seine Behauptung zunächst nur in dieser Beziehung ausführen, wenn auch seine Gründe grossentheils eine allgemeinere Anwendung zuliessen. Von dieser Beschränkung der zenonischen Behauptungen weiss keiner der andern Berichte, sie alle stimmen darin überein, dass Zeno mit Parmenides das Werden und die Vielheit überhaupt bestritten habe; nur von Xenophanes werden wir finden, dass er seine ganze Polemik gegen den gewöhnlichen Standpunkt an die theologische Frage anknüpfte, wogegen uns von Zeno, ausser dem, was unsere Schrift bringt, nicht ein einziger theologischer Satz überliefert ist. So denkbar es daher ist, dass dieser Philosoph das Eine Seiende auch Gott nannte, so unwahrscheinlich ist es doch, dass er sich in seiner Beweisführung darauf beschränkt hat, von der Gottheit zu zeigen, dass sie ewig, einzig u. s. f. sein müsse, sondern er hat ganz im allgemeinen auseinandergesetzt, dass überhaupt keine Vielheit und kein Werden möglich sei [2]). Unsere Schrift behauptet mithin von dem hier besprochenen Eleaten, was nur von Xenophanes gesagt werden konnte, und im Zusammenhang damit schliesst sich auch die weitere Ausführung seiner Sätze in einer Weise an Xenophanes an, wie sich diess bei Zeno nicht annehmen lässt [3]); Parmenides und Melissus wenigstens | legen dem Seien-

---

handle, aber weder über ihn noch über Zeno einen zuverlässigen Bericht gebe (Grundriss I, §. 17), da er sich aber hiebei ausdrücklich auf meine Gegenbemerkungen beruft, glaube ich dieselben auch in der gegenwärtigen Ausgabe nicht weglassen zu sollen.

[1] τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ. c. 3, Anf.

[2] Wie diess schon Plato Parm. 127, C ff. versichert.

[3] De Xen. c. 3. 977, a, 36 findet sich die Angabe: ἕνα ὄντα τὸν θεὸν ὅμοιον εἶναι πάντῃ. Ebenso sagt der Xenophanes Timon's (b. Sextus Pyrrh. I, 224): θεον ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντη ἀσκηθῆ, allerdings auch Parmenides V. 78 vom Seienden: πᾶν ἐστὶν ὅμοιον. Weiter heisst es dort: ὁρᾷν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ, offenbar Nachbildung des xenophanischen (Fr. 2): οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. Ferner 977, b, 11: die Gottheit sei nicht bewegt, κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνὸς, ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι. Vgl. Xenoph. Fr. 4: αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. Was weiter den Beweis für die Einheit Gottes 977, a, 23 ff. betrifft, so stimmt dieser ganz mit dem zusammen, was Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5 von Xen. berichtet: ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν

den zwar allerdings dieselbe Einheit, Gleichförmigkeit und Unbewegtheit bei, wie Xenophanes seinem Gotte, aber gerade der Umstand, dass sie diese Eigenschaften nicht der Gottheit, sondern dem Seienden beilegen, zeigt am besten, wie gross der Fortschritt von Xenophanes zu Parmenides war. Von Zeno aber steht es ausser Zweifel, dass er sich genau an die Lehre des Parmenides gehalten hat; dass er gerade die metaphysische Fassung der eleatischen Grundlehre, in der ein Hauptverdienst dieses Philosophen besteht, verlassen haben sollte, um zu der unvollkommeneren theologischen zurückzukehren, ist nicht wahrscheinlich. Nicht minder auffallend ist aber auch die Art, wie hier von der Gottheit gesprochen wird. Sie soll weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch unbewegt sein, wiewohl sie aber ohne Grenze ist, wird ihr doch die Kugelgestalt zugeschrieben; wie ist das möglich? In seiner Kritik der gewöhnlichen Ansicht betrachtet es Zeno als einen hinreichenden Beweis ihrer Unwahrheit, dass sie den Dingen entgegengesetzte Prädikate zugleich beilegen müsste [1]), und er selbst sollte solche sich gegenseitig auschliessende Prädikate sogar der Gottheit beigelegt haben? Ueberweg glaubte, er wolle sie ihr gar nicht beilegen, sondern er spreche sie ihr ab, um sie dadurch über die ganze Sphäre der Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu erheben. Allein diese Absicht verräth sich bei unserem Eleaten selbst so wenig, dass er die Gottheit vielmehr ausdrücklich als kugelförmig beschreibt; auch der geschichtliche Zeno spricht aber dem, was nicht ausgedehnt ist, alle Realität ab [2]). Dass Zeno diese Annahmen seines Lehrers festgehalten hätte, wenn ihm die Idee der Unräumlichkeit Gottes vorschwebte, ist

---

ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα θεῶν, denn was X. daraus schloss, kann doch auch nur gewesen sein, dass es keine Mehrheit von Göttern gebe. Dass die Gottheit ungeworden sei, hat gleichfalls Xen. zuerst ausgesprochen. Die Behauptung endlich, dass die Gottheit weder begrenzt, noch unbegrenzt, weder bewegt, noch unbewegt sei, werden wir zwar nur für ein Missverständniss der aristotelischen und theophrastischen Aussagen über Xenophanes erklären, aber doch nur auf ihn, nicht auf Zeno beziehen können, der zu derselben, so viel wir wissen, gar keinen Anlass bot.

1) Plato a. a. O.; weitere Belege tiefer unten.

2) Vgl. d. folg. Anm. Genaueres in dem Abschnitt über Zeno.

nicht glaublich; ebensowenig aber auch, dass ein so scharfsinniger Denker die Kugelgestalt der Gottheit behauptet und ihre Begrenztheit geläugnet hätte. Innere Widersprüche kann man Zeno allerdings, so gut wie andern Philosophen, nachweisen, aber diese Widersprüche lassen sich als solche erst durch Folgerungen erkennen, die er selbst nicht gezogen hat; von einer so nackten und unvermittelten Zusammenstellung des widersprechenden, wie sie ihm unser Bericht schuldgeben würde, haben wir sonst bei ihm kein Beispiel [1]).

Auch für die Lehre des Xenophanes ist aber unsere Schrift keine zuverlässige Quelle. Man glaubt zwar eine Bürgschaft für die Urkundlichkeit ihrer Darstellung bei Theophrast zu finden, aus dem, wie man annimmt [2]), die mit ihr zusammentreffenden

---

1) Ueberweg führt an, dass Zeno nach Themist. Phys. 18, a, o. und Simpl. Phys. 30, a, das Wirkliche für untheilbar und ausgedehnt erklärt, nach Arist. Metaph. III, 4. 1001, b, 7 dagegen behauptet habe, das Eine könne nicht untheilbar sein, denn wenn es diess wäre, wäre es keine Grösse, mithin nichts. Allein dass diess Zeno wirklich behauptet habe, sagt Aristoteles nicht, sondern er sagt nur, aus der Voraussetzung Zeno's: „was einem andern beigefügt dieses nicht vergrössert, von ihm hinweggenommen es nicht verkleinert, ist nichts", würde folgen, dass das Eine eine Grösse sein müsse, mithin nicht untheilbar sein könne. Dass dieses der Sinn der aristotelischen Stelle ist, ergiebt sich sowohl aus ihr selbst, als aus dem, was Simpl. a. a. O. und S. 21, a, m. b, m. beibringt, unwidersprechlich. Andererseits werden wir tiefer unten finden, dass die von Themistius angeführte Aeusserung die Untheilbarkeit des Seienden nicht beweisen kann, da sie sich gar nicht auf das Eine, sondern nur *ex hypothesi* schliessend auf das Viele bezieht.

2) So nicht blos alle Früheren ohne Ausnahme, sondern auch noch Steinhart Pl. WW. III, 394, 10 und Mullach Præf. XIV, wiewohl er auf die Authentie und die unbedingte Glaubwürdigkeit unserer Schrift verzichtet. Was ich schon in der ersten Ausgabe des gegenwärtigen Werks hiegegen bemerkt habe, scheint M. unbekannt geblieben zu sein; aber auch von allem, was in der Folge über diesen Gegenstand verhandelt wurde, hat er nicht die geringste Notiz genommen, und seine *Praefatio* im Jahr 1860 (Fragm. Philos. Gr. I, 271 ff.) genau so wieder abdrucken lassen, wie sie 1845 lautete. — Aus Theophrast leitet auch Kern Quæst. Xenoph. 48 f. den Bericht des Simplicius her, sofern er nämlich unsere Schrift selbst, in der er die Quelle dieses Berichts anerkennt, für ein Werk Theophrast's hält. Welches Gewicht nun diese Ansicht des Simplicius für uns hätte, wird sogleich untersucht werden; zunächst ist die Frage nur die, ob ein von unserer Schrift selbst verschiedenes theophrastisches Zeugniss für sie vorliegt.

Aussagen des Simplicius und Bessarion über Xenophanes entlehnt sind. Allein diese Annahme ist höchst unwahrscheinlich. Von Bessarion [1] ist es ganz unverkennbar, dass er nicht aus einer für uns verlorenen theophrastischen Schrift, sondern einzig und allein aus der Stelle in Simplicius' Physik geschöpft hat, worin dieser Ausleger, unter Berufung auf Theophrast, die Lehre des Xenophanes, mit dem dritten Kapitel unserer Schrift übereinstimmend, darstellt [2]. Simplicius aber beruft sich auf Theophrast nicht für alles, was er über Xenophanes berichtet, sondern nur für eine einleitende Bemerkung, durch die wir nichts erfahren, was uns nicht auch aus Aristoteles' Metaphysik bekannt wäre 1), das weitere trägt er in eigenem Namen vor, ohne | zu sagen, wo er es her hat 2); dass es aber mit jener allgemeineren Notiz nicht aus derselben Quelle, der theophrastischen Physik, geflossen sein kann, lässt sich aus seinen eigenen Worten beweisen 3), und dass

---

[1] C. calumniat. Plat. II, 11. S. 32, b (abgedruckt bei **Brandis** comm. El. 17 f. **Mullach** S. XI seiner Separatausgabe, I, 274 der Fragmenta. **Kern** a. a. O. 47): *[Theophrastus] Xenophanem, quem Parmenides audivit atque secutus est, nequaquam inter physicos numerandum sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum Xenophanes appellavit, quod unum ingenitum immobile aeternum dixit; ad haec, aliquo quidem modo, neque infinitum neque finitum, alio vero modo etiam finitum, tum etiam conglobatum, diversa scilicet notitiae ratione, mentem etiam universum hoc idem esse affirmavit.*

[2] Das Gegentheil sucht zwar, in Uebereinstimmung mit **Brandis** a. a. O., **Karsten** Xenoph. Rel. 107 und andern, **Kern** a. a. O. 44 ff. gegen **Krische** Forsch. 92 f. und mich zu beweisen; die Sache scheint mir jedoch aus einer Vergleichung der beiderseitigen Aeusserungen ganz unwidersprechlich hervorzugehen, und auch der Vertheidiger Bessarion's hat in seinem Bericht nicht das geringste aufzuzeigen vermocht, was nicht aus Simpl. genommen sein könnte, sondern er stützt sich nur darauf, dass Bessarion ein sehr gelehrter Mann gewesen sei, dem man eine so nachlässige Benützung des Simplicius, wie wir sie annehmen, nicht zutrauen könne; als ob nicht zahllose *viri doctissimi* sich ebenso grosse und grössere Ungenauigkeiten hätten zu Schulden kommen lassen, und als ob nicht Bessarion unmittelbar nach den angeführten Worten beifügte. was er doch auch nur aus Simplicius (a. a. O. und S. 7, b, o. 15, b, o.) geschöpft haben kann, was aber dessen Aussagen noch unrichtiger wiedergiebt: *nec vero Theophrastus solus haec dicit; sed Nicolaus quoqve Damascenus et Alexander Aphrodisiensis eadem de Xenophane referunt* (wie es sich in Wahrheit verhält s. u. 445, 1), *opusque Melissi de ente et natura inscriptum dicunt* (diess sagt vielmehr nur Simplicius 15, b, o., nicht jene), *Parmenidis de veritate et opinatione* (dieses sagen weder sie noch Simplicius, wohl aber sagt der letztere 7, b, o.: μετελθὼν … ὁ Παρμενίδης … ἀπὸ ἀληθείας, ὡς αὐτός φησιν, ἐπὶ δόξαν). Wollte man auch hier die Abhängigkeit von Simplicius läugnen, so müsste man annehmen, dass Bessarion ausser einer verlorenen Schrift Theophrast's auch die des Nikolaus und Alexander vor sich gehabt habe; auch dann aber müsste er diese gerade so nachlässig benützt haben, wie er dem Augenschein gemäss den Simplicius benützt hat.

---

1) Seine Worte Phys. 5, b, u. lauten: μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν, Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης. Hierin liegt offenbar nichts weiter, als was auch Arist. Metaph. I, 5. 986, b, 21 sagt, dass sich Xenophanes nicht darüber ausgesprochen habe, ob er sich das Eine Urwesen begrenzt oder unbegrenzt denke, nur dass Theophrast beifügt, auch darüber habe er sich nicht erklärt, ob es ruhe oder bewegt sei; wenigstens nöthigt uns nichts, die Worte so zu verstehen, als ob Xenophanes ausdrücklich gesagt hätte, was die Schrift De Melisso allerdings sagt, dass das Eine weder begrenzt noch unbegrenzt, weder ruhend noch bewegt sei. Was aber Kern S. 50 einwendet: der von mir angenommene Sinn müsste anders ausgedrückt sein, es müsste heissen: μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν … ὑποτίθεσθαι μὲν ἀλλ' οὐχ ὑποτίθεσθαι οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, das kann ich nicht zugeben, ja ich glaube gar nicht, dass ein Grieche sich so ausgedrückt haben würde. Die Worte Theophrast's, welche übrigens jedenfalls erst Simplicius in die indirekte Rede übertragen und mit denen er vielleicht auch sonst noch die eine oder die andere kleine Veränderung vorgenommen hat, entsprechen dem Sinn, welchen ich darin finde, vollkommen, und auch das καὶ ist ganz in der Ordnung: „er setzt das ὂν καὶ πᾶν als Eines, und zwar weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes." Dass aber von Xenophanes nicht hätte gesagt werden können, er habe sich über die Bewegtheit oder Ruhe des Einen nicht ausgesprochen, weil er nämlich Gott für unbewegt erklärt (s. o. 437, 3), ist ein seltsamer Einwurf: in diesem Fall könnte doch wohl ebensowenig gesagt werden, er habe angenommen, dass das Eine weder bewegt noch unbewegt sei. Aber jene Verse gehen ja nur auf die Gottheit, als solche, und wollen die mythischen Vorstellungen von Wanderungen der Götter, wie die des homerischen Poseidon zu den Aethiopen, abwehren; mit der Frage, ob im Weltganzen Bewegung sei, oder nicht, haben sie nichts zu thun: wirklich hat ja auch Xenophanes die Bewegung noch nicht allgemein bestritten.

2) Simpl. fährt nämlich unmittelbar nach δόξης in der direkten Rede fort: τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν u. s. w. s. S. 442, 1.

3) Denn aus dem Zusatz ὁμολογῶν u. s. w. geht deutlich hervor, dass das vorangehende Citat Theophrast's φυσικὴ ἱστορία entnommen ist, von der wir auch sonst wissen, dass sie des Xenophanes und Parmenides, wie der meisten älteren Philosophen, erwähnte; s. Diog. IX, 22. Stob. Ekl. I, 522. Alex. Aphr. z. Metaph. I, 3. 984, b, 1. S. 24. Bon. Simpl. Phys. 25, a, o. b, m. u. a. St.; in dieser Schrift kann aber Theophrast nach seiner eigenen Erklärung nicht

es nirgends anders herstammt, als aus unserem Werkchen über Melissus u. s. w., erhellt aus der Gleichheit der beiden Darstellungen in Gedanken und Ausdruck [1]). Man braucht daher nicht |

---

eingehender von Xenoph. gesprochen haben. Wollte man nun trotzdem annehmen, dass auch die weitere, mit den Worten τὸ γὰρ ἓν beginnende Auseinandersetzung aus einer theophrastischen Schrift stamme, welche aber eine andere sein müsste, als die Physik, so müsste man dafür besondere Gründe beibringen. Daran fehlt es aber durchaus. Kern a. a. O. S. 50 glaubt zwar mit Brandis Comm. el. 17, wenn diese Auseinandersetzung sich nicht mehr auf Theophrast stützte, würde diess Simpl. gesagt haben. Nach dem vorhergehenden müsste man aber vielmehr erwarten, dass er es irgendwie angedeutet hätte, wenn er auch dasjenige bei Theophrast gefunden hätte, wovon er uns eben erst gesagt hat, dass Theophrast seine Besprechung in der Physik ablehnte. Weiter findet Kern, die Uebereinstimmung des Berichts über Xenophanes (τὸ γὰρ ἓν u. s. w.) mit den vorher angeführten Worten Theophrast's wäre unbegreiflich, wenn dieser Bericht nicht gleichfalls von Theophrast herrührte. Allein die Frage ist eben die, ob jene Worte im Sinn dieses Berichts zu verstehen sind. Wenn endlich Kern noch bemerkt: Simpl. nenne doch nicht allein vor der Auseinandersetzung über Xenophanes Theophrast, sondern auch nach derselben Nikolaus und Alexander, so weiss ich nicht, was diess beweisen soll: er nennt seine Quellen, wo er sich auf ihr Zeugniss stützen will; daraus folgt aber doch nicht, dass er sich auf ihr Zeugniss auch da stützt, wo er sie nicht nennt.

1) M. vgl. die beiden Schriften:

Simpl. τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης,	De Xenoph. c. 3: ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ.
ὃν ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησιν, ὄντων, ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον ὁ θεός.	. . . εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον ἕνα φησὶν αὐτὸν προςήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καί βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ὢν τῶν πολλῶν ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι u. s. w.
ἀγένητον δὲ ἐδείκνυεν ἐκ τοῦ δεῖν τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γίγνεσθαι· ἀλλὰ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γεννᾷν ἢ γεννᾶσθαι προςήκει τὸ ὅμοιον ἐκ τοῦ ὁμοίου· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίου γίγνοιτο, ἔσται τὸ ὂν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. καὶ οὕτως ἀγένητον καὶ ἀΐδιον ἐδείκνυ.	ἀδύνατον-θεοῦ· (s. o.) ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γενέσθαι τὸ γιγνόμενον. δυνατὸν δὲ οὐδέτερον· οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προςήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι· ταῦτα γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις καὶ ὁμοίοις οὐχ ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα· οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τἀνόμοιον γενέσθαι. εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον u. s. w. . . . τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι, ὅπερ ἀδύνατον· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτα εἶναι τὸν θεόν.

einmal anzunehmen, dass Simplicius unsere Schrift Theophrast beigelegt habe [1]), oder dass sie wirklich von diesem Peripatetiker herrühre [2]), um sich sein Zeugniss zu erklären [3]); seine | Aussage selbst beweist nur, dass ihm neben der erwähnten Bemerkung Theophrast's in der Physik auch die Schrift über Melissus u. s. w., gleichviel unter wessen Namen, vorlag, dass er diese

---

καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν, ὡς οὔτε (μήτε) ἀρχὴν ἔχον μήτε μέσον μήτε τέλος, περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω. (Etwas später: ἀλλ' ὅτι μὲν οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον αὐτὸ δείκνυσιν, ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον. πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον λέγει.)	... ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ οὔτ' ἄπειρον εἶναι οὔτε πεπεράνθαι. ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν εἶναι· τοῦτο γὰρ οὔτε ἀρχὴν οὔτε μέσον οὔτε τέλος οὔτε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν ... οἷον δὲ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν· περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα εἰ πλείω εἴη.
παραπλησίως δὲ καὶ κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ ἠρεμίαν· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλειν.	... τὸ δὴ τοιοῦτον ὂν ἓν .. οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι. ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτ' αὐτὸ εἰς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι u. s. w.

Lässt sich nun dieses Verhältniss der beiden Berichte aus der gemeinsamen Benützung der xenophanischen Schrift (nach Bergk's richtiger Bemerkung Comment. de Arist. lib. de Xen. 6) schon desshalb nicht erklären, weil diese Schrift als Gedicht eine ganz andere Form hatte, so wird unsere Zusammenstellung auch zeigen, dass in dem Bericht des Simplicius schlechterdings nichts ist, was nicht für einen Auszug aus der angeblich aristotelischen Schrift zu halten wäre, denn dass einmal die Ordnung der Argumente und ein paarmal die Ausdrücke verändert sind, hat natürlich nichts auf sich. Was aber Simpl. noch beifügt: ὥστε καὶ ὅταν ἐν ταὐτῷ μένειν λέγῃ καὶ μὴ κινεῖσθαι (αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν u. s. w.) οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτόν φησιν u. s. w. das ist nicht mehr Quellenauszug, sondern eigene Reflexion.

1) Was die Vatikanische Handschrift allerdings thut.

2) Wie Brandis gr.-röm. Phil. I, 158. III, a, 291, Cousin Fragm. Philos. I, 25, 7, und bestimmter Kern S. 51 vermuthet. In den comment. el. 18 spricht Brandis die Schrift Aristoteles ab, auf Theophrast jedoch will er sie nur mittelbar zurückführen; in der Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. I, 83 lässt er die Möglichkeit offen, dass sie einem späteren Peripatetiker angehöre.

3) Denn was Brandis comment. el. 18 einwendet, Simpl. würde nicht Theophrast als Quelle genannt, den Namen des Aristoteles, wenn er die von ihm benützte Schrift diesem beilegte, verschwiegen haben, ist schwerlich richtig. Simpl. theilt über die älteren Philosophen vieles mit, was er nur aus Aristoteles hat, ohne seinen Gewährsmann zu nennen.

Schrift für eine glaubwürdige Geschichtsquelle hielt, und dass in seinem Exemplar ihr drittes und viertes Kapitel auf Xenophanes bezogen war. Dieser Vorgang wird aber für uns natürlich nicht maassgebend sein können. Der Inhalt dieses Abschnitts ist mit dem, was wir urkundlich über Xenophanes wissen, nicht zu vereinigen. Denn während Xenophanes selbst die Gottheit für unbewegt erklärt [1]), zeigt unsere Schrift, dass sie weder bewegt noch unbewegt sei [2]), und während ARISTOTELES versichert, Xenophanes habe sich über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Einen nicht ausgesprochen [3]), werden ihm hier beide Prädikate ausdrücklich und ausführlich abgesprochen. Diese Behauptung ist aber um so auffallender, da sie mit sich selbst und mit der unmittelbar vorhergehenden Angabe, dass die Gottheit kugelförmig sei, in augenfälligem Widerspruch steht [4]). Sehr unwahr-

---

1) In dem S. 437, 3 angeführten Fr. 4.

2) Was Simplicius (s. o. 442, 1 Schl.) zur Lösung dieses Widerspruchs sagt, und KERN S. 11 sich aneignet, erklärt nichts, und traut Xenophanes Begriffsunterscheidungen zu, welche sich nicht vor Aristoteles finden. Kern hält daher noch die weitere Auskunft in Bereitschaft, Xenoph. möge seine Ansicht mit der Zeit geändert, der Gottheit zuerst nur die Bewegung, später auch die Ruhe abgesprochen haben. Allein selbst diese an sich höchst unwahrscheinliche Annahme würde den Anstoss nicht beseitigen, dass unsere Schrift die bestimmte Erklärung der angeführten Verse so ganz ignorirt hätte.

3) Metaph. I, 5. 986, b, 18: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν αὐτό· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Dass diess nicht blos besagen will, X. habe es unentschieden gelassen, ob er sich das Eins als formales oder materiales Princip denke, sondern dass ihm auch eine Bestimmung über Begrenztheit oder Unbegrenztheit desselben abgesprochen werden soll, liegt am Tage; jenes hatte auch Parmenides und Melissus nicht gesagt, sondern Aristoteles erschliesst es erst aus dem, was sie über den zweiten Punkt sagen, nur auf diesen kann sich daher das οὐθὲν διεσαφήνισε beziehen. Ebensowenig kann man aber (mit KERN S. 49) diese Worte davon erklären, dass sich Xenoph. in seinen Aussagen über die Gottheit widersprechend äussere. Diesen Widerspruch würde ihm Aristoteles gewiss vorgerückt haben, aber er hätte nicht sagen können, er habe sich über die Frage, ob die Gottheit begrenzt oder unbegrenzt sei, nicht deutlich ausgedrückt. Wie kann man sich denn deutlicher ausdrücken, als diess Xenoph. unserer Schrift zufolge gethan hätte?

4) RITTER Gesch. der Philos. I, 476 f. glaubt zwar, Xenoph. habe in der

scheinlich ist ferner, dass Aristoteles eine so eigenthümliche Annahme an Stellen, wie Metaph. I, 5, Phys. I, 3, ganz übergangen hätte; und wenn wir erfahren, es seien noch bis in's dritte Jahrhundert unserer Zeitrechnung die gelehrtesten Ausleger des Aristoteles darüber uneins gewesen, ob Xenophanes die Gottheit für begrenzt oder für unbegrenzt halte [1]), so lässt sich diese Erscheinung schwer begreifen, falls ihnen ausser der aristotelischen Schrift auch noch von Xenophanes selbst so bestimmte und ausführliche Erklärungen vorlagen, wie diese Schrift sie voraussetzt. Selbst wenn es eine derartige Ausführung von Xenophanes gegeben hätte, müsste sie doch in unserer Schrift stark überarbeitet sein [2]), da sonst unmöglich die Spuren des dichterischen Ausdrucks und der epischen Form, in welcher Xenophanes geschrieben hat, hier so vollständig verwischt sein könnten [3]); aber dass

---

Kugelgestalt, die er Gott beilegte, die Einheit des Begrenzten und Unbegrenzten gefunden, weil die Kugel sich selbst begrenze, und wenn er läugnete, dass Gott unbewegt sei, so habe er damit nur sagen wollen, er habe kein bleibendes Verhältniss zu einem andern. Es dürfte jedoch schwer sein, in jenen Bestimmungen die Möglichkeit dieses Sinns nachzuweisen, der ohnedem für einen so alterthümlichen Denker viel zu subtil ist.

[1] Simpl. Phys. 6, a, o.: Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ὡς ἄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγοντος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ περὶ θεῶν ἀπομνημονεύει· Ἀλέξανδρος δὲ ὡς πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές.

[2] Dass diess der Fall sein könne, giebt nun auch Brandis zu, wenn er Gesch. d. Entw. I, 83 sagt, der Berichterstatter möge zusammengezogen haben, was sich im Lehrgedicht vereinzelt oder lose verbunden fand; ebenso Kern S. 52: die Worte und manche Theile der Beweisführung mögen dem Verfasser gehören. Wer bürgt uns dann aber dafür, dass derselbe im übrigen die Lehre des Xenophanes treu wiedergiebt? Der Name des Verfassers doch wohl nicht, denn es fragt sich eben, ob unsere Schrift diesen mit Recht trägt; ebensowenig aber (vgl. folg. Anm.) die poëtischen Ausdrücke, auf welche Brandis sich beruft.

[3] Brandis a. a. O. 82 glaubte zwar in unserem Buche eine Anzahl augenscheinlich poëtischer und den Bruchstücken des Kolophoniers entsprechender Formen aufzeigen zu können; indessen bemerkt selbst Kern S. 52, von denen, welche er anführt, wäre nur das Wort ἀτρεμεῖν von einiger Bedeutung; ein solches vereinzeltes Wort kann aber offenbar kaum in Betracht kommen. Um vollends mit Brandis (s. vor. Anm.) aus der xenophanischen Ausdrucksweise unserer Schrift die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts zu beweisen, müsste dieselbe ganz durchgreifend und unzweifelhaft sein, sonst bleibt ja immer möglich, was sich uns wirklich wahrscheinlich zeigen wird, dass der Verfasser zwar einzelne Aeusserungen des Xenophanes benützt, aber daraus etwas neues gemacht hat.

es eine gab, ist auch abgesehen von dem Inhalt unserer Darstellung schon desshalb unglaublich, weil sich eine so methodisch ausgeführte, von Anfang bis zu Ende in der schulmässigen Form einer Widerlegung durch Dilemmen und Deductio ad absurdum regelrecht fortschreitende dialektische Erörterung dem Vorgänger des Parmenides, dem Philosophen, dessen ungeübtes Denken Aristoteles tadelt [1]), nach allen Gesetzen historischer Analogie nicht zutrauen lässt [2]).

---

[1]) Metaph. I, 5. 986, b, 26: die Eleaten seien ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν, ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος.

[2]) Dieses Bedenken war es hauptsächlich, welches schon A. Wendt (S. 163 seiner Ausgabe des 1. Bandes von Tennemann's Gesch. d. Phil. 1829) zu dem Urtheil veranlasste, der Verfasser unserer Schrift sei wahrscheinlich ein Späterer, welcher gemeinschaftlich mit Simplicius aus einer mittelbaren Quelle geschöpft und den hier angeführten Ansichten die Form der Schlüsse gegeben habe; das Gedicht des Xenophanes selbst scheine er nicht vor sich gehabt zu haben. Auch Reinhold (Gesch. d. Phil. I, 63. 3. Aufl. und in dem Programm v. J. 1847 *De genuina Xenophanis disciplina)* und Vermehren (die Autorschaft der dem Arist. zugeschriebenen Schrift π. Ξενοφ. Jena 1861. S. 43) heben unter den Gründen, aus denen sie dem Verwerfungsurtheil über diese Schrift beitreten, ihre dialektische und unpoëtische Form besonders hervor. Kern a. a. O. S. 53 wendet nun zwar nicht ganz ohne Schein ein: auch Melissus werde von Aristoteles in sein Urtheil über Xenophanes mit eingeschlossen, und doch finden wir in seinen Bruchstücken eine ganz dialektische Auseinandersetzung. Aber wenn auch die Erörterungen des Melissus das gleiche Maass logischer Schulung zeigten, wie die in unserer Schrift Xenophanes beigelegten — was ich meinerseits nicht zugeben kann, — so wäre doch immer noch ein grosser Unterschied zwischen Melissus und Xenophanes, und man könnte nicht mit Kern sagen: *cur paullo ante Parmenidem idem fieri potuisse negandum sit, quod aetate Parmenidea factum esse certissimis testimoniis constat, non video.* Zwischen der schriftstellerischen Thätigkeit des Melissus (welcher dem Parmenides nicht gleichaltrig, sondern etwa 30 Jahre jünger war) und der des Xenophanes liegt allen Anzeichen nach ein Zeitraum von mindestens 50 Jahren; und in diese 50 Jahre fällt ausser Heraklit und den Anfängen der Atomistik auch die tiefgreifende Wirksamkeit derjenigen Philosophen, durch welche die streng metaphysische Haltung und das dialektische Verfahren der eleatischen Schule erst begründet wurde, des Parmenides und Zeno; dass wir am Anfang dieses Zeitraums noch nicht erwarten können, was wir am Ende desselben finden, dass in den Gedichten des Xenophanes noch keine dialektischen Ausführungen niedergelegt gewesen sein können, welche selbst die des Parmenides an formell logischer Ausbildung entschieden übertreffen, und für welche in den uns erhaltenen Bruchstücken des

Alle diese Erwägungen machen es nun höchst unwahrscheinlich, dass unsere Schrift ein Werk des Aristoteles oder Theophrast sei [1]). Auch sonst ist aber manches in ihr, was sich weder dem einen noch dem andern von diesen Philosophen zutrauen lässt. Die Behauptung, dass Anaximander das Wasser für die Substanz aller Dinge gehalten habe, | widerstreitet allen ihren sonstigen Berichten über Anaximander [2]); was über Empedokles gesagt wird, lautet gar nicht aristotelisch [3]); über Anaxagoras

---

Kolophoniers sich gar keine Analogie findet, diess scheint mir ganz unbestreitbar in der Natur der Dinge zu liegen.

1) Mullach meint zwar, das gienge wohl an. Aristoteles, bemerkt er S. XII f. (Fragm. Philos. I, 274) gegen Bergk, lasse sich auch sonst in der Darstellung fremder Ansichten Widersprüche zu Schulden kommen, und sage überhaupt manches, was man ihm nicht zutrauen sollte. Aehnlich Kern S. 49. Dass jedoch Aristoteles irgend einen seiner Vorgänger so schief dargestellt und sich in seinen Aussagen über denselben in solche Widersprüche verwickelt habe, wie er diess als Verfasser unseres Buchs in Betreff des Xenophanes gethan hätte, muss ich entschieden bestreiten; was wenigstens M. gegen seine Darstellung des Parmenides einwendet, wird sich uns auch noch später grundlos zeigen, und wenn sich Kern darauf beruft, dass er die Bestimmungen seiner Vorgänger oft nicht ohne Gewaltsamkeit auf Kategorieen seines Systems zurückführt, und ihnen in seiner Kritik nicht immer gerecht wird, so ist diess doch etwas anderes, als wenn er geradehin geläugnet hätte, dass sich Xenoph. über dasjenige deutlich erklärt habe, worüber er sich nach unserer Schrift ganz bestimmt und deutlich erklärt hatte, oder wenn er ihm in dieser eine Dialektik zugeschrieben hätte, die ganz über seinen Standpunkt hinausgieng. Glaubt man aber einmal, Aristoteles könnte wirklich geschrieben haben, was uns in der Schrift De Xen. vorliegt, so hat man keinen Grund zu der Vermuthung (Mull. a. a. O.), diese Schrift sei blos ein Auszug aus grösseren aristotelischen Werken, sondern dann liegt die Annahme von Karsten S. 97 weit näher, dass es ein von Aristoteles nur zu eigenem Gebrauch gemachter Entwurf sei.

2) Vgl. S. 194, 3. 182, 1. 3.

3) C. 2. 976, b, 22: ὁμοίως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς κινεῖσθαι μὲν ἀεί φησι συγκρινόμενα (so Cod. Lips. statt συγκινούμ.) τὸν ἅπαντα ἐνδελεχῶς χρόνον … ὅταν δὲ εἰς μίαν μορφὴν συγκριθῇ, ὡς ἓν εἶναι, οὐδέν φησι τό γε κενὸν πέλει οὐδὲ περισσόν. Soll hiemit gesagt sein, dass Empedokles wirklich eine endlose Bewegung annehme, so widerspricht diess den sonstigen bestimmten Aussagen des Aristoteles, welche ihm einen Wechsel von Bewegung und Ruhe beilegen (s. u. S. 525 der 2. Aufl.); will man andererseits (mit Kern Symbolæ crit. ad lib. Arist. π. Ξενοφ. Oldenb. 1867, S. 25) nur das darin finden, dass während des Zusammengehens der Stoffe die Bewegung ununterbrochen fortdaure, so enthalten theils die Worte: τ. ἅπ. ἐνδελ. χρόν. einen sehr unaristotelischen Pleonasmus, theils sieht man nicht ein, wie der Verfasser (in dem ὅταν δὲ u. s. w.),

wird in einer Weise gesprochen, als ob der Verfasser nur durch's Hörensagen von ihm wüsste [1]), und in der Kritik der Lehren, mit denen sich unser Verfasser beschäftigt, findet sich neben manchem treffenden auch nicht weniges, was sich weder Aristoteles noch Theophrast zutrauen lässt [2]). Auch diese Erscheinungen bestätigen, was sich uns aus dem Hauptinhalt unserer Schrift hinsichtlich ihrer Aechtheit ergeben hat [3]).

Wann und von wem sie verfasst wurde, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Dass sie aus der peripatetischen Schule hervorgieng, wird theils durch ihre innere Beschaffenheit theils durch ihre Erwähnung in dem Verzeichniss des Diogenes [4]) wahrscheinlich, welches doch wohl vor der Ordnung der aristotelischen Werke durch Andronikus aufgestellt wurde. Ihr Verfasser beabsichtigte eine vollständige Darstellung und Prüfung der eleatischen Lehren. Für die Reihenfolge, in welcher diese besprochen wurden, scheint die früher berührte aristotelische Stelle maassgebend gewesen zu sein [5]), nur dass unser Verfasser

---

um zu beweisen, dass eine Bewegung ohne das Leere möglich sei, für sich anführen kann, in dem empedokleïschen Sphairos sei auch kein Leeres, denn in diesem wäre ja die Bewegung zur Ruhe gekommen.

[1]) C. 2, 975, b, 17: ὡς καὶ τὸν Ἀναξαγόραν φασί τινες λέγειν ἐξ ἀεὶ ὄντων καὶ ἀπείρων τὰ γινόμενα γίνεσθαι. Wer wird glauben, dass Aristoteles oder Theophrast über einen Philosophen, den sie so genau kannten, und dem sie diese Lehre sonst, wie wir finden werden, so bestimmt beilegen, sich so ausgedrückt hätten?

[2]) Wie unbedeutend ist nicht z. B. bei diesem die Erörterung der Frage, ob etwas aus dem Nichtseienden werden könne (c. 1. 975, a, 3 ff.), und wie wenig ist darin die aristotelische Beantwortung derselben angedeutet, dass nichts aus dem schlechthin Nichtseienden, alles dagegen aus dem beziehungsweise Nichtseienden, dem δυνάμει ὂν, werde! Wie seltsam lautet der Einwurf c. 4 Anf.: τί κωλύει μήτ᾽ ἐξ ὁμοίου τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, ἀλλ᾽ ἐκ μὴ ὄντος; Wo hat denn Aristoteles, oder auch Theophrast, eine Entstehung aus dem μὴ ὂν ohne nähere Bestimmung auch nur hypothetisch als möglich gesetzt? Wie überflüssig und störend wird c. 2. 976, a, 33 ff. der Einwendung: es könnte auch mehrere Unendliche geben, wie diess Xenophanes in seiner Aeusserung über die Unendlichkeit der Erdtiefe und des Luftraums voraussetze, ein Citat der Verse beigefügt, in denen Empedokles eben diese Aeusserung tadelt!

[3]) Gegen die Aechtheit derselben hat sich, ausser den früher genannten Gelehrten, auch Rose De Arist. libr. ord. et auct. 72 ff. erklärt.

[4]) Dieser nennt V, 25 unter den aristotelischen Schriften: πρὸς τὰ Μελίσσου ά . . . πρὸς τὰ Γοργίου ά, πρὸς τὰ Ξενοφάνους ά, πρὸς τὰ Ζήνωνος ά.

[5]) Vgl. S. 436. 444, 3.

den dort genannten Philosophen auch noch Zeno [1]) und Gorgias beifügte. Ihre Ansichten entnahm er zunächst ihren eigenen Schriften und er gab den Inhalt der letzteren im wesentlichen getreu wieder, wo er ihm in der Form einer entwickelten logischen Beweisführung vorlag, wie diess bei Melissus und Gorgias der Fall war. Bei Xenophanes dagegen scheint er, in missverständlicher Auffassung der aristotelischen und theophrastischen Aeusserungen [2]), von der Voraussetzung ausgegangen zu sein, dass dieser Philosoph der Gottheit sowohl die Begrenztheit als die Unbegrenztheit, sowohl die Bewegung als die Ruhe ausdrücklich abgesprochen habe, und nun die Beweise für diese Behauptung nach den Andeutungen, welche er in Xenophanes' Gedicht fand, oder zu finden glaubte, selbst ausgeführt zu haben. Was aber dieser Ausführung ächt xenophanisches zu Grunde liegt, lässt sich nur durch Vergleichung anderweitiger Angaben ausmachen; sofern das Zeugniss unserer Schrift über angebliche Sätze des Xenophanes allein steht, reicht es zum Beweis ihrer Geschichtlichkeit nicht aus.

Die Entwicklung der eleatischen Philosophie vollzieht sich in drei Philosophengenerationen, welche mit ihrer Wirksamkeit etwa ein Jahrhundert ausfüllen. Xenophanes, der Begründer der Schule, spricht ihr allgemeines Princip, die Einheit und Ewigkeit des Seienden, zunächst in theologischer Form aus, er erklärt im Gegensatz zum Polytheismus die Gottheit für das Eine, ungewordene, alles umfassende Wesen, daneben lässt er aber auch das Viele und Veränderliche als ein wirkliches gelten. Parmenides giebt diesem Princip seine metaphysische Begründung und seinen rein philosophischen Ausdruck, indem er die Gegensätze des Einen und des Vielen, des Ewigen und des Gewordenen, auf den Grundgegensatz des Seienden und Nichtseienden zurückführt, die Eigenschaften des einen und des andern aus ihrem Begriff ableitet, die Unmöglichkeit des Werdens, der Veränderung und der Vielheit in strenger Allgemeinheit beweist. Zeno endlich und Melissus vertheidigen die Sätze des Parmenides gegen die gewöhnliche Ansicht, treiben aber dabei den Gegensatz beider so

---

1) Ueber welchen S. 434, 1 Schl. z. vgl. ist.

2) Oben S. 444, 3. 441, 1.

auf die Spitze, dass sich die Unfähigkeit des eleatischen Princips zur Erklärung der Erscheinungen deutlich herausstellt.

2. Xenophanes 1).

Was wir von der Lehre des Xenophanes wissen, beruht auf zweierlei Quellen, welche aber nicht durchaus einig zu sein schei-

---

1) Als Vaterstadt des X. wird allgemein Kolophon bezeichnet; seinen Vater nannte Apollodor Orthomenes, andere Dexius oder Dexinus (Diog. IX, 18. Lucian Macrob. 20. Hippolyt. Refut. I, 14. Theodoret cur. gr. aff. IV, 5. S. 56). Ueber sein Zeitalter gehen die Angaben, wie bei den meisten von den ältesten Philosophen, weit auseinander. Apollodor b. Clem. Strom. I, 301, C sagt, κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν 'Ολυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων, wofür aber wohl bei Apoll. selbst Κύρου τε καὶ Δαρείου stand; dass nämlich beide von ihm genannt wurden, und nicht etwa statt Κύρου „Ξέρξους“ zu setzen, oder andererseits Δαρείου zu streichen ist, müssen wir annehmen, denn der Name des Cyrus wird auch durch Hippolyt. a. a. O. bestätigt, er allein aber müsste auffallen, da es nicht wohl als Beweis von Xenophanes' bekannter langer Lebensdauer (παρατετακέναι sc. τὸν βίον) betrachtet werden konnte, wenn er, Ol. 40 geboren, die Zeit des Cyrus erlebt hat. Seine Geburt setzt auch Sextus Math. I, 257, wohl nach der gleichen Quelle, in die 40ste Olymyiade, unbestimmter nennt ihn Sotion b. Diog. IX, 18 einen Zeitgenossen Anaximander's; dagegen macht ihn Hermippus b. Diog. VIII, 56 vgl. ebd. IX, 20 zum Lehrer des Empedokles, Timäus b. Clem. a. a. O. und Plut. reg. apophth. Hiero 4, S. 175 zum Zeitgenossen des Hiero und Epicharmus, Ps.-Lucian sogar zum Schüler des Archelaus, und der Scholiast zu Aristophanes Frieden V. 696 legt ihm eine Aeusserung über Simonides bei, auf die aber freilich wenig zu geben ist; vgl. Karsten Phil. græc. rell. I, 81 f. Zwischen beide Angaben stellt sich die, dass er mit Pythagoras gleichzeitig gelebt habe (Eus. pr. ev. X, 14, 14. XIV, 17, 10. Jambl. Theol. Arithm. S. 41); wenn jedoch Eusebius an beiden Stellen beifügt, auch mit Anaxagoras, so ist diess jedenfalls ungenau, denn selbst bei seiner Chronologie des Anaxag. wäre dieser ein weit jüngerer Zeitgenosse des Xenophanes gewesen. Seine Blüthe wird von Diog. IX, 20. Euseb. Chron. z. Ol. 60, 2 in die 60ste, von Eus. z. Ol. 56, 4 in die 56ste Olympiade verlegt. Er selbst bezeugt, dass er Pythagoras überlebt habe, während er seinerseits von Heraklit als einer seiner Vorgänger bezeichnet wird (s. o. S. 388, 1. 413, 2); auch des Epimenides hatte er nach dessen Tod erwähnt (Diog. I, 111. IX, 18). Dass der Beginn des Kampfes zwischen den jonischen Pflanzstädten und den Persern in seine jüngeren Jahre fiel, sagt er selbst Fr. 17 (b. Aten. II, 54, e), denn wenn er sich hier beim Becher fragen lässt: πηλίκος ἦσθ', ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο; so kann sich diess natürlich nicht auf ein Ereigniss der jüngsten Zeit, wie der Zug der Perser gegen Athen, sondern nur auf etwas längstvergangenes beziehen. (Vgl. Cousin Fragm. Philos. I, 3 f. Karsten S. 9). Dazu passt gut, dass er nach Diog.

nen; denn während in den erhaltenen Bruchstücken seines Lehrgedichts neben wenigen physikalischen Annahmen nur theolo-

---

IX, 20 die Gründung Elea's (Ol. 61) in 2000 Hexametern besang, und nach der Anekdote b. Plut. De vit. pud. c. 5, S. 530 mit Lasus von Hermione (um 520—500) verkehrte. Alles zusammengenommen wird der grössere Theil seiner vieljährigen Wirksamkeit am wahrscheinlichsten in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts gesetzt werden; seine Geburt jedoch scheint schon in die ersten Jahrzehende dieses Jahrhunderts, sein Tod erst in das folgende Jahrhundert zu fallen; denn dass er sehr alt wurde, ist sicher: in den Versen b. Diog. IX, 18 sagt er, schon seit 67 Jahren, seit seinem 25sten Lebensjahr, treibe er sich im hellenischen Land umher, Lucian a. a. O. giebt mithin seine Lebensdauer zu kurz auf 91 Jahre an, nach Censorin Di. nat. 15, 3 wäre er über 100 Jahre alt geworden. Sonst wird über sein Leben berichtet, dass er aus seiner Vaterstadt vertrieben an verschiedenen Orten, namentlich in Zankle, Katana und Elea gelebt habe (Diog. IX, 18. Aristot. Rhet. II, 23. 1400, b, 5; Karsten S. 12. 87), und dass er sehr arm gewesen sei (Diog. IX, 20 nach Demetrius und Panätius; Plut. Reg. apophth. 4, S. 175). Die Angaben, welche ihn zum Schüler des Pythagoreers Telauges (Diog. I, 15), oder eines unbekannten Atheners Boton, oder gar des Archelaus machen (Diog. IX, 18. Ps.-Lucian a. a. O.), verdienen keine Beachtung; wenn Plato Soph. 242, D von der eleatischen Schule sagt: ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, so hat er dabei schwerlich einen bestimmten Vorgänger des X. (auch nicht die Pythagoreer, an welche Cousin S. 7 denkt) im Auge, sondern er redet (wie auch Brandis Comm. el. 7. Karsten 92 f. annehmen) nach der allgemeinen Voraussetzung, dass sich Ansichten, wie die seinigen, wohl auch schon früher gefunden haben werden, wie es ja damals gewöhnlich war, die Lehren der Philosophen schon bei den alten Dichtern zu suchen; Lobeck's Vermuthung jedoch (Aglaoph. I, 613), dass er dabei speciell an die orphische Theogonie denke, kann ich nicht beitreten. Ebensowenig ist die Behauptung (Diog. IX, 18), dass X. seine Ansichten im Gegensatz gegen Thales und Pythagoras aufgestellt habe, für eine geschichtliche Ueberlieferung zu halten; eine Erzählung Plutarch's vollends, die eine ägyptische Reise voraussetzt (Amator. 18, 12. S. 763. De Is. 70, S. 379; das gleiche, ohne Nennung des Xenoph., b. Clemens Cohort. 15, B), überträgt willkührlich nach Aegypten, was nach Arist. a. a. O. in Elea geschehen ist. Dass X. mehr als gewöhnliche Kenntnisse besass, lässt sich aus der Aeusserung Heraklit's (oben S. 413, 2) abnehmen. Seinen Zeitgenossen machte er sich hauptsächlich durch die Gedichte bekannt, die er (Diog. IX, 18) auf seinen Reisen, der älteren Sitte folgend, selbst vortrug; Spätere legen ihm Dichtungen jeder Art bei, Epen, Elegieen und Jamben (Diog. a. a. O.), Tragödien (Eus. Chron. Ol. 60, 2), Parodieen (Athen. II, 54, e), Sillen (Strabo XIV, 1, 28. S. 643. Schol. z. Aristoph. Rittern V. 406. Prokl. z. Hes. Opp. et Di. V. 284. Eustath. z. Il. II, 212. Tzetz. in Bernhardy's Ausgabe der Geographi min. S. 1010), oder wie Apul. Floril. IV, 20 (wo aber die Handschriften *Xenocrates* lesen) sagt: Satyren. Cousin S. 9 und Karsten 19 ff. wollen ihm gische | Ansichten hervortreten, pflegen ihm die alten Schriftsteller allgemein metaphysische Behauptungen beizulegen, durch die er sich | enger an seinen Nachfolger Parmenides anschliesst. Das Verhältniss dieser beiden Darstellungen ist es, von dessen Bestimmung die Auffassung des Xenophanes hauptsächlich abhängt.

Hören wir zuerst unsern Philosophen selbst in den Aussprüchen, die von ihm überliefert sind, so erscheint als sein Hauptgesichtspunkt jene Bestreitung des polytheistischen Volksglaubens, durch die er sich schon im Alterthum bekannt gemacht hat [1]). Der vermeintlichen Vielheit der Götter stellt er die Einheit, ihrer zeitlichen Entstehung die Ewigkeit, ihrer Wandelbarkeit die Unveränderlichkeit, ihrer Menschenähnlichkeit die Erhabenheit, ihrer physischen, intellektuellen und moralischen Beschränktheit die unendliche Geistigkeit Gottes entgegen. Ein Gott beherrscht Götter und Menschen, denn die Gottheit ist das höchste, der

---

die Sillen absprechen; vgl. jedoch Wachsmuth De Timone Phliasio 29 f. Seine philosophischen Ansichten enthielt ein Lehrgedicht in epischem Versmaass, von dem uns Bruchstücke erhalten sind; dass es den Titel περὶ φύσεως führte, sagen nur Spätere (Stob. Ekl. I, 294. Poll. Onomast. VI, 46), deren Zeugniss um so unsicherer ist, da das Werk selbst wahrscheinlich früh verloren gieng; vgl. Brandis comm. el. 10 ff. Karsten 26 ff. (Simplicius z. B. bemerkt De cœlo 233, b, 22. Schol. in Arist. 506, a, 40, dass er es nicht mehr gesehen habe). Ueber die Verse des X. urtheilt Athen. XIV, 632, D günstiger, als Cic. Acad. II, 23, 74.

1) M. vgl. hierüber ausser anderem Arist. Poët. 25. 1460, b, 36: Die Aussagen der Dichter lassen sich damit vertheidigen, dass sie die Dinge darstellen wie sie sind, oder wie sie sein sollten; εἰ δὲ μηδετέρως, ὅτι οὕτω φασὶν, οἷον τὰ περὶ θεῶν. ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν, οὔτ' ἀληθῆ, ἀλλ' ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνης (sc. λέγει; die meisten Handschriften geben jedoch Ξενοφάνει oder -ῃ, und so vermuthet Fr. Ritter z. d. St.: ὡς παρὰ Ξενοφάνει)· ἀλλ' οὔ φασι τάδε. Diese von Neueren ohne Noth veränderten und vielfach falsch erklärten Worte (vgl. Karsten S. 188) sind ganz einfach zu übersetzen: „Denn es mag wohl sein, dass die gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern weder gut noch richtig sind, dass es sich vielmehr mit den Göttern so verhält, wie Xenophanes glaubt, aber die Menge ist nun einmal anderer Meinung“. Ritter hält nun zwar das ganze Kapitel für einen späteren Zusatz, aber selbst in diesem Fall scheint ihm doch ächtes zu Grunde zu liegen, und gerade unsere Worte sehen aristotelisch genug aus; sollten sie es aber auch nicht sein, so würden sie doch immerhin beweisen, dass die Ansicht des Xenophanes über die Götter in der alexandrinischen Zeit allgemein bekannt waren.

höchste aber kann nur Einer sein [1]). Dieser Gott ist ungeworden, denn was geworden ist, das ist auch vergänglich, die Gottheit dagegen kann nur unvergänglich gedacht werden [2]). Ebensowenig ist er veränderlich, sondern unbewegt an Einer Stelle zu bleiben und nicht da und dorthin zu wandern geziemt ihm [3]). Mit welchem Recht ferner legen wir ihm menschliche Gestalt bei? Jeder stellt sich eben die Götter so vor, wie er selbst ist, die Neger schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen [4]).

---

[1]) Fr. 1 b. Clem. Strom. V, 601, C:
εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα. Arist. De Melisso c. 3. 977, a, 23 ff.:
εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς πάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προςήκειν εἶναι·
εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων u. s. w. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8 s. o. S. 442, 1. 437, 3 vgl. 449, wo auch gezeigt ist, wesshalb und in welchem Sinn wir der pseudoaristotelischen Schrift ein Zeugniss über X. entnehmen können. Dass sich Xenoph. in seinen Schriften über die Einheit Gottes ausgesprochen hatte, geht auch aus den S. 444, 3 angeführten Worten des Aristoteles hervor.

[2]) Fr. 5 b. Clem. a. a. O. und mit einigen Abweichungen b. Theod. cur. gr. aff. III, 72. S. 49:
ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι —
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα (Theod. wohl besser: αἴσθησιν) ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. Arist. Rhet. II, 23. 1399, b, 6: Ξ. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε. Ebd. 1400, b, 5: Ξ. Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν, ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν. (Ueber die plutarchische Version dieser Erzählung vgl. m. S. 451.) De Mel. c. 3 (s. o. 442, 1), wo jedoch die Beweisführung gewiss nicht xenophanisch ist. Diog. IX, 19: πρῶτός τ' ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.

[3]) Fr. 4 b. Simpl. Phys. 6, a, o. (s. o. 437, 3. 441, 1, wo auch gezeigt ist, wie sich Theophrast's Angabe, das Xenoph. das Weltganze weder bewegt noch ruhend setze, hiemit verträgt). Vgl. Arist. Metaph. I, 5. 986, b, 17, wo es von den Eleaten im allgemeinen heisst: ἀκίνητον εἶναί φασι (τὸ ἕν).

[4]) Fr. 1. 5 s. o. Fr. 6 b. Clem. Strom. V, 601, D. Theod. a. a. O. Eus. pr. ev. XIII, 13, 36:
ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες (sc. εἶχον),
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας (so Theod., die übrigen ὁμοῖοι, was Karsten mit Unrecht beibehält, und desshalb die Verse versetzt)
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν

Nicht anders verhält es sich aber auch mit den übrigen Unvollkommenheiten der menschlichen Natur, die wir auf die Gottheit übertragen. Nicht blos das unsittliche, was Homer und Hesiod von den Göttern erzählen [1]), sondern alle Beschränktheit überhaupt ist ihrer unwürdig, die Gottheit gleicht den Sterblichen am Geist so wenig, als an Gestalt, sie ist ganz Auge, | ganz Ohr, ganz Gedanke, und durch ihr Denken beherrscht sie alles ohne Mühe [2]). So tritt hier ein reiner Monotheismus der Naturreligion und ihrer Vielgötterei gegenüber, ohne dass wir doch diesem Monotheismus einen streng philosophischen Charakter beizulegen durch die angeführten Aeusserungen als solche schon berechtigt wären [3]).

Andere Zeugnisse jedoch führen uns weiter, indem sie das, was Xenophanes von der Einheit und Ewigkeit Gottes sagt,

---

τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον. Das weitere b. Theod. a. a. O. und Clem. Strom. VII, 711, B. Ebendahin gehört, was Diog. IX, 19 angiebt: οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δ' ὁρᾷν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν, wenn die letztere Bestimmung wirklich auf einer ausdrücklichen Aeusserung des X. beruht.

1) Fr. 7 b. Sext. Math. IX, 193. I, 289:
πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶν,
οἳ (so Steph., die Handschriften geben ὃς, Karst. und Wachsm. S. 74 καὶ)
πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. Wegen dieser Feindschaft gegen die Dichter der Volksreligion nennt Timon b. Sext. Pyrrh. I, 224. Diog. IX, 18 unsern Philosophen Ὁμηραπάτης ἐπισκώπτην (oder besser: ἐπικόπτην), und Diog. a. a. O. sagt von ihm: γέγραφε δὲ ... καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. Auf diese und ähnliche Stellen bezieht sich auch die S. 452, 1 besprochene aristotelische Aeusserung.

2) Fr. 1, s. o. 453, 1. Fr. 2 b. Sext. IX, 144 (vgl. Diog. IX, 19. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4): οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.
Fr. 3 b. Simpl. Phys. 6, a, m.: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. Vgl. Diog. a. a. O. σύμπαντά τ' εἶναι [τὸν θεὸν] νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον. Timon b. Sext. Pyrrh. I, 224: ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων (so verbessert Fabricius die verdorbene Lesart; Wachsmuth De Tim. 64 setzt nach Röper: ὃς τὸν ἀπάνθρωπον) θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ ἀσκηθῆ νοερώτερον ἠὲ νόημα (Vorschläge zur Ergänzung des letzten Verses, von denen mir aber keiner einleuchtet, bei Wachsm.). Weiteres S. 455, 5. Den gleichen Sinn hat vielleicht auch die weitere Angabe b. Diog.: ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ εἶναι.

3) Ebendahin gehört die Bestreitung der Mantik, welche Cic. Divin. I, 3, 5. Plut. Plac. V, 1, 2 dem Kolophonier zuschreibt.

ganz allgemein auf die Gesammtheit der Dinge ausdehnen. Schon Plato fasst seine Ansicht mit der seiner Nachfolger in dem Ausdruck zusammen, dass alles Eines sei [1]). Ebenso nennt ihn Aristoteles den ersten Urheber der Lehre von der Einheit aller Dinge, mit der Bemerkung, er habe seine Sätze über die Einheit Gottes im Hinblick auf das Weltganze aufgestellt [2]). Uebereinstimmend damit bezeugt Theophrast [3]), er habe in und mit der Einheit des Urgrundes die Einheit alles Seienden behauptet, und Timon lässt ihn von sich selbst sagen, wohin er seinen Blick gewandt habe, immer habe sich ihm alles in Ein und dasselbe ewige, gleichartige Wesen | aufgelöst [4]). Diesen einstimmigen Aussagen unserer zuverlässigsten Gewährsmänner, denen auch alle Späteren beitreten [5]), desshalb zu misstrauen, weil sich ein solcher Pan-

---

1) Soph. 242, D: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν 'Ελεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.

2) Metaph. I, 5. 986, b, 10: εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο. Von diesen heisst es dann weiter, ihr einheitliches Urwesen sei nicht wie der Urstoff der Physiker Grund des Werdens, sondern ἀκίνητον εἶναί φασιν. . . . . Ξενοφάνης δὲ u. s. w. s. o. 444, 3.

3) B. Simpl., oben S. 441, 1.

4) B. Sext. Pyrrh. I, 224 legt er ihm die Worte in den Mund:

— ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

5) Cic. Acad. II, 37, 118: *Xenophanes .. unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse Deum, neque natum unquam et sempiternum, conglobata figura.* N. D. I, 11, 28: *tum Xenophanes, qui mente adjuncta omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse.* Dass auch die erste Stelle aus dem Griechischen übersetzt ist, zeigt Krische Forschungen I, 90; eine griechische Darstellung, die ihr ziemlich genau entspricht (natürlich aus älterer Quelle), findet sich b. Theod. cur. gr. aff. IV, 5. S. 57 Sylb.: Ξ. .. ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἔφησε, σφαιροειδὲς καὶ πεπερασμένον, οὐ γεννητὸν, ἀλλ' ἀΐδιον καὶ πάμπαν ἀκίνητον. Plutarch b. Eus. pr. ev. I, 8, 4: Ξεν. δὲ . . . οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον. εἰ γὰρ γίγνοιτο τοῦτο, φησὶν, ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο, οὐδ' ἂν τὸ μὴ ὂν ποιήσαι τι, οὔτε ὑπὸ τοῦ μὴ ὄντος γένοιτ' ἄν τι. Sext. Pyrrh. I, 225 (vgl. III, 218): ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξ. . . ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν· εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν. Hippolyt. Refut. I, 14: λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται, καὶ ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς. φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι ἀΐδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ

theismus mit dem reinen Theismus des Xenophanes nicht vertrage [1]), haben wir kein Recht. Woher wissen wir denn, dass die Erklärungen des Xenophanes über die Einheit, die Ewigkeit, die Unbeschränktheit, die Geistigkeit Gottes in theistischem, und nicht vielmehr in pantheistischem Sinn gemeint sind? Seine eigenen Aussprüche lassen diess | ganz unentschieden; die Wahrscheinlichkeit aber würde, auch abgesehen von den Zeugnissen der Alten, für ihre pantheistische Auffassung sprechen; denn da die griechischen Götter nichts anderes sind, als die personificirten Kräfte der Natur und des Menschenlebens, so lag es für denjenigen, welcher an ihrer Vielheit Anstoss nahm, unbedingt näher, sie in die Anschauung des Weltganzen oder der allgemeinen Naturkraft, als in die Idee eines ausserweltlichen Gottes zusammenfassen. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, Xenophanes wolle mit seinen Sätzen über die Einheit Gottes zugleich auch die Einheit der Welt behaupten, und wir können es uns gerade auf seinem Standpunkt recht gut erklären, wenn ihm die zweite von diesen Behauptungen mit der ersten unmittelbar gegeben zu sein schien. Indem er über den Grund der Dinge nachdachte, suchte er diesen zunächst mit dem religiösen Glauben in dem Walten der Gottheit. Aber die Vielheit, Beschränktheit und Menschenähnlichkeit der Götter wusste er mit seinem Begriff von der Gottheit nicht zu vereinigen; ebenso schien ihm aber auch jene Einheit der Welt, welche schon für die sinnliche Anschauung in ihrer scheinbaren Umgrenzung durch das Himmelsgewölbe, für die tiefere Betrachtung in der Gleichartigkeit und dem Zusammenhang der Erscheinungen hervortritt, die Einheit der

---

καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. Galen H. phil. c. 3. S. 234: Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν, πεπερασμένον, λογικὸν, ἀμετάβλητον. Alle diese Berichte scheinen übrigens, auch nach weiteren Anzeichen, aus der gleichen Quelle zu stammen.

[1]) Cousin Fragm. philos. I, 37 ff. Karsten 134 ff. Aehnlich bezweifelt Brandis gr.-röm. Phil. I, 365, dass X. die Einheit alles Seins gelehrt habe, da er das Getheilte, im Werden Erscheinende, dem einigen einfachen Sein nicht habe gleichsetzen können, und Krische Forsch. 94 will ihn nicht zum Pantheisten machen lassen, weil er nur das vom Werden gesonderte Sein für die Gottheit halte. Aber es fragt sich eben, ob X. das Seiende vom Werdenden so bestimmt unterschieden hat, wie ihm hier zugetraut wird.

weltbildenden Kraft zu fordern [1]), die er sich von der Welt selbst nicht getrennt dachte. Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung, wenn die Gottheit nur Eine ist, müssen auch alle Dinge ihrem Wesen nach Eins sein und umgekehrt, die polytheistische Naturreligion wird zum philosophischen Pantheismus.

Im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Einheit Gottes scheint Xenophanes gesagt zu haben, die Gottheit sei durchaus gleichartig, wenigstens wird diess von verhältnissmässig guten | Zeugen versichert [2]), und für den Standpunkt unseres Philosophen passt es vollkommen, wenn er zugleich mit der Einheit auch die qualitative Einfachheit des göttlichen Wesens behauptete. Die Angabe dagegen, dass er es kugelgestaltig und begrenzt, oder umgekehrt, wie andere wollen, unbegrenzt und unendlich genannt habe [3]), widerspricht den bestimmten Erklärungen des Aristoteles und Theophrast [4]). Nun sind zwar beide Behauptungen schwerlich ganz aus der Luft gegriffen. Einerseits schreibt nämlich Xenophanes der Welt eine unendliche Ausdehnung zu, wenn er sagt, die Luft nach oben und die Wurzeln der Erde nach unten gehen in's unermessliche [5]); andererseits hören wir, er habe das Weltganze zugleich als Kugel bezeichnet [1]). Aber schon der Widerspruch dieser zwei Aussagen beweist, dass es sich bei denselben nicht um wissenschaftliche Sätze, sondern um beiläufige Aeusserungen handelt, welche sich an verschiedenen Stellen der xenophanischen Gedichte fanden. Er mag bald von der Kugelgestalt des Himmelsgebäudes bald von der Unermesslichkeit der Erdtiefe und des Luftraums gesprochen haben, ohne sich um die Vereinigung beider Vorstellungen zu bemühen; dagegen ist es nicht wahrscheinlich, dass er mit der einen oder der andern eine ihm feststehende Ueberzeugung über Gestalt und Ausdehnung der Welt aussprechen wollte, noch weit weniger aber, dass sie sich bei ihm auf die Gottheit bezogen. Mit grösserem Recht werden wir uns bei der Angabe, dass er die Welt für ungeworden, ewig und unvergänglich erklärt habe [2]), an die | gleichlautenden Bestimmungen über die Gottheit erinnern; was in dieser Beziehung von der Gottheit gilt, gilt unmittelbar auch vom Weltganzen, weil die Gottheit unserem Philosophen eben nichts anderes, als der immanente Grund der Welt ist. Ebenso kann er den Satz, dass alles sich gleich bleibe [3]), mit Rücksicht auf die Regelmässigkeit des Weltlaufs und die Unveränderlichkeit des Weltganzen ausgesprochen haben; dass er jedoch alles Entstehen und Vergehen, alle Veränderung und Bewegung in der Welt schlechthin geläugnet habe, wie diess jüngere Schriftsteller angeben [4]), lässt sich nicht annehmen, da unsere älteren Gewährsmänner und die Bruchstücke des Philosophen davon schweigen [5]), und

---

[1] Dahin weist nicht blos Timon in den oben angeführten Versen, sondern auch Arist. a. a. O. in den Worten, εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας, welche zunächst zwar nur besagen wollen, dass X. bei seiner Bestimmung weder der Form, noch dem Stoff der Dinge seine Aufmerksamkeit vorzugsweise zugewendet, sondern die Welt als Ganzes ohne weitere Unterscheidung beider Seiten in's Auge gefasst habe, welche aber doch immer das enthalten, dass er von der Betrachtung der Welt aus auf die Einheit gekommen sei. Dasselbe bestätigt sich uns durch seine sogleich zu besprechende Lehre über die Ewigkeit der Welt und die Unveränderlichkeit des Weltganzen.

[2] Oben 437, 3. 455, 1. 2.

[3] S. o. S. 445, 1. 455, 5. 453, 4. Die Begrenztheit des Urwesens legt auch Philop. Phys. A, 5 (b. Karsten S. 126) Xenophanes und Parmenides gemeinschaftlich bei.

[4] Oben 444, 3. 441, 1.

[5] Fr. 12 b. Ach. Tat. Isag. S. 127, E Pet.:
γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω πὰρ ποσσὶν ὁρᾶται
αἰθέρι προςπλάζον, τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει. Arist. De coelo II, 12. 294, a, 21: οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι λέγοντες. De Mel. c. 2. 976, a, 32: ὡς καὶ Ξενοφάνης ἄπειρον τό τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι. Auf diese Behauptung, wird an beiden Stellen

---

bemerkt, beziehe sich der Tadel des Empedokles gegen die Meinung, dass ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ. Die gleiche Angabe wiederholt dann Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4. Plac. III, 9, 4. (Galen c. 21.) Hippolyt. I, 14. Kosmas Indicopl. S. 149. Georg. Pachym. S. 118. s. Brandis comm. el. 48. Karsten 154. Cousin 24 f.

[1]) S. o. S. 455, 5. 445, 1.

[2]) S. o. 455, 5. und Plut. Plac. II, 4, 3 (Stob. I, 416): Ξενοφάνης (Stob. hat statt dessen Μέλισσος, in einer Handschrift jedoch am Rand: Ξενοφάνης, Παρμενίδης Μέλ.) ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.

[3]) Oben 455, 5.

[4]) Die Belege a. a. O. vgl. 437, 3.

[5]) Aristoteles sagt zwar Metaph. I, 5. 986, b, 17 von den Eleaten überhaupt: ἀκίνητον εἶναί φασιν, aber das Subjekt zu ἀκίν. ist nicht τὸ πᾶν, sondern τὸ ἕν.

da diesem überdiess eine Anzahl physikalischer Behauptungen über die Entstehung der Einzeldinge und die Veränderungen des Erdkörpers beigelegt wird, ohne dass irgend bemerkt würde [1], er habe damit, wie Parmenides mit seiner Physik, nur die täuschende Erscheinung, nicht die Wirklichkeit darstellen wollen. Dass er vollends schon in der Weise seines Nachfolgers das Seiende dem Nichtseienden entgegengesetzt und jenes allein für wirklich erklärt hätte, wird von keinem unserer Zeugen behauptet.

Jene physikalischen Annahmen selbst stehen mit dem philosophischen Grundgedanken des Xenophanes kaum in irgend einem Zusammenhang, sondern es sind vereinzelte Beobachtungen und Vermuthungen, theilweise sinnreich, theilweise aber auch roher und kindlich-einfacher Natur, wie diess am Anfang der Naturwissenschaft nicht anders sein konnte. Doch will ich kurz angeben, was uns darüber mitgetheilt wird.

Für den Grundstoff aller Dinge soll Xenophanes die Erde, oder nach andern Erde und Wasser gehalten haben [2]. Indessen scheinen die Verse, auf welche diese Angabe gestützt wird, nur von den irdischen Wesen zu handeln [3], und somit nichts weiter auszusagen, als was auch sonst häufig vorkommt [4]. ARISTOTELES erwähnt da, wo er die elementarischen Grundstoffe der Früheren aufzählt, des Xenophanes nicht blos nirgends, sondern er sagt auch [1]), keiner von denen, welche nur Einen Urstoff annahmen, habe die Erde als solchen genannt, so dass er also die eine der obigen Angaben ausdrücklich ausschliesst; dass er aber die andere bestätige [2]), wenn er das Trockene und das Feuchte unter den Urstoffen nennt [3]), lässt sich um so weniger annehmen, da er Parmenides wiederholt als den einzigen unter den eleatischen Philosophen bezeichnet, der neben der Einen Substanz zwei entgegengesetzte Elemente habe [4]). Dagegen mochten die Späteren um so eher geneigt sein, die Verse des Xenophanes in dem angegebenen Sinn zu deuten, da dieser Philosoph (s. u.) auch die Gestirne aus den Ausdünstungen der Erde und des Wassers entstehen liess. Wenn weiter behauptet wird, die Erde selbst sei nach Xenophanes aus Luft und Feuer gebildet [5]), so ist diess jedenfalls ungenau [6]), und auf einem ähnlichen Missver|ständniss mag es beruhen, wenn ihm die Lehre von den vier Elementen beigelegt wird [7]); denn so leicht es Späteren sein musste, ihre vier Grundstoffe in jeder physikalischen Darstellung zu finden, so erklärt doch Aristoteles [8]) den Empedokles zu bestimmt für den Urheber jener Lehre, und ihr Zusammenhang mit der parmenideïschen Metaphysik ist zu augenfällig, als dass wir annehmen könnten, ein Früherer habe vor ihm nicht etwa nur beiläufig

---

[1] Was ihm BRANISS Gesch. d. Phil. s. Kant. I, 115 unterschiebt, und auch RITTER I, 477 in den unten zu besprechenden Versen Fr. 15. 18 angedeutet glaubt.

[2] Beide Meinungen erwähnen SEXTUS Math. X, 313 f., HIPPOL. Refut. X, 6 f., S. 498, indem sie zugleich die Verse des X. anführen, worauf dieselben sich beriefen, die eine nämlich auf Fr. 8: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ, die andere auf Fr. 9: πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα, vgl. Fr. 10: γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται. Für die erste erklären sich, wie BRANDIS comm. 44 ff. und KARSTEN 45 ff. 146 ff. bemerken, PLUT. b. EUS. a. a. O. STOB. Ekl. I, 294. HIPPOL. I, 14. THEOD. cur. gr. aff. II, 10. S. 22. IV, 5. S. 56; für die zweite SEXT. Math. IX, 361. Pyrrh. III, 30. PORPH. b. SIMPL. Phys. 41, a, m. und PHILOP. Phys. D, 2, m (Schol. in Arist. 338, b, 30. 339, a, 5 vgl. oben S. 209, 3). Ps.-PLUT. (vielleicht gleichfalls Porphyr) V. Hom. 93. EUSTATH. z. Il. VII, 99. GALEN H. phil. c. 5, S. 243. EPIPH. Exp. fid. S. 1087, B.

[3] Wenn daher SABINUS b. GALEN in Hipp. de nat. hom. I, S. 25 K. sagt, X. erkläre die Erde für die Substanz des Menschen (nicht: aller Dinge, wie KARSTEN 150 angibt), so hat er nicht Unrecht, und Galen's herber Tadel ist, wie auch BRANDIS a. a. O. anerkennt, ungegründet.

[4] Man denke nur an die Worte 1 Mos. 3, 19, oder an das homerische: ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε Il. VII, 99.

---

1) Metaph. I, 8. 989, a, 5.

2) Wie Porphyr a. a. O. will.

3) Phys. I, 5. 188, b, 33: οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν οἱ δ' ὑγρὸν καὶ ξηρὸν (ἀρχὰς λαμβάνουσι).

4) Metaph. I, 4. 5. 984, b, 1. 986, b, 27 ff.

5) Plut. Plac. III, 9 (Galen c. 21) ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς συμπαγῆναι.

6) Brandis gr.-röm. Phil. I, 372 vermuthet, Xenoph. sei hier, wie auch sonst öfters, mit Xenokrates verwechselt, dem aber doch Plutarch De fac. lun. 29, 4. S. 944 nicht diese Meinung zuschreibt; Karsten S. 157 bezieht die Angabe darauf, dass X. Luft und Feuer, d. h. Dampf und Wärme, aus der Erde sich entwickeln lasse, die wahrscheinlichste Erklärung ist mir aber die von Ritter, I, 479 vgl. Brandis comm. el. 47, dass die Worte in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nur besagen wollten, die Erde sei durch Einwirkung der Luft und des Feuers aus dem flüssigen Zustand (s. u.) in den festen übergegangen.

7) Diog. IX, 19.

8) Metaph. I, 4. 985, a, 31.

des Feuers, des Wassers u. s. w. erwähnt, sondern ausdrücklich die vier Stoffe als Grundlage aller zusammengesetzten Körper bezeichnet.

Begründeter ist ohne Zweifel die Angabe, die Erde sei nach Xenophanes aus dem flüssigen in den festen Zustand gelangt, und werde mit der Zeit wieder durch's Wasser in Schlamm verwandelt werden. Er hatte nämlich Versteinerungen von Seethieren mitten im Lande und selbst auf Bergen bemerkt, und er wusste sich diese Erscheinung nur durch die Voraussetzung zu erklären, dass der Erdkörper, oder doch die Oberfläche desselben, einem periodischen Uebergang aus dem flüssigen Zustand in den festen und umgekehrt unterworfen sei, wobei das Menschengeschlecht zugleich mit seinem Wohnsitz im Wasser versinken sollte, um bei der Wiederherstellung des festen Landes jedesmal wieder neu zu entstehen [1]). Mit seinen philosophischen Ansichten könnte er diese Annahme durch den Gedanken verknüpft haben, nur das Eine göttliche Wesen | sei unwandelbar, alles Irdische dagegen unterliege einer beständigen Veränderung [2]). Spätere machen aus den unzähligen Erdbildungen unzählige Welten [3]), was schon der ersten Grundlehre des Xenophanes widersprechen würde. Doch kann diese Angabe auch aus einem Missverständniss dessen entstanden sein, was er über die Gestirne sagte. Er hielt nämlich Sonne, Mond und Gestirne so gut, wie den Regenbogen [1]) und andere Himmelserscheinungen [2]), für Anhäufungen von brennenden und leuchtenden Dünsten, oder mit Einem Wort für feurige Wolken [3]), von denen er annahm, dass sie beim Untergang erlöschen, wie Kohlen, und beim Aufgang sich neu entzünden [4]), oder vielmehr neu bilden [5]), ebenso bei den Sonnen- und Mondsfinsternissen [6]). Diese Dunstmassen sollten sich aber, wie diess wenigstens von der Sonne ausdrücklich bemerkt wird, nicht im Kreis um die Erde bewegen, sondern in unendlicher gerader Bahn über ihr hinschweben, und wenn uns ihr Lauf kreisförmig erscheint, so sollte diess nur dieselbe optische Täuschung sein,

---

[1]) Hippolyt. I, 14: ὁ δὲ Ξ. μῖξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων. ταῦτα δέ φησι γενέσθαι ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι, ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται, εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι καταβάλλειν (Dunck.: καταβολὴν, vielleicht ist καταλλήλως zu lesen). Vgl. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4: ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν εἰς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.

[2]) Aehnliches haben wir S. 428 f. bei Epicharm gefunden.

[3]) Diog. IX, 19: κόσμους δ' ἀπείρους ἀπαραλλάκτους δέ. Statt ἀπαραλλ. setzt Karsten οὐκ ἀπαρ., Cobet giebt παραλλάκτους. Liest man ἀπαρ., so hätte Xenoph. ähnlich, wie später die Stoiker (vgl. Th. III, a, 141. 2. A.), angenommen, dass jede folgende Welt der vorangehenden vollkommen ähnlich sei, folgt man Karsten oder Cobet, so hätte er es geläugnet. Wahrscheinlich ist aber beides unrichtig, und das ἀπαραλλάκτους oder οὐκ ἀπαρ. aus irgend einer hiefür unerheblichen Aeusserung von einem Späteren herausgeklügelt, der, wenn er von den zahllosen Welten des Xenoph. hörte, sofort auch zu wissen wünschte, wie er sich zu der Streitfrage über Gleichheit oder Ungleichheit derselben gestellt

---

habe. Cousin S. 24 übersetzt ἀπαράλλ. „*immobile*“, und will unter den ἄπειροι κόσμοι ἀπαράλλακτοι den unermesslichen Unterbau der Erde verstehen, was natürlich beides nicht angeht. Stob. Ekl. I, 496 und Theod. cur. gr. aff. IV, 15, S. 58, welche hiebei der gleichen Quelle folgen, stellen X. als Anhänger der Lehre von unzählbaren Welten ohne weitere Unterscheidung zugleich mit Anaximander, Anaximenes u. s. w. und mit Demokrit und Epikur zusammen.

1) Fr. 13 b. Eustath. z. Il. Λ, 27 und andern Scholiasten: ἥν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

2) Stob. I, 580. Plac. III, 2, 12 (unter der Ueberschrift: περὶ κομητῶν καὶ διαττόντων καὶ τῶν τοιούτων): Ξ. πάντα τὰ τοιαῦτα νεφῶν πεπυρωμένων συστήματα ἢ κινήματα (πιλήμ. vgl. Plac. II, 25, 2. Stob. I, 510). Ueber die Blitze und die Dioskuren Stob. S. 514. 592. Plut. Plac. II, 18. Galen c. 13.

3) Stob. Ekl. I, 522: Ξ. ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων εἶναι τὸν ἥλιον ... Θεόφραστος ἐν τοῖς φυσικοῖς γέγραφεν (τὸν ἥλιον εἶναι, nach X. nämlich,) ἐκ πυριδίων μὲν τῶν συναθροιζομένων ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθιμιάσεως συναθροιζόντων δὲ τὸν ἥλιον. Ebenso über den Mond S. 550. Das gleiche sagt Hippol. a. a. O. Plut. b. Eus. a. a. O. Plac. II, 20, 2. 25, 2. Galen H. phil. c. 14. 15. Statt der ὑγρὰ ἀναθυμίασις steht bei Galen ξηροὶ ἀτμοὶ, dass aber beides zusammenfällt, zeigt Karsten S. 161 f. Derselbe bemerkt nach Alexander in Meteorol. 81, a, dass νέφος oder νεφέλη bei den Aelteren auch die trockene Ausdünstung bezeichnet.

4) Achill. Tat. Isag. in Arat. c. 11 S. 133: Ξ. δὲ λέγει τοὺς ἀστέρας ἐκ νεφῶν συνεστάναι ἐμπύρων καὶ σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι ὡσεὶ ἄνθρακας· καὶ ὅτε μὲν ἅπτονται φαντασίαν ἡμᾶς ἔχειν ἀνατολῆς, ὅτε δὲ σβέννυνται δύσεως. Ziemlich gleichlautend Stob. I, 512. Plut. Plac. II, 13, 7. Galen c. 13. S. 271. Theod. cur. gr. aff. IV, 19. S. 59. Ebenso Hippol. a. a. O.: τὸν δὲ ἥλιον ἐκ μικρῶν πυριδίων ἀθροιζομένων γίνεσθαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

5) S. S. 463, 1.

6) Stob. I, 522. 560. Plut. Plac. II, 24, 4. Galen c. 14. S. 278. Schol. z. Plato Rep. 498, A (S. 409 Bekk.).

wie bei den übrigen Wolken, die uns ja auch bei ihrer Annäherung am Himmel aufzusteigen, bei ihrer Entfernung unter den Horizont hinabzusinken scheinen; woraus dann weiter folgt, dass immer neue Gestirne in unsern Gesichtskreis eintreten müssen, und dass verschiedene, weit von einander entlegene Theile der Erde von verschiedenen Sonnen und Monden beleuchtet werden können [1]).

Von den sonstigen physikalischen Sätzen, welche Xenophanes beigelegt werden, ist es bei einigen unzweifelhaft, dass sie ihm nicht angehören [2]), andere enthalten zu wenig charakteristisches, als | dass wir näher darauf einzugehen Anlass hätten [3]). Auch

---

1) Das obige ergiebt sich aus Stob. I, 534 (Plac. II, 24, 7. Galen c. 14, Schl.): Ξ. πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ τὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας. κατὰ δέ τινα καιρὸν ἐκπίπτειν τὸν δίσκον εἴς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν, καὶ οὕτως ὡσπερεὶ κενεμβατοῦντα ἔκλειψιν ὑποφαίνειν· ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν. Vgl. Hippol. a. a. O.: ἀπείρους ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας. Dass X. wirklich diese Vorstellungen gehabt hat, wäre allerdings durch so späte und so wenig zuverlässige Zeugen noch nicht sichergestellt, wenn nicht die Uebereinstimmung aller dieser kosmologischen Angaben, und ihre ausgeprägte, in die erste Kindheit der Astronomie hinaufweisende Eigenthümlichkeit ihre Wahrheit verbürgte. Selbst der naheliegende Verdacht einer Verwechslung mit Heraklit muss bei näherer Betrachtung verschwinden, da sich die Vorstellungen beider bei aller ihrer Verwandtschaft doch nicht unwesentlich unterscheiden. Auch die Bemerkung von Karsten S. 167, dass X. nicht mehrere gleichzeitig am Himmel befindliche Sonnen und Monde angenommen haben könne, dass mithin diese Angabe wohl nur aus einer Verwechslung der aufeinanderfolgenden Sonnen und Monde mit nebeneinanderstehenden entstanden sei, wird durch das im Text gesagte ihre Erledigung finden.

2) Dahin gehört die Angabe des angeblichen Galen H. phil. c. 13, X. glaube, dass die Bahnen der Sterne alle in derselben Ebene liegen, wo Stob. I, 514 und Plut. Plac. II, 15 statt Xenophanes richtiger Xenokrates haben, und die Behauptung Cicero's Acad. II, 39, 123, die Lactanz Instit. III, 23 wiederholt und Cousin 22 in Schutz nimmt, dass X. den Mond für ein bewohntes Land halte. Dass beide Zeugen den Xenophanes mit andern Philosophen (wie Anaximander, Anaxagoras, Philolaus) verwechselt haben, bemerkt Brandis comm. 54. 56. Karsten S. 171.

3) So sagte er, wie erzählt wird, der Salzgeschmack des Meerwassers rühre von erdigen Beimischungen her (Hippol. a. a. O.); die Wolken, Regen und Winde entstehen aus den Dünsten, welche von der Sonnenhitze dem Meer entlockt werden (Stob. in den Auszügen aus Joh. Damasc. parall. I, 3, Floril. Bd. IV, 151 Mein. Diog. IX, 19); der Mond habe, wie sich schon aus dem obigen er-

das ethische, was seine Bruchstücke geben, kann strenggenommen nicht zu seiner Philosophie gerechnet werden, weil es mit den allgemeinen Grundlagen seiner Weltanschauung in keinen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht ist, so ehrenwerth und so philosophisch auch die Gesinnung ist, die sich darin ausspricht. Der Dichter erwähnt tadelnd der früheren Ueppigkeit seiner Landsleute [1]), er beklagt es andererseits auch, dass körperliche Stärke und Gewandtheit mehr Ehre bringe, als eine Weisheit, die ungleich mehr Werth für den Staat habe [2]); er verwirft das Beweismittel des Eides, weil er darin einen Preis für die Gottlosigkeit findet [3]); er ist ein Freund heiterer Gelage, die durch fromme und belehrende Reden gewürzt sind, aber er missbilligt die leere Unterhaltung mit den mythischen Gebilden der Dichter [4]). Verräth sich auch hierin der Freund der Wissenschaft und der Feind der Mythen, so gehen doch diese Aussprüche im ganzen nicht über den Standpunkt der populären Gnomik hinaus. Wichtiger wäre es, wenn die Behauptung richtig wäre, dass unser Philosoph die Möglichkeit des Wissens entweder ganz geläugnet, oder auf die Lehre von der Gottheit beschränkt, oder dass er, wie andere wollen, nur der vernünftigen, nicht der sinnlichen Erkenntniss Wahrheit zuerkannt habe [5]).

---

giebt, eigenes Licht (Stob. I, 556), derselbe habe übrigens auf die Erde keinen Einfluss (ebd. 564); die Seele sei, der uralten Vorstellung gemäss, Luft (Diog. IX, 19 vgl. Tert. De an. c. 43 — was Brandis Comm. el. 37. 57 aus dieser Stelle und Xen. Fr. 3 weiter ableitet, dass X. den νοῦς über die ψυχὴ und die φρένες über den νοῦς gestellt habe, kann ich nicht einmal bei Diog., bei Xenoph. selbst ohnedem nicht finden, und keinenfalls für die wirkliche Lehre dieses Philosophen halten).

[1]) Fr. 20 b. Athen. XII, 324, b vgl. die Anekdote b. Plut. De vit. pud. 5, S. 530.

[2]) Fr. 19 b. Athen. X, 413.

[3]) Arist. Rhet. I, 15. 1377, a, 19, woraus Karsten S. 79 höchst willkührlich einen Vers macht.

[4]) Fr. 17. 21. 23, b. Athen. II, 54, e. XI, 462, c. 782, a (1036 Dind.).

[5]) Diog. IX, 20: φησὶ δὲ Σωτίων πρῶτον αὐτὸν εἰπεῖν ἀκατάληπτ' εἶναι τὰ πάντα, πλανώμεννς. Ders. IX, 72 von den Pyrrhoneern: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης u. s. w. κατ' αὐτοὺς σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν. Didymus b. Stob. Ekl. II, 14: Xenoph. zuerst habe gelehrt, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τετυκται. Sext. Math. VII, 48 f.: καὶ δὴ ἀνεῖλον μὲν αὐτὸ [τὸ κριτήριον] Ξενοφάνης τε u. s. w. (Dasselbe Pyrrh. II, 18) ὧν Ξενοφ. μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα u. s. w. ebd. 110: Ξενοφ. δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως αὐτὸν ἐξηγουμένους . . . φαίνεται μὴ

Die Aussprüche selbst jedoch, | aus denen diese Behauptung hergeleitet wird, haben lange nicht diese Tragweite. Xenophanes bemerkt, dass die Wahrheit nur allmählich entdeckt werde [1]; er glaubt, eine vollkommene Sicherheit des Wissens sei nicht möglich, wenn man auch in der Sache das richtige treffe, sei man dessen doch nie schlechthin gewiss; und er will desshalb seine eigenen Ansichten, auch bei den wichtigsten Fragen, nur als wahrscheinlich bezeichnen [2]. Aber diese Bescheidenheit des Philosophen darf man nicht mit einer skeptischen Theorie verwechseln, wenn sie auch immerhin aus einer skeptischen Stimmung | entsprungen ist. Denn die Unsicherheit des Wissens wird hier nicht durch eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Er-

---

πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν, ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν τὴν δοξαστήν. Nach dieser Auffassung, fügt Sextus bei, würde er den λόγος δοξαστὸς zum Kriterium machen. Der ersteren Annahme folgt Hippol. a. a. O.: οὗτος ἔφη πρῶτος ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων, Epiph. Exp. fid. 1087, B: εἶναι δὲ ... οὐδὲν ἀληθὲς u. s. w. und Plut. b. Eus. a. a. O.: ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει, der zweiten Proklus in Tim. 78, B. Von beiden abweichend tadelt ihn Timon b. Sext. Pyrrh. I, 223 ff. wegen der Halbheit, mit der er die Unerkennbarkeit der Dinge einerseits zugegeben, andererseits aber doch über die Gottheit und das Eine Sein dogmatische Behauptungen aufgestellt habe, und das gleiche sagt von ihm die galenische Hist. phil. c. 3. S. 234. Eine vierte Auffassung findet sich endlich bei Aristokles (Eus. pr. ev. XIV, 17, 1), der die Ansicht unseres Philosophen mit der der übrigen Eleaten und der Megariker in dem Satze zusammenfasst, δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Er folgt hiebei ohne Zweifel Arist. De gen. et corr. I, 8. 325, a, 13, der zunächst über Melissus, nach Anführung der Gründe, welche er gegen das Leere und die Vielheit der Dinge geltend gemacht hatte, bemerkt: ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν. Von Xenophanes ist aber hier nicht die Rede. Dass Arist. Metaph. IV, 5. Poët. 25 nicht hieher gehört, ist schon S. 429, 4. 452, 1 gezeigt worden.

1) Fr. 16, b. Stob. Ekl. I, 224. Floril. 39, 41: οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

2) Fr. 14 b. Sextus a. a. O. u. a.:
καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
αὐτος ὁμῶς οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (zu meinen ist allen beschieden).
Fr. 15 b. Plut. qu. conv. IX, 14, 7: ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

kenntnissvermögens begründet, sondern einfach als Ergebniss der persönlichen Erfahrung behauptet; ebendesshalb aber hält ihre Betrachtung den Philosophen nicht ab, seine theologischen und physikalischen Sätze mit voller Ueberzeugung aufzustellen, und auch die spätere Trennung der vernünftigen Erkenntniss von der täuschenden sinnlichen Wahrnehmung unterbleibt noch, und die philosophischen Annahmen werden mit allen andern auf die gleiche Linie gestellt; denn jene Trennung beruht bei den Eleaten auf der Bestreitung des Werdens und der Vielheit, welche die Sinne uns zeigen, dazu ist aber Xenophanes, wie früher nachgewiesen wurde, noch nicht fortgegangen [1]).

Um so weniger haben wir Grund, ihm mit einigen von den Alten neben den physikalischen auch logische Untersuchungen zuzuschreiben [2]), oder ihn gar mit den späteren Eristikern zusammenzuwerfen [3]). Seine Lehre ist vielmehr durchaus Physik in dem älteren umfassenderen Sinne, und dieser physikalische Charakter tritt gerade bei ihr, wenn wir sie mit den abstrakteren Sätzen des Parmenides vergleichen, so deutlich hervor, dass sie nicht mit Unrecht als das Uebergangsglied zwischen der jonischen Forschung und der ausgebildeten eleatischen Lehre vom reinen Sein bezeichnet worden ist [4]). Die Hauptsache ist auch Xenophanes, den substantiellen Grund der | Welt aufzufinden. Diesen sucht er nun weder im Stoff, wie die Jonier, noch in der mathematischen Form, wie die Pythagoreer, sondern in dem Einen, ewigen unveränderlichen Wesen, das mit keinem der endlichen Dinge zu vergleichen ist. Indem er aber dieses Urwesen noch nicht metaphysisch als das Seiende, ohne weitere Nebenbestimmung, sondern theologisch als die Gottheit, oder als den in der Welt waltenden göttlichen Geist fasst, so ist er noch nicht genöthigt, die Realität des Vielen und Veränderlichen zu bestreiten und die Erscheinung für einen täuschenden Schein zu erklären; er spricht es zwar aus, dass alles in seinem tiefsten Grund ewig und Eins sei, aber er läugnet noch nicht, dass es neben dem Einen eine Vielheit gewordener und vergänglicher Dinge gebe, und er scheint die Schwierigkeit, welche auf seinem Standpunkt in dieser Annahme liegt, und die Aufgabe, welche der Forschung dadurch gestellt wird, noch gar nicht zu bemerken. Erst Parmenides ist es, der diess erkannt, und die eleatische Lehre im Gegensatz gegen die gewöhnliche Vorstellung mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit ausgeführt hat.

---

[1]) Eine andere Lösung giebt Cousin S. 48 f. Er glaubt nämlich, die Verse des Xenoph. beziehen sich nur auf die polytheistischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen, nur zu diesen wolle er sich skeptisch verhalten. Aber seine Worte lauten allgemeiner, und andererseits verhält er sich in seiner Kritik des Polytheismus nicht skeptisch, da er denselben nicht blos als unsicher, sondern als widersinnig behandelt.

[2]) Sext. Math. VII, 14: τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξ. μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικὸν, ὥς φασί τινες, μετήρχετο.

[3]) Aristokles b. Eus. pr. ev. XI, 3, 1: Ξ. δὲ καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου τοὺς ἐριστικοὺς κινήσαντες λόγους πολὺν μὲν ἐνέβαλον ἴλιγγον τοῖς φιλοσόφοις, οὐ μὴν ἐπόρισάν γέ τινα βοήθειαν.

[4]) Brandis gr.-röm. Phil. I, 359. Weniger richtig ist die Auffassung von Cousin a. a. O. S. 40. 46, welcher im System des Xenophanes eine Verbindung jonischer und pythagoreïscher Elemente sieht, denn die theologischen Lehren des X. sind eher von ihm zu den Pythagoreern, als von diesen zu ihm gekommen. Auch die Chronologie steht dieser Annahme im Wege, besonders wenn man die Geburt des X. mit Cousin schon in d. J. 617 verlegt.

3. Parmenides [1]).

Der grosse Fortschritt, welchen die eleatische Philosophie durch Parmenides gemacht hat, beruht in letzter Beziehung darauf, | dass die Einheit alles Seins, dieser Grundgedanke der Eleaten, von ihm ungleich schärfer, als von Xenophanes gefasst, und

---

[1]) Parmenides aus Elea war der Sohn des Pyres oder Pyrrhes (Theophrast b. Alex. zu Metaph. I, 3. 984, b, 1. Diog. IX, 21. Suidas u. d. W. Theod. cur. gr. aff. IV, 7. S. 57 u. a.; auch b. Diog. IX, 25, wo er nach der gewöhnlichen Lesart Sohn des Teleutagoras genannt würde, sind die Worte Πύρητος τὸν δὲ Παρμενίδην entweder mit Cobet, von dem man nur leider nie weiss, ob er handschriftlichen Zeugnissen folgt, zu streichen, oder mit Karsten Phil. græc. rell. I, b, 3 zu versetzen, so dass die Stelle lautet: Ζήνων Ἐλεάτης· τοῦτον Ἀπολλόδωρός φησιν εἶναι ἐν χρονικοῖς φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου· τὸν δὲ Παρμενίδην Πύρητος). Einer reichen und vornehmen Familie entsprossen, trat er, wie erzählt wird, zunächst mit den Pythagoreern in Verbindung: auf Antrieb des Pythagoreers Aminias soll er sich dem philosophischen Leben gewidmet, und für Diochaites, gleichfalls einen Pythagoreer, solche Verehrung gehegt haben, dass er ihm nach seinem Tod ein Heroon errichtete. (Sotion b. Diog. a. a. O.) Bei Späteren heisst er selbst ein Pythagoreer (Strabo 27, 1, 1. S. 252: Ἐλέαν . . ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι. Kallimachus b. Prokl. in Parm. T. IV, 5 Cous. Jambl. V. P. 267 vgl. 166. Anon. Phot. Cod. 249. S. 439, a, 35), und ein parmendeïsches Leben ist gleichbedeutend mit dem pythagoreïschen (Cebes tab. c. 2: Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον). In seinen philosophischen Ansichten schloss er sich aber

---

am meisten dem Xenophanes an, dessen Schüler und Bekannter er zwar von Aristoteles (Metaph. I, 5. 986, b, 22: ὁ γὰρ Π. τούτου λέγεται μαθητὴς) noch nicht mit derselben Bestimmtheit, wie von anderen (Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5. Eus. ebd. XIV, 17, 10 vgl. X, 14, 15. Clem. Strom. I, 301, D. Diog. a. a. O. Simpl. Phys. 2, a, unt. Sext. Math. VII, 111. Suid. Παρμ.; dagegen sagt Theophrast b. Alex. a. a. O. nur: τούτῳ [Ξενοφάνει] ἐπιγενόμενος Παρμ.) genannt wird, mit dem er aber wohl kaum unbekannt geblieben sein kann, da beide noch längere Zeit zugleich in Elea lebten. Beides lässt sich durch die Annahme vereinigen, P. sei zwar persönlich in engerer Verbindung mit den Pythagoreern gestanden, und habe für sein sittliches Leben von ihnen gelernt, auf seine philosophische Ueberzeugung dagegen habe, wie diess am Tage liegt, Xenophanes den grössten Einfluss gewonnen, er sei, ähnlich, wie Empedokles, ein Freund des pythagoreïschen Lebens, aber kein Anhänger des pythagoreïschen Systems gewesen. (Eben dieses will wohl auch die Behauptung bei Diog. a. a. O. ausdrücken: ὅμως δ᾽ οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ, das ἀκολουθεῖν bezeichnet hier, wie auch im folgenden, das vertraute persönliche Verhältniss.) Dagegen ist es mit allem, was wir sonst wissen, im Widerspruch, dass Parm. den Anaximander gehört habe; wenn daher Diog. a. a. O. und nach ihm Suidas Παρμ. diese Angabe aus Theophrast haben will, so ist diess sicher ein Missverständniss. Ueber die wunderliche, an Marc. Capella De nupt. M. et V. I, 4 anknüpfende Angabe einiger Scholastiker, dass P. in Aegypten Logik und Astronomie gelernt habe, s. Brandis comm. 172. Karsten S. 11 f. Notices et Extraits des Manuscrits T. XX, b, 12 (aus Remigius von Auxerre). Vgl. Schol. in Arist. 533, a, 18 ff. — Die Zeit, in welche das Leben des P. fällt, ist zwar im allgemeinen bekannt, aber ihre genauere Bestimmung ist schwierig; denn während Diog. IX, 23 seine Blüthe in die 69ste Olympiade (504—500 v. Chr.) verlegt (für welche mit Scaliger b. Karsten S. 6, Fülleborn Beitr. VI, 9 ff. Stallbaum Plat. Parm. S. 24 die 79ste zu setzen, mir höchst bedenklich scheint), lässt Plato Parm. 127, A f. Theät. 183, E. Soph. 217, C den Sokrates in seiner frühesten Jugend (σφόδρα νέος) zu Athen mit Parmenides und Zeno zusammentreffen, von denen jener etwa 65, dieser 40 Jahre alt gewesen sei, und bei dieser Gelegenheit werden dem ersteren die dialektischen Untersuchungen des gleichnamigen platonischen Gesprächs in den Mund gelegt. Wollte man nun auch Sokrates in jenem Zeitpunkt erst 15 Jahre geben, so kämen wir für das Geburtsjahr des Parmenides doch nur bis zu 519 oder 520 v. Chr. hinauf; wer vollends mit Hermann (De Theoria Del. 7. De philos. Jon. ætatt. 11) in Synesius' (calv. encom. c. 17) Bemerkung, Sokrates sei damals 25 Jahre alt gewesen, eine geschichtliche Nachricht sieht, müsste mit demselben bis 510 v. Chr. herabgehen. Indessen berechtigt uns nichts, diese platonische Darstellung, deren chronologische Richtigkeit schon Athen. IX, 505 f. und Macrob. Sat. I, 1 bestreiten, für ein geschichtliches Zeugniss zu halten. Denn wenn doch der Inhalt der Reden, die zwischen Sokrates und auf den Begriff | des Seienden begründet wurde. Xenophanes hatte die Einheit der Welt aus der Einheit der weltbildenden

---

Parmenides gewechselt sein sollen, keinenfalls geschichtlich sein kann, wenn demnach der Kern der platonischen Erzählung, diese bestimmte wissenschaftliche Einwirkung des Parmenides auf Sokrates, unzweifelhaft erdichtet ist, warum soll es undenkbar sein, dass ihr Aussenwerk, die Zusammenkunft der beiden Männer und die näheren Umstände dieser Zusammenkunft, zu denen auch ihr damaliges Lebensalter gehört, gleichfalls erdichtet sei? Einer „geflissentlichen Fälschung" (Brandis I, 376) beschuldigt man Plato in dem einen Fall so wenig wie in dem andern, man müsste denn auch die scheinbare Genauigkeit in den erzählenden Einleitungen des Protagoras, des Theätet, des Gastmahls und anderer Gespräche eine Fälschung nennen wollen; die dichterische Freiheit ist hier gleichfalls nicht grösser, als dort, und die Motive der Dichtung sind auch dann, wenn Parm. nie mit Sokrates zusammenkam, ja wenn er gar nie in Athen gewesen sein sollte (was wir nicht entscheiden können), vollkommen einleuchtend und ausreichend: um sich über das Verhältniss des eleatischen Systems zu seinem eigenen zu erklären, musste Plato eine persönliche Berührung des Sokrates mit eleatischen Lehrern, am besten mit dem Haupt der Schule, behaupten, that er diess aber einmal, so ergab sich alles weitere von selbst. (M. vgl. hierüber Steinhart Plato's Werke III, 249 ff.; die Geschichtlichkeit der platonischen Darstellung, welche früher auch Steinhart Allg. Enc. v. Ersch und Gruber Sect. III, B. XII, 233 f. und ich selbst plat. Stud. 191 angenommen hatte, vertheidigt Schleiermacher Plato's W. W. I, 2, 99. Karsten Parm. 4 ff. Brandis a. a. O. Mullach Fragm. Philos. gr. I, 109 u. a. Cousin Fragm. Philos. I, 51 f. will wenigstens die Anwesenheit der beiden Eleaten in Athen festhalten, wenn er sie auch schon Ol. 79 setzt, und die Unterredung mit Sokrates aufgiebt). Aus Plato sind vielleicht die Angaben des Eusebius Chron. z. Ol. 80, 4 und Syncellus 254, C geflossen, welche den Parm. zugleich mit Empedokles, Zeno und Heraklit in die genannte Zeit verlegen; anderwärts (Eus. Ol. 86. Sync. 257, C) setzen ihn dieselben sogar noch ein Vierteljahrhundert später, in das Zeitalter eines Demokrit, Gorgias, Prodikus und Hippias. Was uns sonst von Parmenides' Leben bekannt ist, beschränkt sich auf die Angabe, dass er den Eleaten Gesetze gegeben habe (Speusippus b. Diog. IX, 23 vgl. Strabo a. a. O.), welche diese jedes Jahr neu beschworen haben sollen (Plut. adv. Col. 32, 3. S. 1126). Daraus darf man aber nicht schliessen, dass er sich erst in späteren Jahren der Philosophie zugewandt habe (Steinhart A. Enc. a. a. O. 234), was auch keiner von unsern Berichterstattern behauptet; Deutinger's Meinung vollends (Gesch. d. Philos. I, a, 358 ff.), er sei zuerst Physiker gewesen und erst durch Anaxagoras zu seiner Einheitslehre angeregt worden, widerspricht der chronologischen Möglichkeit ebensosehr, wie dem inneren Verhältniss der Systeme. — Dem persönlichen und philosophischen Charakter des P. zollt das Alterthum einstimmige Verehrung: der Eleat bei Plato Soph. 237, A, nennt ihn Π. ὁ μέγας, Plato selbst sagt von ihm Theät. 183, E: Π. δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός

Kraft, oder der Gottheit, abgeleitet. Parmenides zeigt, dass alles an sich selbst nur als Eines gedacht werden könne, weil alles, was ist, seinem Wesen nach dasselbe sei. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen oder gedacht werden kann, und die grösste Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrthum ist es, wenn man Sein und Nichtsein trotz ihrer unläugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt [1]). Hat man diess einmal erkannt, so | ergiebt sich

---

τε ἅμα δεινός τε ..... καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον, und Parm. 127, B beschreibt er ihn als einen Greis von würdigem Aussehen; Arist. Metaph. I, 5. 986, b, 25 giebt ihm in wissenschaftlicher Beziehung vor Xenophanes und Melissus entschieden den Vorzug, um Späterer nicht zu erwähnen. Seine philosophischen Ansichten hat P. in einem Lehrgedicht niedergelegt, dessen Bruchstücke Brandis und Karsten in den mehrerwähnten Werken, Mullach Aristot. De Melisso u. s. w. S. 111 ff. Fragm. Philos. I, 109 ff. Theod. Vatke Parm. Vel. Doctrina (Berl. 1864) gesammelt und erklärt haben; ob Kallimachus nach Diog. IX, 23 seine Aechtheit bezweifelte, ist unsicher und für uns gleichgültig: der Titel περὶ φύσεως, aus Theophr. b. Diog. VIII, 55 nicht mit Sicherheit zu erschliessen, wird ihm von Sext. Math. VII, 111. Simpl. De cœlo 249, b, 23. Schol. in Arist. 509, a, 38. u. a. beigelegt, Porph. antr. nymph. c. 22 nennt es φυσικὸν, Suidas φυσιολογία; die Bezeichnung π. τῶν ὄντως ὄντων (Prokl. in Tim. 5, A vgl. Simpl. Phys. 9, a, o.) fasst nur den ersten, die κοσμογονία (Plut. amator. 13, 11. S. 756) den zweiten Theil in's Auge. Ueber diese zwei Theile selbst später. Die Angabe, dass Parm. auch in Prosa geschrieben habe (Suidas u. d. W.), beruht ohne Zweifel auf einem Missverständniss der platonischen Aeusserung Soph. 237, A, ein angebliches prosaisches Fragment b. Simpl. Phys. 7, b, o. ist sicher unächt; die Alten kennen durchaus nur Eine Schrift unseres Philosophen, s. Diog. prooem. 16. Plato Parm. 128, A. C. Theophr. b. Diog. VIII, 55. Clemens Strom. V, 552, C. Simpl. Phys. 31, a, u. Urtheile über den künstlerischen Charakter der Schrift finden sich b. Cic. Acad. II, 23, 74. Plut. De aud. po. c. 2. De audiendo c. 13 (S. 16. 45). Prokl. in Parm. IV, 62 Cous. Weiteres über diese Schrift und ihre Geschichte b. Karsten a. a. O. 15 ff.

[1] Parm. V, 33: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
35. ἡ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν, οὐ γὰρ ἐφικτὸν (al. ἀνυστὸν),
40. οὔτε φράσαις· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (Das heisst aber nicht: „Denken und Sein ist dasselbe“ sondern es ist, wie der Zusammenhang zeigt, ἔστιν zu lesen und zu übersetzen: „denn dasselbe kann gedacht werden und sein“, nur das, was sein kann, lässt sich denken.)

alles weitere durch eine einfache Folgerung [1]). Das Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu sein, es war nicht, es wird nicht sein, sondern es ist, in voller ungetheilter Gegenwärtigkeit [2]). Wie sollte es auch geworden sein? Aus dem Nichtseienden? Aber dieses ist nicht und kann nichts hervorbringen. Oder aus dem Seienden? Dieses würde nichts anderes, als sich selbst, erzeugen. Und das gleiche gilt auch vom Vergehen [3]). Ueber-

---

V. 43: χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι· (So Simpl. Phys. 19, a, m.; Mullach setzt: λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμ., noch einfacher wäre: χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι: das Reden und das Denken muss ein Seiendes sein; vielleicht ist aber auch mit Grauert b. Brandis I, 379 zu lesen: χρή σε λέγειν τε νοεῖν τ', ἐὸν ἔμμεναι, oder: χρή τε λέγειν — eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, da wir den Zusammenhang nicht kennen, in dem diese Verse bei Parm. standen) ἔστι γὰρ εἶναι

μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά τέ σε φράζεσθαι ἄνωγα·
45. πρῶτον τῆςδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὅμως τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτὸν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

V. 52: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς, εἶναι μὴ ἐόντα, (diesen Vers setze ich mit Mullach, dessen Zählung desshalb im weitern von Karsten's um eins abweicht, hieher; was die Lesart betrifft, so ist mir τοῦτο δαῇς εἶναι auch nach Bergk's Bemerkungen, Zeitschr. f. Alterthumsw. 1854, S. 433, das wahrscheinlichste).

ἀλλὰ σὺ τῆςδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
55. νωμᾷν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν. Den Grundgedanken dieser Beweisführung drückt Arist. Phys. I, 3. 187, a, 1 vgl. 186, a, 22 ff. in dem Satz aus: ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει. Aehnliches von Theophrast und Eudemus S. 474, 1.

[1] V. 58: ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον.

[2] V. 61: οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἓν ξυνεχές. Das ξυνεχὲς bezeichnet, wie auch aus V. 78 ff. erhellt, das ungetheilte, und zwar hier nicht in der räumlichen, sondern in der zeitlichen Bedeutung: das Seiende ist ungetheilt, es kann daher kein Theil seines Seins in der Zukunft oder in der Vergangenheit liegen.

[3] V. 62: τίνα γὰρ γέννην διζήσεαι αὐτοῦ;

haupt aber: was gewesen ist, oder sein wird, das ist nicht, von dem Seienden aber kann man nicht sagen, dass es nicht sei 1). | Das Seiende ist ferner untheilbar, denn nirgends ist ein von ihm selbst verschiedenes, durch das seine Theile getrennt werden könnten, aller Raum wird von ihm allein ausgefüllt 2), es ist unbeweglich, an Einem Ort, für sich und sich selbst gleich, 3) und

---

πῆ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
65. ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν';
οὕτως ἢ πάμπαν πέλεμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐκί.
οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό. τοῦ εἵνεκεν (so Preller st. τοὔνεκεν Hist. phil. S. 93)
οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη. V. 66 wird τοῦ μηδ. ἀρξ. bedeuten: „vom nichts beginnend"; φῦν halte ich für ein abgekürztes, von ὦρσεν regiertes φῦναι. Vatke a. a. O. 49, und wie es scheint schon Preller Hist. phil. gr.-rom. Nr. 145, sieht darin ein Participium, was aber für die Construction Schwierigkeit macht.

1) V. 71: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον, ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἐστὶν ὁδὸς, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
75. πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἴ γε γένοιτ' οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος. Wegen dieser Läugnung des Werdens nennt Plato Theät. 181, A die Eleaten οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται und Aristoteles bezeichnete sie nach Sext. Math. X, 46 als στασιώτας τῆς φύσεως καὶ ἀφυσίκους. Zu dem letztern vgl. m. was S. 474, 1 aus Arist. und S. 441, 1 aus Theophrast beigebracht ist.

2) V. 78: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὅμοιον,
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος.
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (Ueber die Lesart V. 79, der durch Mullach's Vorschlag, πη für τῇ, nicht abgeholfen wird, vgl. Karsten z. d. St.) Ebendahin beziehe ich mit Ritter 1, 493 V. 90: λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· (betrachte das entfernte als ein gegenwärtiges)
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον. (Das ἀποτμήξει ist wohl intransitiv zu fassen, oder mit Karsten statt „ἀποτμ. τὸ" ἀποτμηξεῖται zu lesen.) Vgl. V. 104 ff.

3) V. 82 ff.: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἐστὶν, ἄναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος

da es nicht unvollendet und mangelhaft sein kann, so muss es begrenzt sein [1]). Von dem Seienden ist auch das Denken nicht verschieden, denn es giebt nichts ausser dem Seienden, und alles Denken ist Denken des | Seienden [2]). Das Seiende ist also mit Einem Wort alles, was ist, als Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Orts oder der Gestalt, ein durchaus ungetheiltes, gleichartiges, nach allen Seiten hin im Gleichgewicht schwebendes und auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes, welches von Parmenides desshalb einer wohlgerundeten Kugel verglichen werden kann [3]). Wenn daher die Späteren einstimmig sagen, nach der Lehre unseres Philosophen sei nur das Seiende

---

τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἄπωσε δὲ πίστις ἀληθής·
τωυτὸν δ' ἐν τωυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται. Wie Parm. die Unbeweglichkeit des Seienden bewies, wird uns nirgends gesagt, auch die gleich anzuführende platonische Stelle Theät. 180, E lässt es unentschieden, ob der darin angegebene Grund ihm oder erst dem Melissus angehört, bei dem wir ihn später finden werden.

1) V. 86 ff.: οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει. (So Simpl. 9, a, m., während S. 7, a, u. 31, b, o. τε statt τὸ steht; andere Aenderungen sind unnöthig, τὸ geht als Relativ auf πείρ.)
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές, ἐὸν δέ (sc. ἀτελεύτητον) κε παντὸς ἐδεῖτο. Weiteres sogleich V. 102 ff. Wenn Epiph. Exp. fid. 1087, C von Parm. sagt: τὸ ἄπειρον ἔλεγεν ἀρχὴν τῶν πάντων, so verwechselt er ihn mit Anaximander.

2) V. 94 ff.: τωυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Vgl. V. 43 (oben 470, 1).

3) V. 97: ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οἶον (Simpl. οὖλον) ἀκίνητόν τ' ἔμεναι, ᾧ πάντ' ὄνομ' ἐστὶν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
100. γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχὶ,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπὶ (so Karsten für ἐπεὶ) πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστὶ,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
105. οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι τό κεν παύῃ μιν ἱκεῖσθαι
εἰς ὁμὸν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος (So Mull. statt: κενὸν ἐόντ)
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.
ᾗ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.

und sonst nichts, alles sei ihm zufolge Ein ewiges unbewegtes Wesen [1]), so ist diess in der Sache ganz richtig, wogegen | ihm allerdings der Satz, dass die Welt ewig und unvergänglich sei [2]), strenggenommen nicht beigelegt werden kann, denn wo alle Vielheit und Veränderung geläugnet wird, da kann nicht mehr von einer Welt gesprochen werden. Aus demselben Grund scheint Parmenides das Seiende nicht als Gottheit zu bezeichnen [1]; denn den Namen der Gottheit geben wir dem Urwesen, um es von der Welt zu unterscheiden, wer das Endliche neben dem Ewigen ganz läugnet, kann ihn entbehren [2]. Mit mehr Recht möchte man fragen, ob Parmenides wirklich aus dem Begriff des Seienden alles entfernt hat, was uns auf unserem Standpunkt eine Vielheit einzuschliessen, und | sinnliche Bestimmungen auf das unsinnliche Wesen zu übertragen scheint, und diese Frage müssen wir verneinen. Würde auch die Vergleichung des Seienden mit einer Kugel, für sich genommen, eben als Vergleichung, nichts beweisen, so zeigt doch alles, was unser Philosoph über die Begrenztheit, die Gleichartigkeit, die Untheilbarkeit des Seienden sagt [3], dass er es sich räumlich ausgedehnt vorstellt, und den Gedanken eines unräumlichen Seins noch gar nicht gefasst hat. Denn weit entfernt, die räumlichen Bestimmungen als unstatthaft abzuweisen, beschreibt er das Seiende ausdrücklich als eine stetige und gleichartige, von ihrem Mittelpunkt aus nach allen Seiten gleichmässig ausgedehnte Masse, die innerhalb ihrer Grenzen immer einen und denselben Ort einnimmt, ohne irgendwo von dem Nichtseienden unterbrochen zu werden, oder an einem Punkt mehr Sein zu enthalten, als an dem andern. Diese Beschreibung uneigentlich zu nehmen, wären wir nur dann berechtigt, wenn unser Philosoph irgend eine Andeutung darüber gäbe, dass er sein Seiendes unkörperlich gedacht wissen wolle, und wenn er sich auch in den übrigen Theilen seiner philosophischen Erörterung einer bildlichen Ausdrucksweise bediente, was beides nicht der Fall ist. Da wir nun überdiess auch von Zeno und Melissus finden werden, dass sie dem Seienden räumliche Grösse beilegen, und da ebenso die Atomiker in deutlicher Berücksichtigung der parmenideïschen Lehre das Seiende dem Körper, das Nichtseiende dem leeren Raum gleichsetzen, so werden wir um so weniger Anstand nehmen dürfen, den Parmenides so zu verstehen, wie er seinen eigenen Worten gemäss verstanden sein will. Sein Seiendes ist kein rein metaphysischer Begriff, ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat, und die Spuren dieses Ursprungs noch deutlich an sich trägt. Das Wirkliche ist ihm das Volle (πλέον) d. h. das Raumerfüllende; die Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen ist ihm nicht blos fremd, sondern mit seinem ganzen Standpunkt unvereinbar, denn die Einheit des Seins und des Denkens, welche er in richtiger Consequenz seiner Einheitslehre behauptet, ist bei dem realistischen Charakter derselben nur unter der Voraussetzung möglich, dass jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen wird. Es ist nach der treffenden Bemer|kung des ARISTOTELES [1]), die Substanz des Körperlichen selbst, nicht eine vom Körperlichen verschiedene Substanz, um die es sich für ihn handelt, und wenn er sagt: nur das Seiende ist, so heisst das: wir gewinnen die richtige Ansicht der Dinge, wenn wir von der Getheiltheit und Veränderlichkeit der sinnlichen Erscheinung abstrahiren, um ihr einfaches, ungetheiltes und unveränderliches Substrat als das allein wirkliche festzuhalten. Schon diese Abstraktion ist gewaltig genug, aber doch tritt Parmenides mit derselben nicht so gänzlich aus der bisherigen Richtung der philosophischen Untersuchungen heraus, wie diess der Fall wäre, wenn er ohne alle Rücksicht auf das sinnlich gegebene mit einem rein metaphysischen Begriff anfienge.

---

[1]) Plato Parm. 128, A: σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει. Theät. 180, E: Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι … διϊσχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται. Soph. 242, D (oben S. 455, 1). Arist. Metaph. I, 5. 986, b, 10 (ebd. Anm. 2). Ebd. Z. 28: παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι Παρμ., ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν. III, 4. 1001, a, 31: wenn das Seiende als solches Substanz für sich ist, wie lässt sich das Viele denken? τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου λόγον συμβαίνειν ἀνάγκη ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν. Phys. I, 2, Anf. ἀνάγκη δ' ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἤτοι ἀκίνητον, ὥς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος u. s. w. Die Prüfung dieser Ansicht gehöre aber eigentlich gar nicht in die Physik, und auch nicht in die Untersuchung über die Principien: οὐ γὰρ ἔτι ἀρχή ἐστιν, εἰ ν μόνον καὶ οὕτως ἓν ἐστιν. (Aehnlich Metaph. I, 5). Ebd. 185, b, 17 und Metaph. a. a. O. 986, b, 18 über die Begrenztheit des Seienden bei Parm. Simpl. Phys. 25, a, o. (vgl. 29, a, m.): ὡς ὁ 'Αλέξανδρος ἱστορεῖ, ὁ μὲν Θεόφραστος οὕτως ἐκτίθεται (sc. τὸν Παρμενίδου λόγον) ἐν τῷ πρώτῳ τῆς φυσικῆς ἱστορίας· τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν, τὸ οὐκ ὂν οὐδὲν, ἓν ἄρα τὸ ὄν· Εὔδημος δὲ οὕτως· τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν. ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὄν. ἓν ἄρα τὸ ὄν. Simpl. bemerkt dazu, in Eudemus Physik habe er diess nicht gefunden, dagegen führt er eine Stelle aus dieser Schrift an, in der gegen Parm. das gleiche geltend gemacht wird, was ihm auch Aristoteles Phys. I, 3. 186, a, 22 ff. und schon c. 2 entgegenhält, dass er die verschiedenen Bedeutungen, in denen der Begriff des Seins gebraucht wird, nicht unterscheide, und dass auch dann, wenn es nur Eine Bedeutung hätte, die Einheit alles Seienden nicht zu beweisen wäre. Jedenfalls enthalten die Worte ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὂν nur eine Erläuterung des Eudemus, von Parmenides bezeugt er selbst a. a. O. und Arist. Phys. a. a. O., dass er an die verschiedenen Bedeutungen des Seienden noch nicht gedacht habe, woraus von selbst folgt, dass er sie auch nicht ausdrücklich abgewehrt hat. Die Aussagen Späterer anzuführen ist unnöthig, man findet sie b. Brandis comm. el. 136 ff. Karsten Parm. 158. 168.

[2]) Stob. Ekl. I, 416. Plut. Plac. II, 4, 3 (oben 458, 2). Richtiger ist es, wenn das All Eines, ewig, ungeworden, unbewegt u. s. f. genannt wird, wie diess ausser den eben angeführten Plato Theät. 181, A (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται), Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 28 ff. (ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ πᾶν), Theophrast b. Alex. z. Metaph. I, 3. 984, b, 1. Alex. ebd. u. ö. Plut. Plac. I, 24. Hippol. Refut. I, 11. Eus. pr. ev. XIV, 3, 9 thun, denn die Prädikate ὅλον und πᾶν legt auch Parmenides dem Seienden bei. Weniger genau ist der Ausdruck τὴν φύσιν ὅλην ἀκίνητον εἶναι bei Arist. a. a. O.

---

[1] In den Bruchstücken des P. findet sich diese Bezeichnung nirgends, und wenn Spätere, wie Stob. Ekl. I, 60. Ammon. π. ἑρμην. S. 58 m. (auch bei Brandis comm. 141. gr.-röm. Phil. I, 382. Karsten 208 vgl. Parm. V. 61. 75 f.) Boëth. consol. III, Schl. sich ihrer bedienen, so ist diess natürlich ganz unerheblich. Auch die Stelle der Schrift De Melisso, Z. et G. c. 4. 978, b, 7 würde nichts beweisen, selbst wenn es mit der Aechtheit dieser Schrift besser bestellt wäre.

[2] Wir brauchen daher nicht anzunehmen, dass ihn religiöse Scheu oder Vorsicht abgehalten habe, sich über das Verhältniss seines Seienden zu der Gottheit zu erklären (Brandis comm. el. 178). Die Antwort liegt näher: er that es nicht, weil er ein ganzer, plastischer Philosoph war, seine Philosophie aber zur Aufstellung theologischer Bestimmungen keinen Anlass gab.

[3] S. o. S. 472 f. Mit welchem Recht Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 44 aus eben diesen Stellen schliessen kann, dass das Seiende „nicht ausgedehnt im Raum“ sei, sehe ich nicht.

Sofern nun die Erkenntniss des Wirklichen nur durch jene Abstraktion möglich ist, hat nur die abstrakte, denkende Betrach-

---

1) M. vgl. hierüber und über diesen Gegenstand überhaupt unsere frühere Erörterung S. 148 f.

tung der Dinge Anspruch auf Wahrheit, nur der vernünftigen Rede (λόγος) steht das Urtheil zu, die Sinne dagegen, welche uns den Schein der Vielheit und der Veränderung, des Entstehens und Vergehens vorspiegeln, sind die Ursache alles Irrthums. Parmenides ermahnt uns daher auf's dringendste, nicht den Sinnen, sondern allein der Vernunft zu vertrauen [1]), und er giebt dadurch gemeinschaftlich mit Heraklit die Anregung zu einer Unterscheidung, welche in der Folge sowohl für die Erkenntnisstheorie als für die Metaphysik höchst wichtig geworden ist. In seinem eigenen System jedoch hat sie noch nicht diese durchgreifende Bedeutung; denn sie ist hier erst eine Folge der materiellen, metaphysischen Ergebnisse, nicht die Grundlage des Ganzen, die sinnliche und die Vernunfterkenntniss werden sich daher hier auch nicht nach ihren formalen Merkmalen, sondern allein nach ihrem Inhalt entgegengesetzt, und es wird überhaupt die psychologische Untersuchung der Erkenntnissthätigkeit noch so sehr vernachlässigt, dass unser Philosoph, | wie wir später noch finden werden, dem Denken den gleichen Ursprung, wie der Wahrnehmung, beilegt, und beide gleichsehr aus der Mischung der Stoffe ableitet.

So schroff aber Parmenides die Wirklichkeit der Erscheinung, das vernünftige Denken den Täuschungen der Sinne entgegensetzt, so kann er sich doch nicht enthalten, im zweiten Theil seines Lehrgedichts zu zeigen, welche Weltansicht sich auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung ergeben würde, und wie das einzelne von hier aus zu erklären wäre [2]).

Die richtige Ansicht lässt uns in allem nur Eines, das Seiende, erkennen, die gemeine Meinung fügt dazu das Nichtseiende [3]), sie hält demnach die Dinge für zusammengesetzt aus entgegengesetzten Bestandtheilen, von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt [1]), und ebendesshalb erscheint ihr (s. o.) das Eine als ein vieles, das unwandelbare als ein werdendes und veränderliches. Stellen wir uns daher auf ihren Standpunkt, so werden zwei Elemente anzunehmen sein, von welchen das eine dem Seienden, das andere dem Nichtseienden entspricht. Parmenides nennt jenes das Licht oder das Feuer, dieses die Nacht; jenes beschreibt er in den uns erhaltenen Bruchstücken als das Dünne, dieses als das Dichte und Schwere [2]); bei andern heissen sie | auch das Warme und Kalte, oder Feuer und Erde [3]), und es scheint wirklich, dass sich Parmenides dieser letzteren Namen gleichfalls bedient hat [1]), wogegen Aristoteles selbst andeutet, dass die abstrakteren, seiner eigenen Ableitung der Elemente entsprechenden Ausdrücke „Warmes und Kaltes“ erst von ihm an die Stelle jener konkreteren Bezeichnungsweise gesetzt sind. Das Licht stellte er ferner, wie Aristoteles bezeugt [2]), auf die Seite des Seienden, die Nacht | auf die des Nichtseienden, und diese Angabe wird durch die parmenideïschen Bruchstücke bestätigt. Denn auch in diesen erklärt er, nur dem einen von den zwei Elementen, aus denen die Dinge abgeleitet zu werden pflegen, komme Wahrheit und Wirklichkeit zu, das andere dagegen werde fälschlich angenommen [3]); er betrachtet mithin das eine als seiend, das andere als nichtseiend, und er legt aus diesem Grunde dem feurigen Element die gleichen Merkmale bei, wie dem Seienden, wenn er es als durchaus gleichartig bezeichnet [1]). Weiter soll er das Feurige für das thätige, das Dunkle für das leidende oder materielle Princip gehalten haben [2]); diess ist jedoch schwerlich ganz richtig, denn | wenn er auch vielleicht der Wärme bei der Entstehung der organischen Wesen und bei der Weltbildung überhaupt eine belebende und gestaltende Einwirkung zuschrieb, so hat er sich doch nicht blos jener aristotelischen Ausdrücke selbstverständlich nicht bedient, sondern er kann auch nicht die Absicht gehabt haben, die Bewegung im allgemeinen in der Weise eines Heraklit aus dem warmen Element als solchem

---

[1]) Parm. V. 33 ff. 52 ff. (oben S. 470, 1), wozu Spätere (Diog. IX, 22. Sextus Math. VII, 111. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5. ebd. XIV, 17, 1. Joh. Dam. parall. s. II, 25, 23, in Stob. Floril. ed. Mein. IV, 234, vgl. Arist. gen. et corr. I, 8. 325, b, 13) nichts neues hinzufügen. Dass manche Skeptiker auch Parmenides, wie seinen Lehrer Xenophanes, zu sich rechneten (Cic. Acad. II, 23, 74. Plut. adv. Col. 26, 2), ist natürlich ganz unerheblich.

[2]) Nur ein ungeschickter Ausdruck hiefür ist es, wenn Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 6 sagt: Παρμ. .. ὁ ἑταῖρος Ξενοφάνους ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησε στάσιν, wie diess ausser anderem aus der deutlicheren, aber unvollständigen Parallelstelle bei Theod. cur. gr. aff. IV, 7. S. 57 hervorgeht.

[3]) V. 33 ff. 45 ff. (oben S. 470, 1).

---

[1]) V. 113: μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν,
(τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν)
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων.

[2]) V. 116: τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ
ἤπιον ἐὸν, μέγ' ἀραιὸν, ἑωυτῷ πάντοσε τωυτὸν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
ἀντία νύκτ' ἀδαῆ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
V. 122: αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν. (Letzteres wohl mit Karsten nach V. 117 f. zu erklären: die beide gleichartig und unvermischt sind.) Dasselbe besagt die Glosse, welche Simpl. (Phys. 7, b, o.) in seiner Handschrift zwischen den Versen fand: ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.

[3]) Arist. Phys. I, 5, Anf.: καὶ γὰρ Π. θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προςαγορεύει πῦρ καὶ γῆν. Metaph. I, 5. 986, b, 31 nach dem S. 474, 1 angeführten: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων. Vgl. auch Metaph. I, 3. 984, b. 1 ff. IV, 2. 1004, b, 32. Simpl. Phys. 7, b, o.: τῶν μὲν γεννητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτος στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖ καὶ σκότος, πῦρ καὶ γῆν, ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν, ἢ ταὐτὸν καὶ ἕτερον (letzteres offenbar Missverständniss von V. 117 f.). Aehnlich Ders. ebd. S. 6, b, o. 38, b, u. Alex. z. Metaph. I, 5. 986, b, 17. IV, 2. 1004, b, 29. Ders. b. Philop. gen. et corr. 64, a, m. Philop. Phys. A, 9, u. C, 11, unt. u. a. Plut. adv. Col. 13, 6. S. 1114, wo die zwei Elemente τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν, De an. procr. 27, 2. S. 1026, wo sie φῶς und σκότος genannt werden. Dasselbe liegt dem Missverständniss des Clemens Cohort. 42, C zu Grunde: Π. .. θεοὺς εἰςηγήσατο πῦρ καὶ γῆν. Weiteres in den folgenden Anm.

---

[1]) Brandis comment. 167. Karsten S. 222 u. a. bezweifeln es, theils wegen des οἷον b. Arist. Metaph. a. a. O., theils weil Simpl. Phys. 6, b, o. sagt: Π. ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν, μᾶλλον δὲ φῶς καὶ σκότος (ἀρχὰς τίθησιν); vgl. auch Alexander unten S. 480, 2. Allein die Worte des Simpl. und Alex. lassen sich auch so, wie im Text angedeutet ist, auffassen, und von dem οἷον zeigt Bonitz zur Metaphysik S. 76, dass es von Aristoteles nicht selten auch da gebraucht wird, wo er weder eine Vergleichung noch einen Zweifel ausdrücken will; die Worte οἷον u. s. w. besagen daher nur: „er nennt nämlich das eine Feuer das andere Erde“, und stehen mit den unzweideutigen Ausdrücken der Physik und der Schrift über das Entstehen und Vergehen (s. folg. Anm.) durchaus nicht im Widerspruch. Dagegen ist es allerdings nach der Art, wie Aristoteles auch sonst über fremde Ansichten zu berichten pflegt, sehr wohl möglich, dass Parmenides das dunkle Element erst da, wo er von der Erdbildung sprach, als Erde bezeichnet hat, indem er nämlich die Erde aus dem Dunkeln entstehen liess. Darauf weist die Angabe Plutarch's b. Eus. I, 8, 7: λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι.

[2]) Arist. Metaph. a. a. O. fährt fort: τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. Ders. gen. et corr. I, 3. 318, b, 6: ὥσπερ Παρμ. λέγει δύο, τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι φάσκων, πῦρ καὶ γῆν. Alexander z. Metaph. 986, b, 17 kann nicht als selbständiger Zeuge gelten, da er sichtbar nur aus Aristoteles geschöpft hat. Ebenso ohne Zweifel Philop. gen. et corr. S. 13, a, o. Karsten S. 223 und noch entschiedener Mullach zu V. 113, ebenso Steinhart Allg. Enc. Sect. III, Bd. XII, 233 f. Plato's WW. VI, 226, bestreiten die aristotelische Angabe, weil keines von den beiden Elementen des Vergänglichen dem Seienden gleichgesetzt werden könne. Wie ungegründet diess ist, wird aus den obigen Bemerkungen erhellen.

[3]) V. 114 (oben 478, 1). Zu den Worten τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστι muss nämlich zwar καταθέσθαι supplirt, diese Worte dürfen aber nicht mit Simplicius, Krische (Forsch. 102), Karsten, Mullach, Steinhart (Allg. Enc. 240) u. a. erklärt werden: „von denen nur die eine anzunehmen unrichtig ist“, denn gerade das wird ja hier als der Irrthum der Menschen bezeichnet, dass sie zwei

---

Arten des Wirklichen annehmen, ebenso, wie es V. 37 als der Pfad der Täuschung bezeichnet war, wenn man neben dem Seienden auch Nichtseiendes annehme, die Worte besagen vielmehr: „von denen die eine nicht angenommen werden sollte, indem ihre Annahme auf Täuschung beruht.“

1) V. 117 vgl. m. V. 85. 109 (oben S. 478, 2. 472, 2. 473, 3).

2) Schon Aristoteles bemerkt Metaph. I, 3. 984, b, 1: τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην [τὴν κινητικὴν] συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι. τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον. Bestimmter sagt Theophrast b. Alexander zu dieser Stelle, S. 24, 5 Bon: Παρμενίδης .. ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀΐδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγέννητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν. Das gleiche wiederholen dann die Späteren, Cic. Acad. II, 37, 118: *P. ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.* Diog. IX, 21: δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὕλης. Hippol. Refut. I, 11 (ohne Zweifel mittelbar aus Theophrast, den auch Diog. nennt): Π. ἓν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον καὶ σφαροειδές, οὐδὲ αὐτὸς ἐκφεύγων τὴν τῶν πολλῶν δόξαν, πῦρ λέγων καὶ γῆν τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς· τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην, τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν. Alex. b. Simpl. Phys. 9, a, o.: κατὰ δὲ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν καὶ τὰ φαινόμενα φυσιολογῶν ... ἀρχὰς τῶν γινομένων ὑπέθετο πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην ὑποτιθεὶς, τὸ δὲ πῦρ ὡς ποιητικὸν αἴτιον. καὶ ὀνομάζει, φησὶ, τὸ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν σκότος. Philop. gen. et corr. 12, a, o.: τὴν μὲν γῆν μὴ ὂν ὠνόμασεν, ὡς ὕλης λόγον ἐπέχουσαν, τὸ δὲ πῦρ ὂν, ὡς ποιοῦν καὶ εἰδικώτερον. Arist. gen. et corr. II, 9. 336, a, 3 ff. scheint nicht speciell auf Parmenides, sondern eher auf Anaximenes (s. o. S. 209) und Diogenes (S. 223) zu gehen.

zu erklären, da er in diesem Fall nicht nöthig gehabt hätte, eine besondere mythische Figur aufzustellen, von der alle Verbindung der Stoffe herrühren sollte [1]), die Göttin, welche in der Mitte der Welt thront und den ganzen Weltlauf regiert [2]). Die Mischung des Lichten und Dunkeln stellt er symbolisch als eine geschlechtliche Verbindung dar, wenn er den Eros als das erste Geschöpf der weltbeherrschenden Göttin [3]), und jene Elemente selbst | als das Männliche und das Weibliche bezeichnet [4]). Ausser dem Eros scheint er auch noch andere symbolische Wesen als Götter eingeführt zu haben [5]), wir sind aber über ihre Rolle bei der Weltbildung nicht näher unterrichtet.

Dass Parmenides seine Lehre von den zwei Elementen einer älteren physikalischen Theorie entnahm, ist nicht wahrscheinlich; denn theils ist uns keine bekannt, welche sich hiezu eignen würde [6]), theils bezeichnet er selbst ganz allgemein die Vorstellung der Menschen überhaupt als den Gegenstand seiner Darstellung im zweiten Theil des Gedichts. Was demnach dieser Darstellung zu Grunde liegt, ist nur die Thatsache, welche sich der Beobachtung nicht wohl verbergen konnte, dass die sinnliche Wahrnehmung und die herrschende Meinung in allen Dingen entgegengesetzte Stoffe und Kräfte verknüpft sieht; die Erklärung dieser Thatsache, die Zurückführung der Gegensätze auf den Grundgegensatz des Seienden und des Nichtseienden, des Lichten und des Dunkeln, und die Einführung der weltbildenden Gottheiten ist als seine eigene Zuthat zu betrachten. Doch waren ihm in beiden Beziehungen theils in der kosmogonischen Dichtung 1), theils in den altjonischen Theorieen über die Weltbildung und in der pythagoreïschen Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen 2) Anknüpfungspunkte gegeben, die auf seine Darstellung eingewirkt haben mögen.

---

[1]) Wie schon Simpl. Phys. 9, a gegen Alexander bemerkt.

[2]) V. 128: ἐν δὲ μέσῳ τούτων (hierüber S. 485, 1) Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντῃ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχὴ,
πέμπουσ' ἄῤῥενι θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία δ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ. Nach Stob. Ekl. I, 482 f. parall. vgl. S. 158. Theod. cur. gr. aff. VI, 13. S. 87 soll diese Göttin von P. κυβερνῆτις, κληροῦχος (wofür Karst. S. 241 κληδοῦχος vorschlägt), δίκη und ἀνάγκη genannt worden sein; es scheint jedoch hiebei ungehöriges, wie namentlich der Eingang des Gedichts, mit herbeigezogen zu sein; vgl. Krische Forsch. S. 107.

[3]) V. 132 (schon b. Plato Symp. 178, B. Arist. Metaph. I, 4. 984, b, 25): πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων. Das Subject des μητίσ. ist nach der bestimmten Angabe des Simplicius a. a. O. die δαίμων V. 128; wenn Plut. Amator. 13, 11. S. 756 statt dessen 'Αφροδίτη sagt, so erklärt sich diess aus der Beschreibung der Göttin, und namentlich daraus, dass sie Schöpferin des Eros ist, zur Genüge.

[4]) Diese allgemeinere Fassung von V. 130 f. scheint sich durch den Zusammenhang dieser Verse, und die allgemein kosmische Bedeutung, welche dem Eros offenbar zukommt, zu empfehlen.

[5]) Das Zeugniss des Cicero, oder vielmehr des Philodemus (Cic. N. D. I, 11, 28): *quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis ejusdem ad Deum revocat*, wäre an sich freilich noch nicht entscheidend, es fragt sich vielmehr, ob hier nicht Parm. mit Empedokles verwechselt ist; aber das πρώτιστον θεῶν πάντων bei Parm. V. 132 weist darauf hin, dass auf den Eros noch andere Götterwesen folgten. S. Krische a. a. O. 111 f.

[6]) Die aristotelischen Stellen, die man auf solche sonst unbekannte Theorieen beziehen zu müssen glaubte (s. S. 480, 2), lassen sich auch ohne diese Voraussetzung erklären.

In der weiteren Ausführung der physikalischen Vorstellungen verbreitete sich Parmenides über alles, womit sich die Forschung | jener Zeit zu beschäftigen pflegte 3). Dieser Theil seiner

---

1) Wie die Angaben des Hesiod, Akusilaus und Ibykus über den Eros, das was Akusilaus über den Aether und die Nacht sagt, und ähnliches; s. o. S. 70. 78 f.

2) Unter denen bekanntlich auch der des Lichts und der Finsterniss vorkommt.

3) Er selbst lässt sich V. 120 f. versprechen:
τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίσω,
ὡς οὐ μήποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.
Ferner 133 ff.: εἴσῃ δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀΐδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν· εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.
140. πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι. Plut. adv. Col. 13, 6 sagt von ihm: ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μιγνὺς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ. καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων, καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται καὶ οὐδὲν ἄῤῥητον . . . τῶν κυρίων παρῆκεν. Dass V. 137. 142 die pythagoreïsche Unterscheidung des

Lehre ist uns jedoch sehr lückenhaft überliefert. In der Beschreibung des Weltgebäudes schliesst er sich an das pythagoreïsche Weltsystem an, ohne ihm doch in allem zu folgen; er denkt sich nämlich das Ganze als zusammengesetzt aus mehreren um einander gelagerten Kugeln; die innerste und die äusserste von diesen Kugeln, aus dem massigen und dunkeln Element bestehend, bilden den festen Kern und die Ringmauer der Welt; um die innerste und unter der äussersten liegen Kreise aus reinem Feuer; in der mittleren Region zwischen denselben solche, die aus dem Dunkeln und dem Feurigen gemischt sind [1]). Bei dem äussersten von diesen Kreisen werden | wir an das fest vorgestellte Himmelsgewölbe [2]), bei dem Feuerkreis unter dem-

---

οὐρανὸς und ὄλυμπος durchblickt, wurde schon S. 380, 1 bemerkt. Auch bei Stobäus (folg. Anm.) heisst der der Erde näher liegende Theil des Himmels οὐρανός.

1) Stob. Ekl. I, 482 (der Anfang auch b. Plut. Plac. II, 7, 1. Galen c. 11. S. 267): Π. στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν [sc. στερεὸν ὑπάρχειν], περὶ ὃν (l. ὃ) πάλιν πυρώδης. τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα (so Davis z. Cic. N. D. I, 11 für τε καὶ, Krische Forsch. 107 denkt an αἰτίαν, nach Parm. V. 129 — s. o. 481, 2 — könnte man für „ἁπάσαις τε καὶ“ vermuthen: ἀρχὴν τόκου τε καὶ) πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνῆτιν καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην. (Hiezu vgl. S. 481, 2.) καὶ τῆς μὲν γῆς τὴν ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα, διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. περιστάντος δὲ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι, τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανὸν, ὑφ' οὗ ἤδη τὰ περίγεια. Dieser Bericht (in dessen Erklärung mir Krische Forsch. 101 ff. das richtigste getroffen, und die Auffassung von Brandis comment. 160 ff. und Karsten 241 ff. wesentlich verbessert zu haben scheint) erhält eine theilweise Bestätigung durch die verworrene Angabe bei Cic. N. D. I, 11, 28: *nam Parmenides quidem commenticium quiddam coronae similitudine efficit: Stephanen adpellat, continente ardore lucis orbem, qui cingit, coelum, quem adpellat Deum* (diess freilich ist entweder ganz falsch oder das völlige Missverstehen eines richtigen), namentlich aber durch Parm. V. 126:

αἱ γὰρ στεινότεραι [sc. στεφάναι] πεποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτὸς, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα.
ἐν δὲ μέσῳ u. s. w. (oben S. 481, 2). Vgl. V. 133 ff. (oben 482, 3).

2) Den ἔσχατος Ὄλυμπος, wie es V. 141 heisst.

selben an das umgebende Feuer der Pythagoreer zu denken haben; die mittlere feste Kugel dagegen kann nur die Erde sein, von der auch sonst bezeugt wird, dass sie sich Parmenides als Kugel in der Mitte der Welt ruhend gedacht habe [1]), und demgemäss muss unter dem sie umgebenden Feuerkreis die Luft verstanden werden, die im Gegensatz zur Erde wohl als das Dünne und Lichte bezeichnet werden konnte [2]). Zwischen diesen beiden Grenzpunkten ist der Sternenhimmel [3]). Wie die einzelnen Sphären in diesem gestellt wurden, und ob Parmenides wirklich von ihrer gewöhnlich angenommenen Aufeinanderfolge abwich, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen [4]). Aehnlich verhält es sich mit den | anderweitigen astronomischen und kosmologischen Annahmen, die ihm beigelegt werden [5]). In der

---

[1]) Diog. IX, 21 nach Theophrast (wie auch VIII, 48 bemerkt ist): πρῶτος δ' οὗτος τὴν γῆν ἀπέφηνε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι. Plut. Plac. III, 15, 7: Parm. und Demokritus behaupten, dass die Erde desshalb im Gleichgewicht bleibe und sich nicht bewege, weil sie von allen Enden der Welt gleich weit entfernt sei.

[2]) Eben diess nämlich, nicht die Hitze, erscheint auch V. 116 f. (s. o. 478, 2) als das wesentlichste Merkmal des Feuers bei Parmenides; nennt er es doch sogar ἤπιον.

[3]) Bei Stob. a. a. O. πυρῶδες und οὐρανὸς genannt.

[4]) Stob. I, 518 sagt: Π. πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἑῷον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἕσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ. (Vgl. hiezu ebd. S. 500.) Falls diese Darstellung richtig ist, könnte man annehmen, P. habe nach dem festen Himmelsgewölbe zu oberst die Milchstrasse, zu unterst die übrigen Fixsterne, zwischen beide die Planeten, Sonne und Mond gesetzt. Es fragt sich jedoch, ob der Berichterstatter bei Stobäus seine Angaben aus genauer Kenntniss des parmenideïschen Gedichts geschöpft, und nicht vielleicht aus den S. 483, 1 angeführten Versen und anderen Stellen durch eigene Combination ein astronomisches System herausgedeutet hat, welches über die eigene Meinung des Parmenides hinausgieng. Vgl. Krische S. 115.

[5]) Nach Stob. I, 484 (s. o. 483, 1). 524 hätte er der Milchstrasse und der Sonne eine feurige, dem Mond eine gemischte Natur zugeschrieben; da aber alle drei zu den gemischten Sphären gehören, könnte es sich hiebei jedenfalls nur um ein mehr oder weniger des feurigen und des dunkeln Elements handeln. S. 574 (Plac. III, 1, 6. Galen c. 17. S. 285) sagt Stob., die Farbe der Milchstrasse komme von der Mischung des Dichten und Dünnen, aus derselben Ursache lässt er unsern Philosophen S. 564 das Gesicht im Mond erklären; nach S. 532 liess P. Sonne und Mond aus der Milchstrasse hervorgehen, jene aus dem dün-

Mitte des Weltganzen 1) hat die weltregierende Gottheit, die Erzeugerin der Götter und aller Dinge (s. o.) ihren Sitz, welche in dieser ihrer Stellung unverkennbar dem Centralfeuer, der weltbildenden Göttermutter der Pythagoreer, entspricht. |

Neben diesen kosmologischen Vorstellungen werden uns von Parmenides nur noch einige anthropologische Bestimmungen berichtet. Die erste Entstehung der Menschen scheint er sich als eine Entwicklung aus dem Erdschlamm, durch die Sonnenwärme herbeigeführt, gedacht zu haben 2), wesswegen seine

---

neren, diesen aus dem dichteren Theil ihrer Mischung. S. 550 (Plac. II, 26 parall.) heisst es: Π. πυρίνην [τὴν σελήνην] ἴσην δὲ τῷ ἡλίῳ, καὶ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι (diess auch b. Parm. V. 144 f.), wo aber entweder γὰρ, das in den übrigen Texten fehlt, zu streichen, oder mit Karsten S. 248 zu vermuthen ist, dass sich das ἴσην bei Parm. nicht auf die Grösse, sondern auf die Bahn des Mondes bezogen habe. — Die Ansicht des P. von der Natur der Sterne drückt Stob. I, 510 auch so aus: er habe sie für πιλήματα πυρὸς, d. h. für feurige Dunstmassen (wie Heraklit, Xenophanes, Anaximander u. a.) gehalten, die sich (wenn diess mit Recht von P. gesagt wird), von der Ausdünstung der Erde nähren sollten. Die Identität des Morgen- und Abendsterns, über die er sich jedenfalls geäussert haben muss, hätte er nach einigen zuerst entdeckt (Diog. IX, 23 vgl. VIII, 14. Suid. Ἕσπερος), andere schreiben diese Entdeckung Pythagoras zu, s. o. S. 367, 4. Auch die Eintheilung der Erde in fünf Zonen, deren Urheber P. genannt wird (Posidon. b. Strabo II, 2, 2. S. 94. Ach. Tat. ad Arat. c. 31. S. 157, C. Plut. Pl. III, 11. 4), schreiben andere den Pythagoreern zu, s. o. 387, 2.

1) Stob. (oben 483, 1) sagt: in der Mitte der gemischten Sphären, diese Angabe wird aber von Krische Forsch. 105 f. mit Recht aus einem Missverständniss des τούτων in dem S. 481, 2 angeführten V. 128 erklärt; auch Simpl. Phys. 8, a, m. sagt von Parm.: ποιητικὸν αἴτιον .. ἓν κοινὸν, τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν, und ähnlich Jambl. Theol. Arithm. S. 8, nachdem des Centralfeuers erwähnt ist: ἐοίκασι δὲ κατά γε ταῦτα κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορείοις οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην ... φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι. Die entgegengesetzte Ansicht von Apelt Parm. et Emp. doctrina de mundi structura (Jena 1857) S. 5 ff. kann ich nicht gutheissen.

2) Diog. IX, 22 sagt nämlich, vermuthlich nach Theophrast: γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι, statt ἡλίου ist aber wohl mit der Basler Ausgabe und vielen Neueren ἰλύος oder nach Steinhart's Vermuthung (Allg. Enc. a. a. O. 242) ἡλίου τε καὶ ἰλύος zu lesen. Auch bei der Lesart ἡλίου würden wir aber nicht mit Krische Forsch. 105 an ein Hervorgehen der Seelen aus der Sonne zu denken haben — eine Vorstellung, die in den Worten kaum liegen könnte, und die weder durch den angeblichen Vorgang der Pythagoreer (oben

Meinung hierüber mit der des Empedokles zusammengestellt wird [1]). Was er über den Unterschied der Geschlechter [2]) und die Entstehung derselben bei der Zeugung [3]) sagte, ist unerheblich. Wichtiger ist es uns, zu erfahren, dass er die Erscheinungen des Seelenlebens, Wahr|nehmung und Denken, aus der Mischung der Stoffe im Körper herleitete. Er nahm nämlich an, dass jeder von den zwei Grundstoffen das ihm verwandte empfinde, und dass desshalb die Vorstellungen und Gedanken der Menschen so oder anders beschaffen seien, die Erinnerungen haften oder verloren gehen, je nachdem in ihrem Körper das warme oder des kalte Element überwiege; den Grund des Lebens und der Vernünftigkeit suchte er in dem Warmen [4]), auch da aber, wo dieses ganz fehlt, im Leichnam, sollte immer

---

S. 391, 4), noch durch die S. 488, 2 zu erwähnende Aeusserung b. Simpl. Phys. 9, a, als parmenideïsch zu rechtfertigen ist — sondern sie würde mit Karsten S. 257 von einer Erzeugung durch die Sonnenwärme zu verstehen sein.

[1] Censorin. De die nat. 4, 8, nachdem die bekannte Meinung des Empedokles angeführt ist: *haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliensi fuit, pauculis exceptis ab Empedocle dissensis (dissentientibus?)* — Dass die Erde zuerst in schlammartigem Zustand gewesen sei, hatte schon Xenophanes behauptet; s. o. S. 461.

[2] Wiewohl er nämlich das feurige Element für das edlere hielt, nahm er doch an, die Weiber seien wärmerer Natur, als die Männer, und eben hieraus sei ihr grösserer Blutreichthum und die Menstruation zu erklären (Arist. part. anim. II, 2. 648, a, 28 vgl. generat. anim. IV, 1. 765, b, 19), und aus demselben Grund liess er bei der ersten Menschenbildung die Männer im Norden, die Weiber im Süden entstehen (Plut. Plac. V, 7, 2. Galen c. 32. S. 324).

[3] Nach V. 150 sollen die Knaben aus dem rechten, die Mädchen aus dem linken Theil der männlichen und weiblichen Genitalien hervorgehen; die Angabe b. Plut. Pl. V, 11, 2. Cens. Di. nat. 6, 8, dass die aus der rechten Seite entsprungenen Kinder dem Vater, die andern der Mutter ähnlich werden, ist wohl nur ein Missverständniss. Eher mag richtig sein, was Cens. c. 6, 5 vgl. 5, 4 sagt, der Same beider Eltern streite um das Uebergewicht, welcher Theil es erlange, dem werden die Kinder ähnlich; ebenso sind die Verse (lateinisch bei Cöl. Aurelian. de morb. chron. IV, 9. S. 545, V. 150 ff. Karst.) für ächt zu halten, welche aus der übereinstimmenden Mischung des männlichen und weiblichen Samens die rechte Körperbeschaffenheit, aus ihrem Streit Missbildungen und Gebrechen ableiten. Die Angabe der Placita V, 7, 4 über die Entstehung des Geschlechtsunterschieds ist jedenfalls unrichtig.

[4] Wesshalb Stob. Ekl. I, 796 mit späterer Terminologie sagt: Π. πυρώδη (τὴν ψυχήν). Aus der Abnahme der Wärme erklärte er auch den Schlaf und das Alter; Tert. De an. c. 43. Stob. Floril. 115, 29.

noch Empfindung sein, nur dass sich dieselbe nicht auf das Lichte und Warme, sondern blos auf das Kalte, Dunkle u. s. f. beziehen sollte [1]). Wir sehen hieraus, dass der Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen auch dem Parmenides noch ferne liegt, und dass auch er noch nicht darauf ausgeht, die Wahrnehmung und das Denken nach ihrem Ursprung und ihrem formalen Charakter zu unterscheiden, sosehr er auch den Vorzug der vernünftigen Rede vor der sinnlichen Anschauung anerkennt; denn dass diese Ansicht nur im zweiten Theil seines Gedichts ausgesprochen ist, kann hiebei nicht in Betracht kommen: wäre er sich jenes Unterschieds bewusst gewesen, so würde er ihn auch hier nicht übergangen, sondern vom Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung aus zu erklären versucht haben [2]).

---

1) Parm. V. 146 ff.: ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων,
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. Die beste Erläuterung dieses Bruchstücks giebt Theophrast De sensu 3 f.: Παρμ. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν (er hat nicht von den einzelnen Sinnen im besondern gehandelt), ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· ὡς γὰρ ἑκάστῳ, φησίν u. s. w. τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως. ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὔ, καὶ τίς ἡ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν. ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρὸς, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι· καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. Aus dieser Stelle (der auch die kurze Angabe b. Diog. IX, 22 entnommen ist) erhellt auch, wie bei Parm. die Worte: τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα zu verstehen sind. Ritter I, 495 übersetzt πλέον „das volle", Hegel Gesch. d. Phil. I, 277 „das meiste", Brandis gr.-röm. Phil. I, 392 „das mächtigere", Steinhart a. a. O. 243: „das überwiegende Feurige"; es bedeutet aber vielmehr, wie es Theophrast richtig erklärt, τὸ ὑπερβάλλον, das mehrere, und das ganze Sätzchen besagt: das mehrere, das überwiegende von den beiden Elementen, ist Gedanke, erzeugt und bestimmt die Vorstellungen. Wegen dieser Annahme rechnet Theophrast §. 1 unsern Philosophen zu denen, welche die Wahrnehmung durch das gleichartige bewirkt werden lassen.

2) Wenn daher Theophrast sagt: τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει, wenn ebenso Arist. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12. 21 Parmenides zu denen rechnet, welche die φρόνησις für dasselbe mit der αἴσθησις gehalten haben, und Diog. IX, 22 nach Theophrast, übereinstimmend mit Stob. I, 790, berichtet:

Genauere Untersuchungen über die Natur der Vorstellungen und der Seelenthätigkeit überhaupt hat er aber gewiss nicht angestellt [1]).

Ob unser Philosoph in seiner Physik eine Seelenwanderung oder Präexistenz lehrte, ist unsicher [2]); die Angabe, dass er einen | Weltuntergang angenommen habe [3]), scheint auf einem Missverständniss zu beruhen [4]).

τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι (Π. ἀπέφηνε), so ist diess der Sache nach richtig, natürlich aber nur in dem Sinn, dass er den Unterschied von Wahrnehmung und Denken noch gar nicht bemerkt, ebendesshalb aber auch nicht ausdrücklich geläugnet hat.

[1] M. s. S. 487, 1. Nach Joh. Damasc. Parall. s. II, 25, 28 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 235) hätte Parm. die Sinnesempfindung, wie Empedokles, mittelst der Annahme von Poren in den Sinneswerkzeugen erklärt; der Name des Parmenides steht aber hier gewiss mit Unrecht, b. Plut. Plac. IV, 9, 3. Galen c. 14, S. 303 fehlt er. Ebd. Nr. 30 heisst es: Παρμ. Ἐμπεδοκλῆς ἐλλείψει τροφῆς τὴν ὄρεξιν, eine Notiz, mit der sich nichts anfangen lässt, auch wenn sie richtig ist; denn Karsten's Erklärung S. 269, dass die Begierde entstehe, wenn eines der Elemente in zu geringem Maasse vorhanden sei, ist sehr unsicher. Endlich sagt noch Plut. Plac. IV, 5, 5: Π. ἐν ὅλῳ τῷ θώρακι (τὸ ἡγεμονικὸν) καὶ Ἐπίκουρος, diess hat aber P. natürlich so nicht gesagt, sondern es ist aus irgend einer Aeusserung von ihm erschlossen.

[2] Simpl. Phys. 9, a, m. sagt über die weltregierende Gottheit des P.: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδὲς, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησι. Ritter I, 510 und Karsten S. 272 ff. verstehen diess so, dass unter dem ἐμφανὲς das Lichte oder der Aether, unter dem ἀειδὲς das Dunkle oder die irdische Welt gemeint sei, dass demnach P. die Geburt als Herabsinken aus der höheren Welt, den Tod als Rückkehr zu derselben betrachte. Allein die Ausdrücke ἐμφανὲς und ἀειδὲς bezeichnen nicht das Lichte und Dunkle, sondern das, was uns offenbar und das, was uns verborgen ist, jenes daher die Oberwelt, dieses die Unterwelt, den Hades. Die Worte des Simpl. besagen mithin: die Gottheit sende die Seelen bald aus dem Leben, bald in's Leben, und wenn hierin strenggenommen allerdings die Vorstellung einer Präexistenz liegen würde, so fragt es sich doch, ob wir die Worte so pressen, und mehr als eine dichterische Ausdrucksweise darin suchen dürfen, so möglich es auch im übrigen ist, dass Parmenides in seiner Darstellung der gewöhnlichen Annahmen die Lehre von der Seelenwanderung mit aufnahm. Auch der στυγερὸς τόκος (Parm. V. 129, oben S. 481, 2) muss nicht gerade das ausdrücken, was Ritter darin findet, dass es dem Menschen besser wäre, ungeboren zu bleiben, sondern es geht vielleicht einfach auf die Geburtsschmerzen.

[3] Hippol. Refut. I, 11: τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ, οὐκ εἶπεν.

[4] Da nämlich die Philosophumena selbst sagen, dass sich Parm. über den Weltuntergang nicht näher erklärt habe, so ist es wahrscheinlich, dass

Welche Bedeutung nun Parmenides dieser seiner Physik beilegte, darüber waren die Ansichten von Alters her getheilt [1]). Während die einen annehmen, es handle sich bei derselben ihrem ganzen Umfang nach nur um den Standpunkt der täuschenden Meinung, nicht um die eigene Ueberzeugung des Philosophen, so glauben andere, er wolle der Erscheinungswelt als solcher nicht alle Wahrheit absprechen, sondern nur ihr getheiltes und veränderliches Sein von dem einigen und ungetheilten des wahrhaft Seienden unterscheiden. Wiewohl es aber dieser Ansicht auch in neuerer Zeit an Vertheidigern nicht gefehlt hat [2]), so kann ich ihr doch nicht beitreten. Parmenides selbst erklärt zu bestimmt, dass er nur das Eine unveränderliche Wesen als ein wirkliches anerkenne, der Vorstellung dagegen, welche uns Vielheit und Veränderung zeigt, nicht die mindeste Wahrheit einräume, dass er daher in dem zweiten Theil seines Gedichts nicht seine eigene Ueberzeugung, sondern fremde Meinungen vor-

---

ihrer Angabe nichts weiter zu Grunde liegt, als die Schlussverse des parmenideïschen Gedichts: οὔτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι,
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ. Diese Verse scheinen sich aber nicht auf den Untergang des Weltganzen, sondern nur auf den der Einzelwesen zu beziehen.

1) Die Annahmen der Alten hierüber findet man am vollständigsten b. Brandis comm. el. 149 ff. vgl. gr.-röm. Phil. I, 394 f., und nach ihm b. Karsten S. 143 ff. Ich gehe hierauf um so weniger ein, da für uns höchstens das Urtheil des Aristoteles, dessen sogleich näher erwähnt werden wird, ein bestimmendes Gewicht haben könnte.

2) Schleiermacher Gesch. d. Phil. 63: „Das wahre aber ist, dass diess alles nur von dem absoluten Sein gilt, also auch die Vielheit nicht eine Vielheit des absoluten Seins ist" u. s. w. Karsten 145: *ille nec unam amplexus est veritatem, nec spreverit omnino opiniones; neutrum exclusit, utrique suum tribuit locum.* P. habe (vgl. S. 149) das Ewige vom Veränderlichen unterschieden, ohne das Verhältniss beider Gebiete genau zu bestimmen, aber die Erscheinung für täuschenden Schein zu halten, sei ihm nicht in den Sinn gekommen. Ritter I, 499 f.: die göttliche Wahrheit können wir nach den Eleaten nicht fassen, ausser in einigen allgemeinen Sätzen, wenn wir nun aber der menschlichen Denkart gemäss Vielheit und Veränderung annehmen, so sei diess nur Trug und Täuschung der Sinne, dagegen sei anzuerkennen, dass auch in dem, was als vieles und als Veränderung erscheint, das Göttliche sei, nur verhüllt und verkannt.

tragen wolle [1]); auch Aristoteles hat seine Lehre nicht anders aufgefasst [2]), und Plato [3]) bezeugt uns, Zeno sei in der Bestreitung der gewöhnlichen Ansicht mit seinem Lehrer ganz einverstanden gewesen; von Zeno aber steht es ausser Zweifel, dass er die Vielheit und die Veränderung schlechthin läugnete. Es mag immerhin auffallen, dass Parmenides bei dieser Ansicht über Meinungen, denen er selbst nicht den geringsten Werth beilegte, nicht blos ausführlich berichtet, sondern von ihrem Standpunkt aus eine eigenthümliche Theorie aufgestellt haben soll; man mag es unwahrscheinlich finden, dass er die Wahrheit dessen, was sich uns sinnlich beglaubigt, gänzlich läugnete, dass er in seinen wenigen, mehr verneinenden als bejahenden Sätzen über das Eins die ganze Fülle der Wahrheit erschöpft zu haben glaubte [4]). Aber | was konnte er denn anderes glauben und was liess sich viel anderes über das Wirkliche aussagen, wenn man einmal von dem Satz ausgieng, dass nur das Seiende sei, das Nichtseiende dagegen schlechthin und in jeder Beziehung nicht sei? was anders wenigstens von einem solchen, dem die schärferen dialektischen Unterscheidungen noch fremd waren, mit denen Plato und Aristoteles die Lehre des Parmenides bekämpft haben? Dass er aber nichtsdestoweniger ausführlich auf die Betrachtung der Erscheinungswelt eingieng, diess begründet er selbst ausreichend mit der Absicht, auch abweichende Meinungen nicht zu übergehen [1]). Der Leser soll beide Ansichten, die richtige und die falsche, vor sich sehen, um sich desto sicherer für die erstere zu entscheiden. Die falsche Weltansicht wird nun allerdings nicht so dargestellt, wie sie von irgend einem der Früheren wirklich ausgesprochen worden ist, sondern so, wie sie seiner eigenen Meinung nach auszusprechen wäre. Ebenso machen es aber auch andere alte Schriftsteller: auch Plato verbessert die Ansichten, die er bekämpft, nicht selten nach Inhalt und Fassung, auch Thucydides legt den handelnden Personen nicht das in den Mund, was sie wirklich gesagt haben, sondern was er selbst an ihrer Stelle gesagt haben würde. In derselben dramatischen Weise verfährt Parmenides: er stellt die gewöhnliche Weltansicht so dar, wie er selbst sie fassen würde, wenn er sich auf ihren Standpunkt versetzt, seine Absicht ist aber doch nicht auf die Darstellung eigener, sondern fremder Meinungen gerichtet, seine ganze physikalische Theorie hat blos hypothetische Bedeutung. Sie will uns zeigen, wie die Erscheinungswelt anzusehen wäre, wenn wir sie für etwas wirkliches halten dürften; indem sich aber dabei herausstellt, dass sie sich nur durch die Annahme von zwei Grundstoffen erklären liesse, von denen blos der eine dem Seienden, der andere dem Nichtseienden entspricht, dass sie mithin auf allen Punkten das Sein des Nichtseienden voraussetzt, so kommt nur um so deutlicher an den Tag, wie wenig sie selbst, in ihrem Unterschied von dem Einen und ewigen Sein, auf Wirklichkeit Anspruch hat. Dagegen hat Parmenides allerdings jene eingehende dialektische Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellungsweise noch nicht versucht, welche die zuverlässigsten Zeugen für die eigenthümliche | Leistung Zeno's erklären [2]); wenn ihm daher von Späteren dieses dialektische Verfahren beigelegt wird [3]), so verwechseln sie ihn mit

---

[1] M. vgl. hierüber, ausser dem was S. 470, 1. 473, 3. 488, 4 angeführt wurde, namentlich die Verse, mit denen der erste Theil seines Gedichts, die Lehre vom Seienden schliesst, V. 110 ff.:
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

[2] M. vgl. die S. 455, 2. 474, 1 angeführten Stellen und De cœlo III, 1. 298, b, 14: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην. Aehnlich De gen. et corr. I, 8. 325, a, 2. Dass er daneben auch der Bestimmungen über die Erscheinungswelt erwähnt, und den Parmenides wegen der gleichmässigen Berücksichtigung dieses Gebiets lobt (Metaph. I, 5. s. o. S. 478, 3), kann hiegegen nichts beweisen, da hiemit über das Verhältniss, in das unser Philosoph die Erscheinung und die Wirklichkeit setzte, nichts ausgesagt ist.

[3] Parm. 128, A s. u. 494, 1.

[4] Ritter a. a. O.

---

[1]) V. 121 (oben S. 482, 3).

[2]) Die Belege sogleich; hier genügt es, an Plato Parm. 128, A f. zu erinnern.

[3]) Nach Sext. Math. VII, 5 f. wollten ihn einige nicht blos den Physikern, sondern auch den Dialektikern beizählen, Favorin b. Diog. IX, 23 schreibt ihm die Erfindung des Achilleus und Porph. b. Simpl. Phys. 30, a, u. den Beweis aus der Zweitheilung zu; wir werden jedoch finden, dass beide Zeno angehören. M. vgl. auch was S. 464, 5. 466, 2. 3. 477, 1 angeführt wurde.

Zeno, nur die Anfänge desselben lassen sich in seiner Beweisführung gegen das Sein des Nichtseienden erkennen.

4. Zeno.

Parmenides hatte die eleatische Lehre bis zu einem Punkt entwickelt, über den sie materiell nicht wohl hinausgeführt werden konnte. Seinen Nachfolgern blieb nur übrig, seine Ansichten der gewöhnlichen Vorstellung gegenüber zu vertheidigen und im einzelnen noch näher zu begründen. Je genauer sie aber hiebei auf das Verhältniss beider Standpunkte eingiengen, um so entschiedener musste sich auch ihre gänzliche Unvereinbarkeit und die Unfähigkeit der eleatischen Lehre zur Erklärung der Erscheinungen herausstellen; wo andererseits eine Verständigung mit der gemeinen Meinung versucht wurde, da musste sofort die Reinheit der Bestimmungen über das Seiende leiden. Diess festgestellt zu haben, ist das Verdienst des Zeno und Melissus. Im übrigen sind diese beiden mit einander und mit Parmenides einverstanden, und sie unterscheiden sich nur dadurch, dass der erstere, an dialektischer Fertigkeit seinem Mitschüler weit überlegen, den Standpunkt seines Lehrers mit aller Strenge festhält, und in schroffem Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht durchführt, wogegen ihr der andere bei geringerer Schärfe des Denkens durch eine nicht ganz unerhebliche Abweichung von Parmenides etwas näher tritt.

Zeno [1]), der vertraute Freund und Schüler des Parmenides, | scheint sich auf keinem Punkt von den Ansichten desselben entfernt zu haben. Plato wenigstens sagt ausdrücklich, er

---

[1]) Zeno von Elea, der Sohn des Teleutagoras (Diog. IX, 25; s. o. 467, 1), wäre nach Plato Parm. 127, B 25 Jahre jünger als Parmenides und in einem Zeitpunkt, der etwa 455—450 v. Chr. fallen müsste, vierzigjährig gewesen, er wäre mithin um 495—490 v. Chr., Ol. 70 oder 71, geboren. Ich habe jedoch schon S. 467, 1 bemerkt, dass diese Angabe schwerlich geschichtlich genau ist. Suidas u. d. W. verlegt Zeno's Blüthe in die 78ste, Diog. IX, 29 in die 79ste, Eusebius in der Chronik in die 80ste Olympiade. Auch diese Angaben sind aber theils unbestimmt, theils fragt es sich, ob sie auf einer sichern Ueberlieferung und nicht etwa blos auf Schlüssen aus der platonischen Stelle beruhen. Nur das allgemeine wird für sicher gelten können, dass Zeno, um den Anfang oder bald nach dem Anfang des fünften Jahrhunderts geboren, noch vor der Mitte desselben als Lehrer und Schriftsteller auftrat. Sein Verhältniss zu Parmenides wird als ein sehr inniges geschildert; Plato a. a. O. sagt, er sei für seinen Geliebten (παιδικὰ) gehalten worden. Athen. XI, 505, f nimmt an dieser

---

Behauptung grossen Anstoss, man braucht sie aber nicht im übeln Sinn zu verstehen. Nach Apollodor b. Diog. a. a. O. wäre Zeno Adoptivsohn des Parm. gewesen; so möglich diess aber auch an sich ist, so führt doch das Stillschweigen Plato's hierüber auf die Vermuthung, der Adoptivsohn sei an die Stelle des Geliebten gesetzt, um späterer Missdeutung dieses Verhältnisses zu begegnen, und es möge dazu auch der missverstandene Ausdruck Soph. 241, D beigetragen haben. Mit Parmenides theilt Z. bei Strabo VI, 1, 1. S. 252 den Ehrennamen eines ἀνὴρ Πυθαγόρειος und den Ruhm, Gesetz und Ordnung in Elea befördert zu haben. Bei Diog. IX, 28 wird ihm nachgerühmt, dass er aus Anhänglichkeit an seine Heimath sein Leben in Elea zugebracht habe, ohne Athen auch nur zu besuchen (οὐκ ἐπιδημήσας τὸ παράπαν πρὸς αὐτούς). Doch ist diese Angabe schwerlich ganz richtig, denn ist auch der platonische I Alcibiades eine zu trübe Quelle, um seiner Behauptung (S. 119, A) Glauben zu schenken, dass Pythodor und Kallias unserem Philosophen für seinen Unterricht, welchen er dem letztern doch wohl in Athen ertheilt haben müsste, je 100 Minen bezahlt haben, so weiss doch auch Plutarch Per. c. 4. c. 5, Schl. von einem Aufenthalt Zeno's in Athen, während dessen Perikles mit ihm in Verbindung gestanden habe, und eben diese Thatsache scheint Plato zu seiner Erzählung von dem Besuch des Parmenides in Athen veranlasst zu haben. Bei einem Unternehmen gegen einen Tyrannen ergriffen bewährte Zeno, wie erzählt wird, unter Foltern die äusserste Standhaftigkeit. Der Vorfall selbst ist vielfach bezeugt: von Heraklides, Demetrius, Antisthenes, Hermippus u. a. b. Diog. IX, 26 f. Diodor Exc. S. 557 Wess. Plut. garrulit. c. 8, S. 505. Sto. rep. 37, 3. S. 1051. adv. Col. 32, 10. S. 1126. Philo qu. omn. pr. lib. 881, C f. Hösch. Clemens Strom. IV, 496, C. Cic. Tusc. II, 22, 52. N. D. III, 33, 82. Val. Max. III, 3, 2 f. ext. Tert. Apologet. c. 50. Amm. Marc. XIV, 9. Philostr. V. Apoll. VII, 2. Suidas Ἐλέα u. a. Die näheren Umstände jedoch werden sehr verschieden angegeben. Die meisten verlegen das Ereigniss nach Elea, Valerius nach Agrigent, Philostratus nach Mysien, Ammian, Zeno mit Anaxarch verwechselnd, nach Cypern; der Tyrann heisst bald Diomedon, bald Demylus, bald Nearchus, Valerius nennt gar Phalaris, Tertullian Dionys; von Zeno sagen die einen, er habe die Freunde des Tyrannen angegeben, andere, er habe, um niemand zu verrathen, sich selbst die Zunge abgebissen, eine dritte Angabe lässt ihn dem Tyrannen das Ohr abbeissen — Züge, die auch von anderen erzählt werden —; auch über die Art seines Todes herrscht keine Uebereinstimmung; nach Diogenes wäre auch der Tyrann getödtet, nach Diodor, wie es scheint, Zeno wieder frei geworden; Valerius lässt die Sache gar zweimal, erst bei unserem, dann bei einem andern Zeno sich zutragen. (M. vgl. Bayle Dict. Zénon d'Elée Rem. C.) Scheint daher der Vorfall auch geschichtlich, so lässt sich doch nichts näheres darüber bestimmen. Ob die Anspielung b. Arist. Rhet. I, 12. 312, b, 3 auf dieses Ereigniss geht, und wie sie überhaupt zu erklären ist, wissen wir nicht. Einer Schrift, die Zeno in jüngeren Jahren wolle | in seiner Schrift die Vielheit der Dinge widerlegen, und dadurch mittelbar die von Parmenides behauptete Einheit alles Seins beweisen [1]), und so wird er sich wohl überhaupt das

---

verfasst hatte, erwähnt Plato Parm. 127, C ff., als ob es sein einziges bekanntes Werk wäre (es heisst einfach τὰ Ζήνωνος γράμματα, τὸ σύγγραμμα); auch Simpl. Phys. 30, a, m. kennt nur Eine Schrift (τὸ σύγγραμμα), allem nach die gleiche, wie Plato; dieselbe war der Bestreitung der gewöhnlichen Ansicht gewidmet, indem sie die Voraussetzungen dieses Standpunkts durch Folgerung widerlegte; sie zerfiel in mehrere Theile (λόγοι bei Plato), und jeder von diesen in verschiedene Abschnitte (von Plato ὑποθέσεις, von Simpl. ἐπιχειρήματα genannt), deren jeder eine von den Annahmen des gewöhnlichen Standpunkts in's absurde zu führen bestimmt war (Proklus, in Parm. IV, 100 Cous., welcher unter den λόγοι die einzelnen Beweise, unter den ὑποθέσεις die Prämissen der einzelnen Schlüsse versteht, und von 40 λόγοι redet, hat Zeno's Schrift schwerlich selbst gesehen; ihm folgt ohne Zweifel David Schol. in Arist. 22, b, 34 ff.). Dass sie in Prosa geschrieben war, sieht man aus Plato und den Auszügen bei Simplicius. Mit ihr ist wohl auch das Werk identisch, welches Arist. soph. el. c. 10. 170, b, 22 bei den Worten καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων im Auge hat; denn wenn auch in dem letztern Fragen und Antworten vorkamen, so braucht es darum doch kein wirkiches Gespräch, und Zeno braucht nicht, wie Diog. III, 48 mit einem φασὶ berichtet, der erste Verfasser von Dialogen gewesen zu sein; Aristoteles selbst hat ihn, nach eben dieser Stelle des Diog. zu schliessen, nicht als solchen bezeichnet. Dass Zeno mehrere Schriften verfasst hat, würde aus dem Plural βιβλία b. Diog. IX, 26 noch nicht folgen, da dieser auch auf die verschiedenen Theile der einzigen bekannten Schrift gehen kann. Dagegen nennt Suidas Ζήνων vier Schriften: ἔριδες, ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, π. φύσεως. Von der ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, die aber sicher unächt ist, finden sich auch sonst Spuren, s. S. 495, 1; die drei andern, von Eudocia allein genannt, mögen nur verschiedene Bezeichnungen der Einen zenonischen Schrift sein, Stallbaum's Vorschlag jedoch (Plat. Parm. S. 30), bei Suidas zu lesen: ἔγραψεν ἔριδας πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως, widerspricht nicht blos dem überlieferten Text, sondern auch der Art, wie Suidas und ähnliche Schriftsteller Büchertitel sonst anzuführen pflegen. Nach Simpl. a. a. O. kann das zenonische Werk Alexander und Porphyr nicht vorgelegen haben, auch Proklus scheint es, wie bemerkt, nicht gekannt zu haben, Simpl. selbst jedoch hatte wohl nicht blos Auszüge daraus vor sich, wenn er auch nach S. 21, b, m (s. u.) der Vollständigkeit seines Exemplars nicht ganz sicher war. S. 131, a, m. berichtet er allerdings nur aus Eudemus.

[1] Parm. 127, E: ἆρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα, ὡς οὐ πολλά ἐστι; καὶ τούτου αὐτοῦ οἴει σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγεῖ τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι ὅσους περ λόγους γέγραφας, ὡς οὐκ ἔστι πολλά; Οὐκ, ἀλλὰ, φάναι τὸν Ζήνωνα, καλῶς συνῆκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται. Parmenides und Zeno, bemerkt hierauf

Seiende nicht an|ders gedacht haben, als jener. Auch was uns an physikalischen Sätzen von ihm berichtet wird, stimmt mit der hypothetischen Physik des Parmenides theilweise überein; da indessen ein Theil dieser Angaben offenbar unrichtig ist, und da unsere zuverlässigsten Zeugen keine einzige physikalische Behauptung Zeno's mittheilen, so spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Annahme, er habe diesen Theil der parmenideïschen Lehre überhaupt nicht weiter verfolgt [1]). Mit

---

Sokrates, sagen demnach ganz dasselbe, der eine direkt, der andere indirekt: σὺ μὲν γὰρ (Parm.) ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν... ὅδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, und Zeno giebt diess der Sache nach zu, wenn er auch näher erläutert, wie er zur Abfassung seiner Schrift gekommen sei; s. S. 496, 2.

[1]) Die Mittheilungen darüber beschränken sich auf wenige Stellen. Diog. IX, 29 sagt: ἀρέσκει δ' αὐτῷ τάδε· κόσμους εἶναι, κενόν τε μὴ εἶναι· γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν· γένεσίν τ' ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν. Stob. Ekl. I, 60: Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν· καὶ τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἶδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς, καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον, καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται (viell. —σεσθαι) τὸ μονοειδές· (alles scheinbar gleichartige, wie Holz, Fleisch u. s. w., das, was Aristoteles das ὁμοιομερὲς nennt, löse sich am Ende in die vier Elemente auf;) καὶ θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχὰς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρῶς. Diese letztere Darstellung lautet aber so empedokleïsch, dass schon Heeren z. d. St. daran dachte, es könnte statt der sonderbaren Worte ὕλην δὲ αὐτῆς der Name des Empedokles zu setzen sein. Ich möchte vermuthen, dass entweder hier, (wie Sturz Empedocles S. 168 annimmt) oder noch lieber (Krische Forschungen I, 123) vor den Worten τὸ μὲν ἓν u. s. w. der Name des Empedokles ausgefallen, oder dass der ganze Bericht aus der angeblich zenonischen ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους (S. 492, 1 g. E.) geflossen ist. Aecht kann aber diese Schrift nicht gewesen sein, sie müsste denn ursprünglich den Namen des Stoikers Zeno geführt haben. Denn für's erste ist es höchst unwahrscheinlich und in der Schriftstellerei der älteren Zeit ohne Beispiel, dass ein Philosoph, wie Zeno, das Werk eines gleichaltrigen Zeitgenossen commentirt hätte. Sodann ist es gleichfalls sehr auffallend, dass er sich hiezu, statt der Schrift seines Lehrers, eine mit seiner eigenen Ansicht so wenig übereinstimmende Darstellung gewählt hätte. Weiter scheint aus dem früher (S. 494) angeführten hervorzugehen, dass Zeno überhaupt nur Eine Schrift verfasst hat. Ferner lässt das gänzliche Stillschweigen des Aristoteles und seiner Ausleger über physikalische Behauptungen Zeno's vermuthen, dass ihnen von solchen nichts bekannt war. Dass endlich Zeno bei Stobäus Sätze geliehen werden, die ihm ganz fremd sind, liegt am Tage. Die gleichen Gründe gelten zum Theil auch gegen die

Sicherheit können wir ihm nur die Beweise bei|legen, welche die Lehre des Parmenides gegen die gewöhnliche Vorstellung [1]) zu vertheidigen bestimmt waren.

Zeno bediente sich hiefür eines indirekten Verfahrens. Parmenides hatte seine Bestimmungen über das Seiende unmittelbar aus dem Begriff des Seienden abgeleitet. Zeno begründet dieselbe Ansicht mittelbar, indem er zeigt, dass man sich durch die entgegengesetzten Annahmen in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickle, dass sich das Seiende nicht als eine Vielheit, nicht als etwas theilbares und veränderliches betrachten lasse. Er will die eleatische Lehre dadurch beweisen, dass die herrschende Vorstellungsweise zur Ungereimtheit geführt wird [2]). Wegen dieses Verfahrens, das er mit überlegener Meisterschaft handhabte, war Zeno | von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt worden [3]), und Plato sagt von ihm, dass er es

---

Angaben des Diogenes, doch sind die meisten von diesen insofern minder unwahrscheinlich, als sie mit der Lehre des Parmenides übereinstimmen. Den leeren Raum hatte auch dieser bestritten, das Warme und Kalte als Elemente aufgeführt, eine Entstehung der ersten Menschen aus der Erde und eine Zusammensetzung der Seele aus den Elementen angenommen. Der Satz: κόσμους εἶναι jedoch kann keinem von den Eleaten gehören, mag man nun unter den κόσμοι eine Mehrheit von gleichzeitigen oder von aufeinanderfolgenden Welten verstehen, hier scheint vielmehr der Eleate Zeno mit dem Stoiker verwechselt zu sein, und was über die Elemente gesagt ist, lässt uns die stoisch aristotelische Lehre erkennen. Auf eine Verwechslung mit dem Stoiker Zeno weist auch Epiph. Exp. fid. 1087, C: Ζήνων ὁ Ἐλεάτης ὁ ἐριστικὸς ἴσα τῷ ἑτέρῳ Ζήνωνι καὶ τὴν γῆν ἀκίνητον λέγει καὶ μηδένα τόπον κενὸν εἶναι.

1) Stallbaum Plat. Parm. 25 ff. glaubt, vorzugsweise gegen Anaxagoras und Leucippus; allein in den zenonischen Beweisen selbst findet sich nichts, was speciell auf den einen oder den andern von diesen Männern hinwiese.

2) Bei Plato Parm. 128, C fährt Zeno so fort: ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, ὡς εἰ ἕν ἐστι πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὑτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι.

3) Diog. VIII, 57. IX, 25. Sext. Math. VII, 7 vgl. Timon b. Diog. a. a. O. (Plut. Perikl. c. 4. Simpl. Phys. 236, b, o):

ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν
Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος, ἠδὲ Μελίσσου,
πολλῶν φαντασμῶν ἐπάνω, παύρων γε μὲν εἴσω.

verstanden habe, den Zuhörern Ein und dasselbe als ähnlich und als unähnlich, als Eines und als vieles, als ruhend und als bewegt erscheinen zu lassen [1]). Hat aber diese Dialektik auch in der Folge der sophistischen Eristik einen grossen Theil ihrer Waffen geliefert, so ist sie selbst doch von dieser Eristik [2]) durch ihren positiven Zweck unterschieden, und noch weniger kann sie aus demselben Grund mit der Skepsis zusammengestellt werden [3]); die dialektische Beweisführung ist hier, selbst wenn sie sophistische Wendungen nicht durchaus verschmäht, doch immer nur ein Mittel, um eine metaphysische Ueberzeugung, die Lehre von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden, zu begründen.

Im besondern beziehen sich die zenonischen Beweise, so weit sie uns bekannt sind, theils auf die Vielheit, theils auf die Bewegung. Die Gründe gegen die Vielheit der Dinge, welche uns überliefert sind, betreffen ihre Grösse, ihre Zahl, ihr Sein im Raume, ihr Zusammenwirken. Der Beweise gegen die Bewegung sind es gleichfalls vier, welche Zeno nicht in der besten Ordnung | und nach keinem festen Eintheilungsgrund aufführte. Ich stelle im folgenden die sämmtlichen Beweise zusammen.

A. Die Beweise gegen die Vielheit.

1. Wenn das Seiende vieles wäre, so müsste es zugleich

---

[1]) Phädr. 261, D: τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα; Dass damit Zeno, nicht, wie Quintil. III, 1, 2 will, Alcidamas gemeint ist, versteht sich; zum Ueberfluss sagt aber Plato selbst Parm. 127, E: πῶς, φάναι ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον; . . . οὕτω, φάναι τὸν Ζήνωνα. Aehnlich Isokr. Enc. Hel. Anf.: Ζήνωνα, τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν, denn diese Worte gehen ohne Zweifel nicht auf einen bestimmten einzelnen Beweis, sondern sie bezeichnen Zeno's antinomistisches Verfahren im allgemeinen.

[2]) Mit der sie Plut. a. a. O. (vgl. Dens. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7) zu sehr identificirt, und Seneca ep. 88, 44 f. offenbar verwechselt, wenn er Zeno die Behauptung des Gorgias unterschiebt: *nihil esse, ne unum quidem.* Die Veranlassung dieser auffallenden Angabe liegt vielleicht in einem Missverständniss der gleich anzuführenden Stelle Arist. Metaph. III, 4 oder einer ähnlichen gegen Zeno gerichteten Aeusserung.

[3]) Wie diess auch Timon a. a. O. andeutet.

unendlich klein und unendlich gross sein. Unendlich klein, denn da jede Vielheit eine Anzahl von Einheiten, eine wirkliche Einheit aber nur das untheilbare ist, so muss jedes von den Vielen entweder selbst eine untheilbare Einheit sein, oder aus solchen Einheiten bestehen. Was aber untheilbar ist, das kann keine Grösse haben, denn alles, was eine Grösse hat, ist in's unendliche theilbar. Die einzelnen Theile, aus denen das Viele besteht, haben mithin keine Grösse. Es wird also auch nichts dadurch grösser werden, dass sie zu ihm hinzutreten, und nichts dadurch kleiner, dass sie von ihm hinweggenommen werden. Was aber zu anderem hinzukommend dieses nicht vergrössert, und von ihm weggenommen es nicht verkleinert, das ist nichts. Das Viele ist mithin unendlich klein, denn jeder seiner Bestandtheile ist so klein, dass er nichts ist [1]. Andererseits aber müssen diese

---

[1] Simpl. Phys. 30, a, m: ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ πολλὰ ἔχοντι ἐπιχειρήματα καθ' ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῷ πολλὰ εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν. ὧν ἕν ἐστιν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δείκνυσιν, ὅτι εἰ πολλά ἐστι καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρὰ, μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως, ὥστε μηδὲν ἔχειν μέγεθος. ἐν δὴ τούτῳ (in dem Abschnitt, der zeigen soll, dass es unendlich klein sei) δείκνυσιν, ὅτι οὗ μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἐστιν, οὐδ' ἂν εἴη τοῦτο· οὐ γὰρ εἰ ἄλλῳ ὄντι, φησὶ, προςγένοιτο, οὐδὲν ἂν μεῖζον ποιήσειε, μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προςγενομένου δὲ (dieses δὲ ist wohl zu streichen, es scheint aus dem folgenden οὐδὲν entstanden) οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι, καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προςγινόμενον οὐδὲν εἴη. (Ebensowenig, muss Zeno hier beigefügt haben, könnte etwas kleiner werden, wenn es von ihm weggenommen wird.) εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττόν ἐστι, μηδὲ αὖ προςγινομένου αὐξήσεται, δηλονότι τὸ προςγενόμενον οὐδὲν ἦν, οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον. (Diesen Theil der Darstellung bestätigt Eudemus, s. u., und Arist. Metaph. III, 4. 1001, b, 7: ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἓν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη. ὃ γὰρ μήτε προςτιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δῆλον ὅτι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος.) καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει, ἀλλ' ὅτι, εἰ μέγεθος ἔχει ἕκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομήν. δεῖ δὲ ἓν εἶναι. ὃ δείκνυσι, προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος, ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν. καὶ ὁ Θεμίστιος δὲ τὸν Ζήνωνος λόγον ἓν εἶναι τὸ ὂν κατασκευάζειν φησὶν ἐκ τοῦ συνεχὲς τὸ (l. τε) αὐτὸ εἶναι καὶ ἀδιαίρετον. εἰ γὰρ διαιροῖτό, φησιν, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν τῶν σωμάτων. ἔοικε δὲ μᾶλλον ὁ Ζήνων λέγειν, ὡς οὐδὲ πολλὰ ἔσται. Die Stelle des Themist. Phys. 18, a, o. S. 122 Sp. lautet: Ζήνωνος, ὃς ἐκ τοῦ συνεχές τε εἶναι καὶ ἀδιαίρετον ἓν εἶναι τὸ ὂν κατεσκεύαζε, λέγων, ὡς εἰ διαιρεῖται οὐδὲ ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν τῶν σωμάτων. Aus dem Zusammenhang, in dem diese Behauptung Zeno's nach Simplicius stand, ergiebt sich, dass die Ausstellung des Simpl.

Theile auch unend|lich gross sein. Denn da dasjenige, was keine Grösse hat, nicht ist, so müssen die Vielen, um zu sein, eine Grösse haben, ihre Theile müssen mithin von einander entfernt sein, d. h. es müssen andere Theile zwischen ihnen liegen.

---

gegen Themist. ganz richtig ist: Zeno redet hier zunächst nicht von dem Einen Seienden, sondern von der Voraussetzung der Vielheit ausgehend sagt er, wie jedes von den vielen Dingen gedacht werden müsste. Sofern er aber hiebei zeigt, dass jedes Ding, um Eines zu sein, auch untheilbar sein müsste, würde seine Behauptung auch auf das Eine Seiende Anwendung finden, auch dieses muss, um Eins zu sein, untheilbar, ἓν συνεχὲς sein. — Den hier angeführten Beweis scheint auch Eudemus im Auge zu haben, wenn er b. Simpl. Phys. 21, a, u. (vgl. 30, a, m. 31, a, u.) sagt: Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη τί ποτέ ἐστι λέξειν [ἐστιν, ἕξειν] τὰ ὄντα λέγειν· ἠπόρει δὲ ὡς ἔοικε (so Brandis I, 416 aus Handschr., im gedruckten Text fehlen diese Worte hier, aber S. 30, a, m stehen sie) διὰ τὸ τῶν μὲν αἰσθητῶν ἕκαστον κατηγορικῶς τε πολλὰ λέγεσθαι καὶ μερισμῷ, τὴν δὲ στιγμὴν μηδὲ ἓν τιθέναι· ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον αὔξει μήτε ἀφαιρούμενον μειοῖ οὐκ ᾤετο τῶν ὄντων εἶναι. Simpl. 21, b, m bemerkt dazu: ὁ μὲν τοῦ Ζήνωνος λόγος ἄλλος τις ἔοικεν οὗτος εἶναι παρ' ἐκεῖνον τὸν ἐν βιβλίῳ φερόμενον οὗ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Παρμενίδῃ μέμνηται. ἐκεῖ μὲν γὰρ ὅτι οὐκ ἔστι πολλὰ δείκνυσι... ἐνταῦθα δὲ, ὡς ὁ Εὔδημός φησι, καὶ ἀνῄρει τὸ ἕν. τὴν γὰρ στιγμὴν ὡς τὸ ἓν εἶναι λέγει, τὰ δὲ πολλὰ εἶναι συγχωρεῖ. ὁ μέντοι 'Αλέξανδρος καὶ ἐνταῦθα τοῦ Ζήνωνος ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος μεμνῆσθαι τὸν Εὔδημον οἴεται. „ὡς γὰρ ἱστορεῖ, φησιν, Εὔδημος, Ζήνων ὁ Παρμενίδου γνώριμος ἐπειρᾶτο δεικνύναι ὅτι μὴ οἷόν τε τὰ ὄντα πολλὰ εἶναι, τῷ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς οὖσιν ἕν, τὰ δὲ πολλὰ πλῆθος εἶναι ἑνάδων". καὶ ὅτι μὲν οὐχ ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος Ζήνωνος Εὔδημος μέμνηται, νῦν δῆλον ἐκ τῆς αὐτοῦ λέξεως. οἶμαι δὲ μήτε [μηδὲ] ἐν τῷ Ζήνωνος βιβλίῳ τοιοῦτον ἐπιχείρημα φέρεσθαι, οἷον ὁ 'Αλέξανδρός φησι. Aus dem obigen erhellt jedoch, dass Alexander den Sinn des zenonischen Satzes, und wohl auch den des Eudemus, richtig aufgefasst hatte, und dass Simplicius hier dasselbe Missverständniss begegnet, welches er selbst später bei Themistius verbessert; Zeno meint, um zu wissen, was die Dinge seien, müsste man vor allem wissen, was die kleinsten Theile seien, aus denen sie bestehen, diess lasse sich aber nicht sagen, da sie als kleinste Theile untheilbare Punkte, und als solche ohne Grösse, mithin nichts wären. Er will (wie Philop. Phys. B, 1, o. 15, m. im wesentlichen richtig, aber mit Einmischung eigener Erläuterungen ausführt) zeigen, dass es keine Vielheit geben könne, denn jede Vielheit bestehe aus Einheiten, unter allen den Dingen aber, welche sich uns als eine Vielheit darstellen, allen συνεχῆ, sei nichts wirklich Eines. Brandis I, 416 bildet aus dem, was Eudemus und Aristoteles a. a. O. angeben, mit Unrecht einen eigenen Beweis, und Ritter I, 522 leitet aus der Angabe des Eudemus die gewagte Behauptung ab, Zeno habe ebenso, wie Parmenides, anerkannt, dass in seinen Bestimmungen über das Eins die wahre und volle Erkenntniss desselben nicht enthalten sei. Warum ich keinem von beiden beitreten kann, wird sich aus der vorstehenden Darstellung ergeben.

Von diesen gilt aber das gleiche: auch sie müssen eine Grösse haben, | und durch weitere von den andern getrennt sein, und so fort in's unendliche, so dass wir demnach unendlich viele Grössen, oder eine unendliche Grösse erhalten [1]).

2. Mittelst des gleichen Verfahrens zeigt Zeno, dass das Viele auch der Zahl nach ebensowohl begrenzt, als unbegrenzt sein müsste. Begrenzt, denn es ist so vieles, als es ist, nicht mehr und nicht weniger. Unbegrenzt, denn zwei Dinge sind nur dann zwei, wenn sie von einander getrennt sind; damit sie getrennt seien, muss etwas zwischen ihnen sein; ebenso zwischen diesem und jedem von den zweien, und so in's unendliche [2]). Wie bei dem ersten Beweis die Bestimmung der unendlichen Grösse, so wird hier die Bestimmung der unendlichen Zahl dadurch gewonnen, dass die Vielheit als eine Mehrheit getrennter Grössen gefasst, und zwischen jede zwei getrennte ein drittes, trennendes, eingeschoben wird. Die Alten pflegen desshalb diesen Theil der beiden Beweise als den Beweis aus der Zweitheilung zu bezeichnen [3]). |

---

[1]) Simpl. a. a. O. 30, b, m, nachdem er erst den sogleich anzuführenden Beweis aus der Theilung erörtert hat, fährt fort: καὶ οὕτω μὲν τὸ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπειρον ἐκ τῆς διχοτομίας ἔδειξε. τὸ δὲ κατὰ τὸ μέγεθος πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. προδείξας γὰρ, ὅτι εἰ μὴ ἔχει τὸ ὂν μέγεθος οὐδ' ἂν εἴη, ἐπάγει· „εἰ δὲ ἔστιν, „ἀνάγκη, ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ „ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προὔχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προ„έξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν. οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον „ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως, εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ „μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα. μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα „εἶναι". Unter dem προέχον verstehe ich das, was vor einem andern vorliegt, und es dadurch von einem dritten entfernt hält.

[2]) Simpl. a. a. O. 30, b, o.: δεικνὺς γὰρ, ὅτι εἰ πολλά ἐστι τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· „εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη το„σαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν ὅσα „ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. καὶ πάλιν, εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν. ἀεὶ γὰρ „ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ, καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ „ὄντα ἐστί". καὶ οὕτω μὲν u. s. w. (s. vor. Anm.)

[3]) Arist. Phys. I, 3. 187, a, 1, nachdem ausführlicher über die Einslehre des Parmenides und Melissus gesprochen war: ἔνιοι δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη. Simpl. S. 30, a, o bemerkt zu dieser Stelle: τὸν δὲ δεύτερον λόγον τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας τοῦ Ζήνωνος εἶναί φησιν ὁ Ἀλέξανδρος λέγοντος, ὡς εἰ μέγεθος ἔχοι τὸ ὂν καὶ διαιροῖτο, πολλὰ τὸ ὂν καὶ οὐκέτι ἓν ἔσεσθαι καὶ διὰ τούτου δεικνύντος, ὅτι μηδὲν τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ἕν. Das letztere wird nun

3. Wenn alles, was ist, im Raum ist, so muss auch der Raum selbst wieder in einem Raum sein, und so in's unendliche. Da dieses undenkbar ist, kann das Seiende überhaupt nicht im Raume sein [1].

4. Ein vierter Beweis ist in der Behauptung angedeutet,

---

von Simpl. mit Recht bezweifelt, und der Anlass zu diesem Irrthum in der S. 499 angeführten Stelle des Eudemus gefunden. Hierauf folgen die S. 498 abgedruckten Mittheilungen über den zenonischen Beweis, und dann S. 30, a, u. die Bemerkung: ὁ μέντοι Πορφύριος καὶ τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας λόγον Παρμενίδου φησὶν εἶναι, ἓν τὸ ὂν ἐκ ταύτης πειρωμένου δεικνύναι. γράφει δὲ οὕτως· „ἕτερος δὲ ἦν λόγος τῷ Παρμενίδῃ ὁ διὰ τῆς διχοτομίας, οἰόμενος δεικνύναι τὸ ὂν ἓν εἶναι μόνον καὶ τοῦτο ἀμερὲς καὶ ἀδιαίρετον. εἰ γὰρ εἴη, φησὶ, διαιρετὸν, τετμήσθω δίχα, κἄπειτα τῶν μερῶν ἑκάτερον δίχα· καὶ τούτου ἀεὶ γινομένου δῆλόν, φησιν, ὡς ἤτοι ὑπομενεῖ τινὰ ἔσχατα μεγέθη ἐλάχιστα καὶ ἄτομα πλήθει δὲ ἄπειρα καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἐλαχίστων πλήθει δὲ ἀπείρων συστήσεται, ἢ φροῦδον ἔσται καὶ εἰς οὐδὲν ἔτι διαλυθήσεται καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται, ἅπερ ἄτοπα. οὐκ ἄρα διαιρεθήσεται, ἀλλὰ μενεῖ ἕν. καὶ γὰρ δὴ ἐπειδὴ πάντη ὅμοιόν ἐστιν, εἴπερ διαιρετὸν ὑπάρχει πάντη ὁμοίως ἔσται διαιρετὸν, ἀλλ' οὐ τῇ μὲν τῇ δ' οὔ. διῃρήσθω πάντη. δῆλον οὖν πάλιν, ὡς οὐδὲν ὑπομενεῖ, ἀλλ' ἔσται φροῦδον, καὶ εἴπερ συστήσεται πάλιν ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται· εἰ γὰρ ὑπομενεῖ τι, οὐδέπω γενήσεται πάντη διῃρημένον. ὥστε καὶ ἐκ τούτων φανερόν, φησιν, ὡς ἀδιαίρετόν τε καὶ ἀμερὲς καὶ ἓν ἔσται τὸ ὄν" . . . (das weitere aus Porph. gehört nicht hieher.) ἐφιστάνειν δὲ ἄξιον, εἰ Παρμενίδου καὶ μὴ Ζήνωνός ἐστιν ὁ λόγος, ὡς καὶ τῷ 'Αλεξάνδρῳ δοκεῖ. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς Παρμενιδείοις ἔπεσι λέγεταί τι τοιοῦτον, καὶ ἡ πλείστη ἱστορία τὴν ἐκ τῆς διχοτομίας ἀπορίαν εἰς τὸν Ζήνωνα ἀναπέμπει, καὶ δὴ καὶ ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις ὡς Ζήνωνος ἀπομνημονεύεται (m. vgl. unten den ersten und zweiten Beweis gegen die Bewegung). καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν, ὅτε καὶ ἐν αὐτῷ φέρεται τῷ τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι. δεικνὺς γὰρ u. s. w. (s. vor. Anm.) Diese Gründe des Simpl. sind vollkommen überzeugend. Porphyr glaubt offenbar nur desshalb, der Beweis aus der Dichotomie müsse Parmenides angehören, weil Aristoteles a. a. O. seiner in der Kritik der parmenideïschen Lehre erwähnt, ohne Zeno zu nennen; er selbst kennt Zeno's Schrift nicht, und was er über diesen Beweis sagt, hat er nur von andern, und er giebt es nicht in der ursprünglich zenonischen Fassung.

[1] Arist. Phys. IV, 3. 210, b, 22: ὃ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ἔστι τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται, λύειν οὐ χαλεπόν. ebd. c. 1. 209, a, 23: ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινα λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν. Eudemus b. Simpl. Phys. 131, a, m: ἐπὶ ταὐτὸν δὲ καὶ ἡ Ζήνωνος ἀπορία φαίνεται ἄγειν· ἄξιον [ἀξιοῖ vgl. im folgenden: εἰ μὲν οὖν ἐν τόπῳ ἠξίωκεν εἶναι τὰ ὄντα] γὰρ πᾶν τὸ ὂν ποῦ εἶναι, εἰ δὲ ὁ τόπος τῶν ὄντων, ποῦ ἂν εἴη; οὐκοῦν ἐν ἄλλῳ τόπῳ. κἀκεῖνος δὴ ἐν ἄλλῳ καὶ οὕτως εἰς τὸ πρόσω. Simpl. 130, b, u.: ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον ἐρωτῶν οὕτως· εἰ ἔστιν ὁ τόπος ἐν τίνι ἔσται; πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ· ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ· καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος. Aehnlich ebd. 124, b, o.

wenn ein Scheffel Frucht beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müsse auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes | ein Geräusch hervorbringen, was doch der Wahrnehmung zu widerstreiten scheint [1]). Das allgemeinere, was hierin liegt, ist die Frage, wie es möglich ist, dass viele Dinge zusammen eine Wirkung hervorbringen, die jedes einzelne von ihnen, für sich genommen, nicht hervorbringt.

B. Die Beweise gegen die Bewegung.

Wenn die bisher angeführten Beweise die Vielheit bestritten, um die Einheit des Seienden, die erste Grundbestimmung der eleatischen Lehre, zu beweisen, so bestreiten die folgenden vier die Bewegung, um die zweite Grundlage des Systems, die Unveränderlichkeit des Seins, darzuthun [2]).

1. Der erste ist dieser: Ehe der bewegte Körper am Ziel ankommen kann, muss er erst in der Mitte des Weges angekommen sein, ehe er an dieser ankommt, in der Mitte seiner ersten Hälfte, ehe er dahin kommt, in der Mitte des ersten Viertels und so fort in's unendliche. Jeder Körper müsste daher, um von einem Punkt zu einem andern zu gelangen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das unendliche lässt sich aber in keiner gegebenen Zeit durchlaufen. Es ist mithin unmöglich, von einem Punkt zu einem andern zu gelangen, die Bewegung ist unmöglich [3]). |

---

[1]) Arist. Phys. VII, 5. 250, a, 19: διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθὴς, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὁτιοῦν μέρος. Simpl. z. d. St. 255, a, m: διὰ τοῦτο λύει καὶ τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν. εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἆρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος, μὴ ποιεῖν· ὁ δὲ μέδιμνος τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι· τι οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου. (Das letztere auch S. 256, b, u.) Nach dieser Darstellung lässt sich übrigens nicht annehmen, dass sich dieser Beweis in Zeno's Schrift fand, und so mag seine nähere Ausführung bei Simpl. einem Späteren angehören, sein wesentlicher Gedanke ist aber schon durch Aristoteles verbürgt.

[2]) Ueber dieselben: Gerling *de Zen. paralogismis motum spectant.* Marb. 1825.

[3]) Arist. Phys. VI, 9. 239, b, 9: τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν. πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ

2. Nur eine andere Wendung dieses ersten Beweises ist der zweite, der sog. Achilleus [1]. Das langsamste, die Schildkröte, könnte von dem schnellsten, von Achill, nicht eingeholt werden, wenn sie irgend einen Vorsprung vor ihm hat. Denn um sie einzuholen, müsste Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfieng zu laufen, dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte, und so fort in's unendliche. Ist es aber nicht möglich, dass das langsamere von dem schnelleren eingeholt wird, so ist es überhaupt nicht möglich, ein gegebenes Ziel zu erreichen, es ist keine Bewegung möglich [2]. Der Angelpunkt des Beweises ist hier, wie dort, die Behauptung, dass ein gegebener Raum nicht durchlaufen werden könne, wenn nicht alle seine Theile durchlaufen werden, und dass diess un-

---

τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις, c. 2 nämlich, S. 233, a, 21, wo es hiess: διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ. Simpl. 236, b, u. (vgl. 221, a, u. 302, a, m.; kürzer und undeutlicher Themist. Phys. 55, b, u. 392 Sp.) erläutert diess so: εἰ ἔστι κίνησις, ἀνάγκη τὸ κινούμενον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἄπειρα διεξιέναι· τοῦτο δὲ ἀδύνατον· οὐκ ἄρα ἐστὶ κίνησις. ἐδείκνυ δὲ τὸ συνημμένον (den hypothetischen Obersatz) ἐκ τοῦ τὸ κινούμενον διάστημά τι κινεῖσθαι, παντὸς δὲ διαστήματος ἐπ' ἄπειρον ὄντος διαιρετοῦ, τὸ κινούμενον ἀνάγκη τὸ ἥμισυ πρῶτον διελθεῖν οὗ κινεῖται διαστήματος καὶ τότε τὸ ὅλον. ἀλλὰ καὶ πρὸ τοῦ ἡμίσεως τοῦ ὅλου τὸ ἐκείνου ἥμισυ, καὶ τούτου πάλιν τὸ ἥμισυ. εἰ οὖν ἄπειρα τὰ ἡμίση διὰ τὸ παντὸς τοῦ ληφθέντος δυνατὸν εἶναι τὸ ἥμισυ λαβεῖν, τὰ δὲ ἄπειρα ἀδύνατον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ διελθεῖν, τοῦτο δὲ ὡς ἐναργὲς ἐλάμβανεν ὁ Ζήνων, ἀδύνατον ἄρα κίνησιν εἶναι. Auf diesen Beweis bezieht sich Arist. Top. VIII, 8. 156, b, 7. Sext. Math. X, 47.

[1] Dieses Beweises hätte sich nach Favorinus b. Diog. IX, 29 schon Parmenides bedient; diese Behauptung ist jedoch gewiss falsch: alle anderen Zeugen schreiben ihn Zeno zu, Diog. a. a. O. sagt ausdrücklich, er sei von ihm erfunden, und alles, was wir über Parmenides wissen, wie schon die mehrerwähnte platonische Stelle, Parm. 128, A, beweist, dass sich dieser mit der dialektischen Widerlegung der gewöhnlichen Ansicht noch nicht in dieser Weise befasst hatte.

[2] Arist. a. a. O. 239, b, 14: δεύτερος δ' ὁ καλούμενος 'Αχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. Simpl. 237, a, m. und Themist. 56, a erläutern diess weiter in dem Sinne, den unser Text wiedergiebt.

möglich sei, weil | es der Theile unendlich viele seien [1]). Der Unterschied ist nur, dass diese Behauptung im ersten Fall auf einen Raum mit fester, im zweiten auf einen solchen mit beweglicher Grenze angewandt wird.

3. So lang etwas in einem und demselben Raume ist, ruht es. Nun ist aber der fliegende Pfeil in jedem Augenblick in demselben Raume. Er ruht also in jedem Augenblick seines Fluges, also auch während des ganzen Fluges, seine Bewegung ist nur scheinbar [2]). | Auch dieser Beweis beruht auf dem gleichen Ver-

---

1) Wie diess Aristoteles ganz richtig bemerkt, wenn er fortfährt: ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν (derselbe mit dem ersten, auf der fortgesetzten Zweitheilung beruhenden Beweis), διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προςλαμβανόμενον μέγεθος ... ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πως τοῦ μεγέθους· ἀλλὰ πρόςκειται ἐν τούτῳ, ὅτι οὐδὲ τὸ τάχιστον τετραγῳδημένον ἐν τῷ διώκειν τὸ βραδύτατον. Aehnlich die Ausleger.

2) Arist. 239, b, 30: τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθεὶς ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν. Vgl. Z. 5: Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν. Statt der Worte: ἐν τῷ νῦν ἀκίν. lesen andere: ἐν τῷ νῦν τῷ κατὰ ἴσον ἀκίν. Gerling a. a. O. S. 16 will statt ἢ κιν. ᾖ κινεῖται. Ich möchte vermuthen, dass der Text, welcher in seiner gegenwärtigen Gestalt grosse Schwierigkeit darbietet, und auch durch Prantl z. d. St., wie mir scheint, keine durchaus befriedigende Erklärung gefunden hat, ursprünglich so gelautet habe: εἰ γάρ, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον, ἀκίνητον u. s. w., woraus sich der im obigen ausgedrückte Sinn ergeben würde. Diese Textesgestalt scheint auch Themistius S. 55, b, u. S. 392 Sp. vorauszusetzen, wenn er unsere Worte so umschreibt: εἰ γὰρ ἠρεμεῖ, φησιν, ἅπαντα ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον αὑτῷ διάστημα, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα, ἀκίνητον ἀνάγκη τὴν ὀϊστὸν εἶναι τὴν φερομένην, ebenso S. 56, a, m. 394 Sp.: ἀεὶ μὲν γὰρ ἕκαστον τῶν κινουμένων ἐν τῷ νῦν τὸ ἴσον ἑαυτῷ κατέχει διάστημα Auch das passt hiezu am besten, wenn Aristoteles a. a. O. gegen Zeno, ohne eine weitere Voraussetzung desselben zu berühren, bemerkt, sein ganzer Beweis beruhe auf der unrichtigen Annahme, dass die Zeit aus den einzelnen Momenten (ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων) zusammengesetzt sei. Dagegen sagt Simplicius 236, b, o., dem Text unserer Handschriften entsprechend: ὁ δὲ Ζήνωνος λόγος προλαβὼν, ὅτι πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ, καὶ ὅτι οὐδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται, καὶ ὅτι τὸ φερόμενον ἀεὶ ἐν τῷ ἴσῳ αὑτῷ ἐστι καθ' ἕκαστον νῦν, ἐῴκει συλλογίζεσθαι οὕτως· τὸ φερόμενον βέλος ἐν παντὶ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἐστιν, ὥστε καὶ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ. τὸ δὲ ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ὂν οὐ κινεῖται, ἠρεμεῖ ἄρα, ἐπειδὴ μηδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται, τὸ δὲ μὴ κινούμενον ἠρεμεῖ, ἐπειδὴ πᾶν ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ. τὸ ἄρα φερόμενον βέλος ἕως φέρεται ἠρεμεῖ κατὰ πάντα τὸν τῆς φορᾶς χρόνον. Es liegt am Tage, wie weit diese Deduktion

fahren, wie die zwei früheren. Wie bei diesen der zu durchlaufende Raum, so wird hier die Zeit der Bewegung in ihre kleinsten Theile aufgelöst, und es wird unter dieser Voraussetzung gezeigt, dass keine Bewegung denkbar sei. Das letztere ist nun, wie auch Aristoteles anerkennt, ganz richtig. Im Moment, als solchem, ist keine Bewegung, überhaupt keine Veränderung möglich; wenn ich frage, wo der fliegende Pfeil in diesem Moment ist, so kann man nicht anworten: im Uebergang von dem Raum A in den Raum B, oder was dasselbe, in A und B, sondern man kann nur sagen, in dem Raum A. Denkt man sich mithin unter der Zeit statt einer stetigen Grösse eine Reihe von unendlich vielen aufeinanderfolgenden Zeitmomenten, so erhält man nothwendig statt des Uebergangs von einem Raum in einen andern blos ein successives Sein in verschiedenen Räumen, und die Bewegung ist gerade ebenso unmöglich, wie wenn man sich (mit dem ersten und zweiten zenonischen Beweis) statt der zu durchlaufenden Linie eine Reihe von unendlich vielen diskreten Punkten denkt [1]). Der vorliegende Beweis ist daher nicht so sophistisch, wie er aussieht, er ist es wenigstens nicht in höherem Grad, als die anderen; sondern er geht ebenso, wie diese, von der Wahrnehmung eines philosophischen Problems aus, in dem auch noch spätere Denker erhebliche Schwierigkeiten gefunden haben, und er steht mit dem ganzen Standpunkt seines Urhebers in derselben Verbindung, wie sie. Werden einmal Einheit und Vielheit in eleatischer Weise als absolute, sich schlechthin ausschliessende Gegensätze betrachtet, so wird auch das räumliche und zeitliche Aussereinander nur als eine Vielheit ohne alle Einheit, Raum und Zeit werden nur als eine Zusammenfassung diskreter Raum- und Zeitpunkte betrachtet werden können, und ein Uebergang von dem

---

selbst von dem Anschein von Bündigkeit entfernt ist, den wir sonst in allen zenonischen Beweisen finden. Wollte man aber Simplicius desshalb grösseren Glauben schenken, weil er Zeno's Schrift kannte, so ist hiegegen an SCHLEIERMACHER's treffende Bemerkung (über Anaximandros. W. W. z. Phil. II, 180) zu erinnern, dass Simpl. in den späteren Büchern seines Werks die früher benützten Quellenschriften ganz ausser Acht lasse.

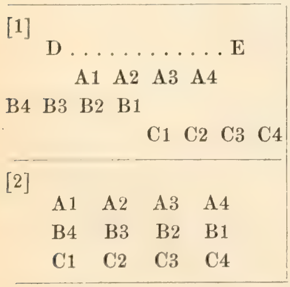
1) Dass diess der eigentliche Nerv des Beweises ist, deutet auch ARISTOTELES in seiner kurzen Gegenbemerkung (s. vor. Anm.) an.

einen dieser Punkte zum andern, eine Bewegung, ist nicht möglich.

4. Augenfälliger ist der Fehler in dem vierten Beweise, der sich auf das Verhältniss der Bewegungszeit zu dem durchlaufenen Raume bezieht. Nach den Gesetzen der Bewegung müssen bei gleicher Geschwindigkeit in der gleichen Zeit gleich grosse Räume durch|messen werden. Nun kommen aber zwei gleich grosse Körper noch einmal so schnell an einander vorbei, wenn sie sich beide mit gleicher Geschwindigkeit an einander vorbei bewegen, als wenn der eine von ihnen ruht, und der andere mit derselben Geschwindigkeit sich an ihm vorbeibewegt. Hieraus glaubt Zeno schliessen zu dürfen, dass zur Durchmessung des gleichen Raumes — dessen, den jeder von den beiden Körpern einnimmt — bei gleicher Geschwindigkeit das einemal nur halb so viel Zeit nöthig sei, als das anderemal, dass mithin die Thatsachen mit den Gesetzen der Bewegung im Widerspruch stehen [1]).

---

[1]) Arist. 239, b, 33: τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ' ἀπὸ μέσου (über den Sinn dieses Ausdrucks s. m. Prantl z. d. St. S. 516 s. Ausgabe der Physik), ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται, ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν· ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος. Dass der in diesen Worten angeführte Beweis im allgemeinen den im Text angegebenen Sinn hat, steht ausser Zweifel, wie jedoch Zeno denselben näher dargestellt hat, ist theils wegen der Unsicherheit der Lesart, theils wegen der allzugrossen Kürze des Ausdrucks in dem, was Aristoteles zur Erläuterung weiter beifügt, streitig. Mir scheint Simplicius S. 237, b f. den besten Text und die richtigste Erklärung zu geben, und auch Prantl's, im übrigen gelungene, Auffassung der Stelle dürfte aus ihm noch zu ergänzen sein. Hienach lautete Zeno's Beweis so. Es seien in dem Raum oder der Rennbahn DE drei gleich grosse Reihen gleich grosser Körper, A1 .., B1 .., C1 .., so, wie sie Fig. 1 zeigt, aufgestellt. Von diesen soll die erste Reihe, A1 .., stillstehen, während sich die zwei andern mit gleicher Geschwindigkeit parallel in entgegengesetzter Richtung an ihr und aneinander vorbeibewegen. So wird C1 in demselben Zeitpunkt bei A1 und B4 angekommen sein, in dem B1 bei A4 und C4 angekommen ist. (S. Fig. 2.) B1 ist also in derselben Zeit an allen C und C1 in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der



So einleuchtend uns aber die Falschheit dieser | Folgerung auf den ersten Blick ist, so werden wir darum doch nicht annehmen dürfen, dass es Zeno mit derselben nicht recht ernst gewesen sei. Denn der ganze Fehlschluss beruht darauf, dass der von einem Körper durchlaufene Raum an der Grösse der Körper gemessen wird, an denen er vorbeigekommen ist, mögen diese nun ihrerseits ruhen oder bewegt sein; dass diess aber nicht erlaubt ist, mochte sich dem ersten, der über die Gesetze der Bewegung in dieser Allgemeinheit nachdachte, um so eher verbergen, wenn er so, wie Zeno, zum voraus überzeugt war, er müsse bei seiner Untersuchung auf Widersprüche geführt werden. Aehnliche Paralogismen sind in der Polemik gegen die Erfahrungsbegriffe auch noch von neueren Philosophen übersehen worden.

Die wissenschaftliche Haltbarkeit der zenonischen Ausführungen, die aristotelischen Einwürfe gegen dieselben, und die Urtheile der Neueren 1) über beide zu prüfen, ist nicht dieses Ortes. Wie es sich aber auch mit dem absoluten Werth jener Beweise verhalten mag, ihre geschichtliche Bedeutung ist jedenfalls nicht gering anzuschlagen. Einerseits erreicht der Gegensatz der eleatischen Lehre gegen die gewöhnliche Ansicht in ihnen seine Spitze; die Vielheit und die Veränderung wird von Zeno nicht, wie von Parmenides, mit allgemeinen Gründen, denen sich andere allgemeine Sätze entgegenstellen liessen, bestritten, sondern ihre Unmöglichkeit wird an diesen Vorstellungen selbst nachgewiesen, und es wird dadurch der Schein, welchen die Dar-

---

jedes von ihnen an der Hälfte der A vorbeikam. Oder wie diess Zeno ausgedrückt zu haben scheint: C1 ist in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der B1 an der Hälfte der A, und B1 in derselben Zeit an allen C, in der C1 gleichfalls nur an der Hälfte der A vorbeikam. Die Reihe A nimmt aber denselben Raum ein, wie jede der zwei andern. Die Zeit, in der C1 den ganzen Raum der Reihe A durchlaufen hat, ist mithin der gleich, in der B1 bei gleicher Geschwindigkeit die Hälfte dieses Raums durchlief und umgekehrt; andererseits kann aber die letztere, da bei gleicher Geschwindigkeit die Bewegungszeiten sich verhalten, wie die durchlaufenen Räume, nur halb so gross sein, wie die erste, die ganze Zeit ist also der halben gleich.

1) Z. B. Bayle Dict. Zénon d'Élée Rem. F; gegen ihn Hegel Gesch. d. Phil. I, 290 ff. Herbart Metaphysik II, §. 284 f. Lehrb. z. Einl. in d. Phil. §. 139. Strümpell Gesch. d. theoret. Phil. b. d. Gr. 53 f. Cousin Zénon d'Elée Fragm. phil. I, 65 ff. Gerling a. a. O.

stellung des Parmenides noch hervorrufen konnte, als ob neben dem Einen Seienden das Viele und Veränderliche noch irgendwie Raum fände, bis auf den letzten Rest vernichtet [1]. An|dererseits werden ebendamit der Philosophie, welche die Erscheinungen erklären will, Aufgaben gestellt, deren Lösung sie sich fortan nicht entziehen konnte; und wenn ihre scheinbare Unlösbarkeit zunächst der sophistischen Läugnung des Wissens eine willkommene Stütze bot, so hat im weiteren Verlaufe die platonische und aristotelische Forschung ebendaher eine nachhaltige Anregung zu den eingreifendsten Untersuchungen erhalten. So unbefriedigend daher auch das nächste Ergebniss der zenonischen Dialektik für uns sein | mag, so wichtig sind doch diese Erörterungen für die spätere Wissenschaft geworden.

---

[1] Gerade das Gegentheil sagt freilich Cousin a. a. O. (m. vgl. besonders S. 65. 70 ff.), wenn er behauptet, Zeno wolle eigentlich nicht die Vielheit überhaupt, sondern nur die von aller Einheit verlassene Vielheit bestreiten. Wie verfehlt diese Behauptung ist, braucht nach allem bisherigen kaum noch ausdrücklich gezeigt zu werden. Von jener Beschränkung findet sich weder in den zenonischen Beweisen, noch in der Einleitung zu Plato's Parmenides eine Spur, jene Beweise richten sich vielmehr ganz im allgemeinen gegen die Vorstellung der Vielheit, der Bewegung u. s. w., und wenn sie zur Widerlegung dieser Vorstellungen allerdings die reine Diskretion ohne Continuität, die reine Vielheit ohne alle Einheit voraussetzen, so ist doch diese Voraussetzung nicht der Punkt, welcher angegriffen wird, sondern der, von welchem der Angriff ausgeht. Nehme man einmal überhaupt eine Vielheit an, meint Zeno, so müsse diese Annahme nothwendig zur Aufhebung aller Einheit und ebendamit zu Widersprüchen aller Art führen; nicht, wie Cousin die Sache darstellt, wenn man eine Vielheit ohne alle Einheit annehme, sei keine Bewegung u. s. f. möglich. Wäre dieses die Meinung des Eleaten, so hätte er vor allem die einheitslose Vielheit von der durch die Einheit begrenzten unterscheiden müssen; aber eben dass er diess noch nicht thut und nicht thun kann, ist die unvermeidliche Folge des eleatischen Standpunkts; Einheit und Vielheit, Beharrlichkeit des Seins und Bewegung stehen hier noch in ausschliessendem Gegensatz, erst Plato hat es erkannt, und er hat es im Sophisten und Parmenides unter ausdrücklicher Bestreitung der eleatischen Lehre ausgeführt, dass diese scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen in einem und demselben Subjekt vereinigt sein können und vereinigt sein müssen. Zeno ist so weit entfernt von dieser Ueberzeugung, dass vielmehr alle seine Beweise genau den entgegengesetzten Zweck verfolgen, der Unklarheit ein Ende zu machen, mit der die gewöhnliche Vorstellung das Eine zugleich als ein vieles, das Seiende zugleich als ein werdendes und veränderliches behandelt. Die Vielheit ohne alle Einheit hatten zu seiner Zeit höchstens die Atomisten, und auch diese nur in beschränktem Sinn, behauptet, aber diese werden von ihm gar nicht berührt; Heraklit, den Cousin für den Hauptgegenstand der zenonischen Angriffe hält, auf den ich aber auch keine Beziehung bei ihm finden kann, ist von der Vielheit ohne Einheit so weit entfernt, dass er gerade die Einheit alles Seins auf's nachdrücklichste ausgesprochen hat. — Hieraus folgt von selbst, dass auch der Tadel verfehlt ist, den Cousin a. a. O. S. 80 gegen Aristoteles ausspricht: *Aristote accuse Zénon de mal raisonner, et lui même ne raisonne guères mieux et n'est pas exempt de paralogisme; car ses réponses impliquent toujours l'idée de l'unité, quand l'argumentation de Zénon répose sur l'hypothèse exclusive de la pluralité.* Eben das exclusive dieser Voraussetzung ist es, was Aristoteles mit vollem Recht angreift.

5. Melissus.

Mit Zeno trifft Melissus [1]) in dem Bestreben zusammen, die

---

[1]) Von dem Leben des Melissus wissen wir wenig. Sein Vater hiess Ithagenes, seine Vaterstadt war Samos (Diog. IX, 24). Diog. a. a. O., vgl. Aelian V. H. VII, 14, bezeichnet ihn als einen angesehenen Staatsmann, der sich namentlich als Nauarch ausgezeichnet habe. Das letztere erläutert Plutarch's bestimmte und wiederholte Angabe (Perikl. c. 26. Themist. c. 2 m, hier unter Berufung auf Aristoteles, adv. Col. 32, 6. S. 1126; vgl. Suid. Μέλητος), die wir zu bezweifeln nicht den geringsten Grund haben, dass Melissus die samische Flotte bei dem Sieg über die Athener 442 v. Chr. (Thuc. I, 117) befehligt habe. Auf denselben Umstand gründet sich wohl auch Apollodor's Berechnung b. Diog. a. a. O., welche die Blüthe des Melissus in Ol. 84 (44$^{4}/_{0}$ v. Chr.) verlegt. Jedenfalls wird mit Sicherheit angenommen werden können, dass sein Mannesalter in diese Zeit fällt, dass er mithin ein Zeitgenosse, wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse, Zeno's war. Seine Lehre von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seins wird schon von Ps.-Hippokrates (Polybus) De nat. hom. c. 1. I, 349 K. berührt. Dass er ebenso, wie Zeno, Parmenides zum Lehrer hatte, ist möglich, aber durch Diog. a. a. O. Theod. cur. gr. aff. IV, 8. S. 57 in keiner Weise sichergestellt; auch die weitere Angabe des Diogenes, Melissus sei mit Heraklit bekannt gewesen, kann möglicherweise richtig sein; sehr unwahrscheinlich ist dagegen der Zusatz, erst durch ihn sei die Aufmerksamkeit der Ephesier auf diesen ihren Mitbürger gelenkt worden. Eine Schrift des Melissus, ohne Zweifel die einzige, die er verfasst hat, wird von Simpl. Phys. 22, b, m einfach τὸ σύγγραμμα genannt; Suidas u. d. W. Μέλητος giebt ihr den Titel: περὶ τοῦ ὄντος, Galen ad Hippocr. De nat. hom. I, S. 5. De elem. sec. Hipp. I, 9. S. 487 Kühn. Simpl. de cœlo 249, b, 23. Schol. in Arist. 509, a, 38: περὶ φύσεως, Simpl. De cœlo 249, b, 42. Phys. 15, b, o: π. φύσεως ἢ π. τοῦ ὄντος; aus der letztern Stelle scheint Bessarion adv. cal. Plat. II, 11 diese Angabe geschöpft zu haben; vgl. S. 440, 2. Die von Simpl. erhaltenen nicht unbedeutenden Bruchstücke sind gesammelt und erklärt bei Brandis comm. el. 185 ff. Mullach Arist. De Mel. u. s. w. S. 80 ff. Fragm. Phil. I, 259 ff.

Lehre des Parmenides gegen die herrschende Vorstellungsweise zu vertheidigen. Während aber jener diese Vertheidigung auf indirektem Wege, durch Widerlegung der gewöhnlichen Annahmen, versucht, und in Folge davon den Gegensatz beider Denkweisen auf's äusserste gespannt hatte, will Melissus direkt zeigen, dass das Seiende nur so gedacht werden könne, wie Parmenides seinen Begriff bestimmt hatte; und da nun dieser direkte Beweis auf eine für den Gegner überzeugende Art nur von solchen Voraussetzungen aus geführt werden kann, die beiden Theilen gemeinsam sind, so sucht | er bei den Vertretern der gewöhnlichen Denkweise selbst Anknüpfungspunkte für die eleatische Lehre zu finden [1], kann es aber ebendesshalb auch nicht ganz vermeiden, in die letztere Bestimmungen aufzunehmen, die ihre Reinheit gefährden.

Was uns über die Lehre des Melissus vom Seienden mitgetheilt wird, lässt sich auf die vier Bestimmungen seiner Ewigkeit, seiner Unendlichkeit, seiner Einheit, seiner Unveränderlichkeit zurückführen.

Das, was ist, ist ungeworden und unvergänglich. Denn wenn es geworden wäre, müsste es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden geworden sein; aber was aus dem Seienden entstände, das wäre nicht geworden, sondern vorher schon gewesen, aus dem Nichtseienden andererseits kann nichts, und am allerwenigsten das Seiende im absoluten Sinn, werden [2]. Ebenso, wenn es vergienge, müsste es entweder in ein Seiendes oder in ein Nichtseiendes sich auflösen; aber zu einem Nichtseienden kann das Seiende nicht werden, wie diess alle zugeben, soll es andererseits in ein Seiendes übergehen, so ist diess kein Vergehen [3]. |

---

[1] Simpl. a. a. O.: τοῖς γὰρ τῶν φυσικῶν ἀξιώμασι χρησάμενος ὁ Μέλισσος περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἄρχεται τοῦ συγγάμματος οὕτως. M. vgl. Fr. 1 die Worte: συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν. Das καὶ τοῦτο beweist, dass sich Melissus auch schon im vorhergehenden auf die Zustimmung der Physiker berufen hatte.

[2] „οὔτε ἐκ μὴ ἐόντος οἷόν τε γίνεσθαί τι, οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ἐὸν (ein solches setzt aber M. natürlich blos hypothetisch, im Sinn der gewöhnlichen Meinung), πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ἐόν.“

[3] Mel. Fr. 1, b. Simpl. a. a. O. Der Schluss dieses Fragments lautet:

Ist aber das Seiende ewig, so muss es, wie Melissus glaubt, auch unendlich sein, denn was nicht geworden ist, und nicht vergeht, das hat weder Anfang noch Ende, und was weder Anfang noch Ende hat, das ist unendlich [1]). Diese Bestimmung, durch

---

οὔτε φθαρήσεται τὸ ἐόν· οὔτε γὰρ ἐς τὸ μὴ ἐὸν οἷόν τε τὸ ἐὸν μεταβάλλειν· συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν. οὔτε ἐς ἐόν· μένοι γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο. οὔτε ἄρα γέγονε τὸ ἐὸν οὔτε φθαρήσεται. αἰεὶ ἄρα ἦν τε καὶ ἔσται. Den ersten Theil der obigen Beweisführung giebt die Schrift De Melisso c. 1 Anf. in etwas erweiterter Gestalt: ἀΐδιον εἶναί φησιν εἴ τι ἐστὶν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεσθαι γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός. εἴτε γὰρ ἅπαντα γέγονεν εἴτε μὴ πάντα, δεῖν ἀμφοτέρως ἐξ οὐδενὸς γενέσθαι ἂν αὐτῶν γιγνόμενα (vor γιγν. ist wohl mit Brandis τὰ beizufügen: übrigens s. Mullach z. d. St.). ἁπάντων τε γὰρ γιγνομένων οὐδὲν προϋπάρχειν. εἰ δ' ὄντων τινῶν ἀεὶ ἕτερα προςγίγνοιτο, πλέον ἂν καὶ μεῖζον τὸ ἓν γεγονέναι· ᾧ δὴ πλέον καὶ μεῖζον, τοῦτο γενέσθαι ἂν ἐξ οὐδενός· οὐ γὰρ ἐν τῷ ἐλάττονι τὸ πλέον, οὐδ' ἐν τῷ μικροτέρῳ τὸ μεῖζον ὑπάρχειν. Dieser Zusatz stammt wahrscheinlich aus einem späteren Abschnitt der Schrift, die nach Brandis' richtiger Bemerkung (comm. 186) zuerst die Hauptgedanken und den Gang der Beweisführung kürzer dargestellt, dann erst das einzelne eingehender entwickelt haben muss. Zu dem gleichen Abschnitt scheint das kleine, mit einem Theil von Fr. 1 übereinstimmende Fr. 6 gehört zu haben.

[1]) Fr. 2: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' ἐὸν οὐ γέγονε, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει, εἰ δέ τί ἐστι ἄφθαρτον, τελευτὴν οὐκ ἔχει, τὸ ἐὸν ἄρα ἄφθαρτον ἐὸν τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν. Aehnlich Fr. 7, dessen Schlussworte, οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστι wohl nur besagen wollen: wenn das Seiende der Grösse nach beschränkt wäre, könnte es nicht ewig sein; warum es diess aber nicht sein könnte, dafür scheint M. keinen anderen Grund angegeben zu haben, als den schon angeführten, dass das Ewige unbegrenzt sein müsse, weil es sonst nicht ohne Anfang und Ende wäre. Ferner Fr. 8 und 9, kleine Bruchstücke, wie es scheint aus derselben ausführlicheren Erörterung, zu der Fr. 7 gehörte; in Fr. 8 scheinen mir die Anfangsworte dieser Erörterung erhalten zu sein, dieses Fragment müsste daher eigentlich Fr. 7 vorangestellt werden. Aristoteles, der öfters auf diese Beweisführung des Melissus zurückkommt, äussert sich darüber so, als ob er am Anfang von Fr. 2 die Worte ἐπειδὴ — ἔχει als Vordersatz, die folgenden: τὸ μὴ — οὐκ ἔχει als Nachsatz gefasst hätte. Man vgl. Soph. el. c. 5. 167, b, 13: οἷον ὁ Μελίσσου λόγος ὅτι ἄπειρον τὸ πᾶν, λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγένητον (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι), τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι· εἰ μὴ οὖν γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχει [— ειν] τὸ πᾶν, ὥστ' ἄπειρον. οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ (denn es folgt nicht, dass) εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει γέγονεν. Aehnlich c. 28. 181, a, 27. Phys. I, 3. 186, a, 10: ὅτι μὲν οὖν παραλογίζεται Μέλισσος δῆλον· οἴεται γὰρ εἰληφέναι, εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν, ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει. Ebenso Eudemus bei Simpl. Phys. 23, a, o: οὐ γὰρ, εἰ τὸ γενό-

welche | sich Melissus von Parmenides entfernt, hat ihm von Aristoteles starken Tadel zugezogen [1]), und es lässt sich auch nicht verkennen, dass sie ihm weder an sich selbst noch durch ihre Begründung zur Empfehlung gereicht. In ihrer Begründung ist die Vermischung der zeitlichen mit der räumlichen Unendlichkeit augenfällig: Melissus hat bewiesen, dass das Seiende der Zeit nach ohne Anfang und Ende sein müsse, und er schliesst daraus, dass es keine Raumgrenze haben könne. Denn dass die Unendlichkeit des Seienden bei ihm diesen Sinn hat, steht ausser Zweifel [2]). Doch stützte er seine Behauptung auch noch durch die weitere Bemerkung, dass das Seiende nur durch das Leere begrenzt sein könnte, da es nun kein Leeres gebe, müsse es unbegrenzt sein [3]). War aber schon die begrenzte Ausdehnung, welche Parmenides dem Seienden beilegt, mit seiner Untheilbarkeit schwer zu vereinigen, so muss diess von der unbegrenzten Ausdehnung noch weit mehr gelten. Mag sich daher auch Melissus selbst gegen die Körperlichkeit des Seienden ausdrücklich

---

μενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, μᾶλλον δὲ τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν οὐκ ἐγένετο. Indessen kann es keinem Zweifel unterliegen, und schon der Parallelismus des folgenden Satzes (ἔτι δὲ τὸ φθειρ. u. s. w.) beweist es, dass die Worte τὸ μὴ γιν. u. s. f. mit zum Vordersatz gehören: „da das Gewordene einen Anfang hat, das Ungewordene keinen“ u. s. f. Aristoteles hat daher entweder falsch construirt, oder er hat wenigstens vorausgesetzt, Melissus habe die Anfangslosigkeit des Ungewordenen daraus erschlossen, dass alles Gewordene einen Anfang hat. Dagegen ist richtig, was Arist. soph. el. c. 6. 168, b, 35 sagt: ὡς ἐν τῷ Μελίσσου λόγῳ τὸ αὐτὸ λαμβάνει τὸ γεγονέναι καὶ ἀρχὴν ἔχειν. Auch die Schrift De Melisso a. a. O. stimmt mit den eigenen Aeusserungen des Philosophen überein. Die Stellen Späterer über die fragliche Annahme des Melissus verzeichnet Brandis comm. el. 200 f.

1) Metaph. I, 5. 986, b, 25: οὗτοι μὲν οὖν ... ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος. Phys. I, 3, Anf. ἀμφότεροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι. μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν (er hat kein Bedenken, geht über die Schwierigkeiten leicht weg), ἀλλ' ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος τἆλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπόν.

2) Es erhellt diess ausser der bestimmten und wiederholten Angabe des Aristoteles (s. u. 513, 4 und Metaph. I, 5. 986, b, 18. Phys. I, 2. 185, a, 32. b, 16 ff.) namentlich aus Fr. 8: ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶ αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι.

3) S. u. 513, 4.

verwahren[1]), so lässt sich doch der Bemerkung des Aristoteles[2]), dass er sich dasselbe materiell zu denken scheine, nicht alles Recht absprechen; es ist vielmehr zu vermuthen, die jonische Physik habe hier, trotz alles sonstigen Widerspruchs gegen dieselbe, auf Melissus Einfluss gehabt, und ihn zu einer Annahme veranlasst, welche zu der eleatischen Lehre von der Einheit des Seienden nicht passte.

Unser Philosoph freilich schliesst gerade aus seiner Unbegrenztheit auf seine Einheit. Wenn es mehrere Seiende gäbe, sagt er, so | müssten sie gegen einander begrenzt sein, ist das Seiende unbegrenzt, so ist es auch nur Eines[3]). Auch an sich selbst ist aber die Vielheit, wie er glaubt, undenkbar. Denn um viele zu sein, müssten die Dinge durch das Leere getrennt sein, ein Leeres aber kann es nicht geben, da das Leere nichts anderes wäre, als das Nichtseiende; und auch wenn man annehmen wollte, dass sich die Theile der Materie unmittelbar berühren, ohne etwas zwischen sich zu haben, wäre nichts gebessert: soll die Materie auf allen Punkten getheilt sein, gäbe es mithin gar keine Einheit, so könnte es auch keine Vielheit geben, sondern alles wäre leerer Raum, soll sie andererseits nur an gewissen Punkten getheilt sein, so sieht man nicht ein, warum sie es nicht überall ist, sie kann mithin überhaupt nicht getheilt sein[4]). Zu

---

1) Fr. 16: εἰ μὲν ἐόν ἐστι, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

2) Metaph. a. a. O. s. o. S. 444, 3. Bei der Beurtheilung dieser Aeusserung darf man übrigens nicht vergessen, dass der Begriff der ὕλη bei Arist. ein weiterer ist, als der des σῶμα, vgl. Th. II, b, 243 f.

3) Fr. 3: εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι ἀλλ' ἔχοι ἂν πέρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ἐὸν, οὐκ ἄρα πλέω τὰ ἐόντα· ἓν ἄρα τὸ ἐόν. Fr. 10: εἰ μὴ ἓν εἴη, περανέει πρὸς ἄλλο. Arist. De Melisso 1. 974, a, 9.

4) Arist. gen. et corr. I, 8. 325, a, 2: ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὂν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου, οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος. τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρειν, εἴ τις οἴεται μὴ συνεχὲς εἶναι τὸ πᾶν ἀλλ' ἅπτεσθαι διῃρημένον, τοῦ φάναι πολλὰ καὶ μὴ ἓν εἶναι καὶ κενόν. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετὸν, οὐθὲν εἶναι ἓν, ὥστε οὐδὲ πολλὰ (ähnlich Zeno, s. o. 498, 1), ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον· εἰ δὲ τῇ μὲν τῇ δὲ μὴ, πεπλασμένῳ τινὶ τοῦτ' ἐοικέναι· μέχρι πόσου γὰρ καὶ διὰ τί τὸ μὲν οὕτως ἔχει τοῦ ὅλου καὶ πλῆρές ἐστι, τὸ δὲ διῃρημένον; ἔτι ὁμοίως φαναι ἀναγκαῖον μὴ εἶναι κίνησιν. ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ

demselben Ergebniss gelangt Melissus endlich | auch noch mittelst der Erwägung: wenn die vermeintlich vielen Dinge wirklich das wären, als was sie uns erscheinen, so dürften sie nie aufhören, es zu sein. Indem uns die Wahrnehmung eine Veränderung und ein Vergehen zeigt, widerlege sie sich selbst, sie verdiene mithin auch in dem, was sie über die Vielheit der Dinge aussagt, keinen Glauben [1]. Indessen greift diese Bemerkung,

---

ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν. Dass Aristoteles bei dieser Auseinandersetzung zunächst den Melissus, und nicht (wie Philop. z. d. St. S. 36, a, o, gewiss nur nach eigener Vermuthung, angiebt) den Parmenides im Auge hat, wird theils durch den letzten Satz, welcher sich ganz unverkennbar auf die Lehre des Melissus von der Unbegrenztheit des Seienden bezieht, theils durch die Uebereinstimmung dessen, was hier über die Bewegung gesagt ist, mit dem später (516, 1) aus Melissus anzuführenden, theils endlich dadurch wahrscheinlich, dass sich diese ganze Beweisführung um die Annahme des leeren Raums dreht, die zwar schon Parmenides verworfen, der aber weder er noch Zeno, so weit unsere Nachrichten reichen, eine solche Bedeutung für die Würdigung der gewöhnlichen Ansicht beigelegt hatte. Wie wenig Grund die Angabe des Philoponus hat, sieht man schon daraus, dass ihn die von ihm richtig erkannte Beziehung der vorliegenden Beweisführung auf die Atomistik nicht abhält, sie dem Parmenides beizulegen: τοῦτο δὲ ἀναιρῶν ὁ Παρμενίδης φησὶν, ὅτι τὸ οὕτως ὑποτίθεσθαι οὐδὲν διαφέρει τοῦ ἄτομα καὶ κενὸν εἰςφέρειν.

[1] Fr. 17 (b. Simpl. De cœlo 250, a f. Schol. in Arist. 509, b, 18, theilweise auch, aus Aristokles, b. Eus. pr. ev. XIV, 17; ich folge hier Mullach): μέγιστον μὲν ὦν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἔστι. ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα· εἰ γὰρ ἦν πολλὰ, τοιαῦτα χρῆν αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσὸς καὶ πῦρ καὶ τὸ μὲν ζῷον τὸ δὲ τεθνηκὸς καὶ μελαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἅσσα οἱ ἄνθρωποί φασι εἶναι ἀληθέα, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι καὶ ἡμέες ὀρθῶς ὁρέομεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλ' αἰεὶ εἶναι ἕκαστον οἷόν περ ἔστιν. νῦν δέ φαμεν ὀρθῶς ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· δοκέει δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν, καὶ τὸ ζῷον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν ἔστι οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοῦ ῥέων (so der Text; Mullach vermuthet ὁμοῦ ἐὼν, oder noch lieber: ἐπαρηρὼς, Bergk De Xen. 30 ὁμουρέων, mir genügt keine dieser Verbesserungen, ohne dass ich doch anderes vorzuschlagen wüsste) καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκέει εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθοι γίνεσθαι, ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρῆν μήτε τὰ ἐόντα γινώσκειν. οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογέει· φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ ἀΐδια (? vielleicht αἰεὶ zu lesen) καὶ εἴδεά τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκέει καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρεομένου. δῆλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ὁρέομεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκέει εἶναι. οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτε εἰ ἀληθέα ἦν, ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκεε ἕκαστον, τοιοῦτον· τοῦ

die er selbst als blossen Nebenbeweis bezeichnet, bereits in die Gründe über, mit denen Melissus die Möglichkeit der Bewegung und aller Veränderung überhaupt angriff.

Das Seiende kann sich nicht bewegen, es kann keine Vergrösserung, keine Veränderung seines Zustands, keinen Schmerz erfahren, denn jede Bewegung ist Uebergang in ein anderes, Aufhören des bisherigen und Entstehung eines neuen, das Seiende aber ist nur Eines, und es giebt kein anderes ausser ihm, es ist ewig, so dass es weder aufhört, noch entsteht, es ist daher nothwendig ohne alle Veränderung und immer sich selbst gleich. Davon nicht zu reden, dass jede, auch die langsamste Veränderung, mit der Zeit zu einem gänzlichen Aufhören dessen, was sich verändert, führen müsste [1]. Was insbesondere die Bewegung im engeren Sinn, die räumliche Bewegung betrifft, so kann diese, wie Melissus glaubt, ohne die Annahme eines leeren Raums nicht gedacht werden. Denn soll ein Ding in eine andere Stelle einrücken, so muss diese leer sein, um es aufnehmen zu können, soll es sich andererseits in sich selbst zusammenziehen,

---

γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρέσσον οὐδέν. ἢν δὲ μετταπέσῃ, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονε. οὕτως ὦν εἰ πολλὰ ἦν τοιαῦτα χρῆν εἶναι οἷόν περ τὸ ἕν.

[1] Fr. 4: ἀλλὰ μὴν εἰ ἕν, καὶ ἀκίνητον· τὸ γὰρ ἓν ἐὸν ὁμοῖον αἰεὶ ἑωϋτῷ· τὸ δὲ ὁμοῖον οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο, οὔτ' ἂν μέζον γίνοιτο, οὔτε μετακοσμέοιτο, οὔτε ἀλγέοι, οὔτε ἀνιῷτο. εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἓν εἴη· τὸ γὰρ ἡντιναοῦν κίνησιν κινεόμενον ἔκ τινος καὶ ἐς ἕτερόν τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ἐὸν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται. Aehnlich Fr. 11 (b. Simpl. Phys. 24, a, u. vgl. De cœlo 52, b, 20. Schol. 475, a, 7), mit der entsprechenden Begründung: εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη· εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐὸν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριςμυρίοισι ἔτεσι ἑτεροῖον γίνοιτο τὸ πᾶν, ὄλοιτο ἂν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ. Das gleiche beweist dann Fr. 12 von der μετακόσμησις, unter der wohl überhaupt jede in dem Zustand eines Dings vorgehende Veränderung zu verstehen ist, mit den Worten: ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται, οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται u. s. w. Fr. 13 endlich fügt den für uns sehr überflüssigen Beweis hinzu, dass das Seiende auch keinen Schmerz oder Kummer empfinden könne, denn ein dem Schmerz ausgesetztes könnte nicht ewig sein, wäre nicht gleich mächtig, wie das gesunde, und müsste sich nothwendig verändern, da der Schmerz theils nur in Folge einer Veränderung entstehen könnte, theils an sich selbst Aufhören des gesunden und Entstehen des kranken wäre. Zeugnisse Dritter für die Unbewegtheit des Seienden bei Melissus, wie Arist. Phys. I, 2, Anf. Metaph. I, 5. 986, b, 10 ff. sind überflüssig.

so muss es dichter werden, als es vorher war, d. h. es muss weniger leer werden, denn dünner ist, was mehr, dichter, was weniger leeren Raum enthält. Jede Bewegung setzt ein Leeres voraus: was ein anderes in sich aufnehmen kann, ist leer, was dieses nicht kann, ist voll, was sich bewegt, kann sich nur in das Leere bewegen. Das Leere aber wäre das Nichtseiende, und das Nichtseiende ist nicht. Es giebt mithin kein Leeres, also auch keine Bewegung. Oder wie sich dasselbe auch ausdrücken lässt: das Seiende kann sich weder in ein seiendes (ein volles) bewegen, denn es giebt kein Seiendes ausser ihm selbst, noch in ein Nichtseiendes (leeres), denn ein solches giebt es überhaupt nicht [1]). Dass ebensowenig eine Theilung des Seienden oder | eine Mischung der Stoffe möglich sei, ergab sich aus der Läugnung der Vielheit und der Bewegung von selbst, wurde aber von Melissus auch noch ausdrücklich bewiesen [2]). Was ihn dazu veranlasste, war ohne Zweifel die Lehre des Empedokles, denn dieser Philosoph glaubte den eleatischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Werdens dadurch entgehen zu können, dass er das Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurückführte; neben ihm könnte er auch Anaxagoras

---

1) Fr. 5: καὶ κατ' ἄλλον δὲ τρόπον οὐδὲν κενεόν ἐστι τοῦ ἐόντος· τὸ γὰρ κενεὸν οὐθέν ἐστι· οὐκ ἂν ὦν εἴη τό γε μηδέν. οὐ κινέεται ὦν τὸ ἐόν· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῇ κενεοῦ μὴ ἐόντος. ἀλλ' οὐδὲ ἐς ἑωϋτὸ συσταλῆναι δυνατόν· εἴη γὰρ ἂν οὕτως ἀραιότερον ἑωϋτοῦ καὶ πυκνότερον· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. τὸ γὰρ ἀραιὸν ἀδύνατον ὁμοίως εἶναι πλῆρες τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ· τὸ δὲ κενεὸν οὐκ ἔστι. εἰ δὲ πλῆρές ἐστι τὸ ἐὸν ἢ μὴ, κρίνειν χρὴ τῷ ἐςδέχεσθαί τι αὐτὸ ἄλλο ἢ μή· εἰ γὰρ μὴ ἐςδέχεται, πλῆρες, εἰ δὲ ἐςδέχοιτό τι, οὐ πλῆρες. εἰ ὦν ἐστι μὴ κενεὸν, ἀνάγκη πλῆρες εἶναι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ κινέεσθαι· οὐχ ὅτι μὴ δυνατὸν διὰ πλήρεος κινέεσθαι, ὡς ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγομεν, ἀλλ' ὅτι πᾶν τὸ ἐὸν οὔτε ἐς ἐὸν δύναται κινέεσθαι, οὐ γὰρ ἔστι τι παρ' αὐτὸ, οὔτε ἐς τὸ μὴ ἐὸν, οὐ γὰρ ἔστι τὸ μὴ ἐόν. Ebenso, zum Theil wörtlich gleich, Fr. 14. Aus diesen und den vorhin angeführten Stellen ist der Auszug De Melisso c. 1. 974, a, 12 ff. genommen, in welchem namentlich auch hervorgehoben wird, was Mel. wohl in einem der verlorenen Abschnitte ausdrücklich bewiesen hatte, dass das Seiende als Eines ὅμοιον πάντῃ sei. Auf die gleichen Ausführungen bezieht sich Arist. Phys. IV, 6. 213, b, 12: Μέλισσος μὲν οὖν καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον ἐκ τούτων (aus der Unmöglichkeit einer Bewegung ohne leeren Raum), εἰ γὰρ κινήσεται, ἀνάγκη εἶναι (φησὶ) κενὸν, τὸ δὲ κενὸν οὐ τῶν ὄντων.

2) M. s. die Mischung betreffend den Auszug De Melisso a. a. O. Z. 24 ff., über die Theilung Fr. 15: εἰ διῄρηται τὸ ἐόν, κινέεται, κινεόμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη ἅμα.

berücksichtigt haben, wenn ihm dessen Schrift schon vorlag. In den Beweisen gegen die Bewegung lässt der Satz, dass alle Bewegung ein Leeres voraussetze, das Leere aber ein nichtseiendes wäre, die Bekanntschaft mit der atomistischen Lehre deutlich erkennen, denn dass die Atomisten diese ihre Grundbestimmung von Melissus entlehnt haben, ist nicht wahrscheinlich (s. u.); wogegen sich das, was gegen die Verdünnung und Verdichtung bemerkt wird, auf die Schule des Anaximenes bezieht. Man sieht auch hieraus, wir sehr unser Philosoph auf die Annahmen der Physiker Rücksicht nahm.

Alles zusammengenommen finden wir bei Melissus, ausser der Behauptung, dass das Seiende unbegrenzt sei, keine Abweichung von der Lehre des Parmenides. Allerdings wird nun diese Lehre von ihm auch nicht weiter entwickelt, und wenn er sich ihre Vertheidigung gegen die Physiker angelegen sein lässt, so stehen doch seine Beweise hinter den zenonischen an Schärfe unverkennbar zurück. So ganz werthlos sind sie darum aber doch nicht, und namentlich seine Bemerkungen über die Bewegung und die Veränderung zeugen von Nachdenken, und bringen wirkliche Schwierigkeiten zur Sprache. Er erscheint neben Parmenides und Zeno nur als ein Philosoph zweiten Rangs, aber doch immerhin als ein für seine Zeit achtungswerther Denker.

Mit den genannten stimmt auch er, wie sich von selbst versteht, darin überein, dass er das Zeugniss der Sinne verwirft, sofern sie uns Vielheit und Veränderung vorspiegeln [1]); eine weitergehende Untersuchung des Erkenntnissvermögens hat er gewiss nicht angestellt, und es ist auch nichts der Art von ihm überliefert.

Einige der Alten schreiben Melissus auch physikalische Sätze zu. Nach PHILOPONUS hätte er, wie Parmenides, zuerst von der richtigen Ansicht, oder der Einheit alles Seins, dann von den Vorstellungen der Menschen gehandelt, und in dem letzteren Abschnitt Feuer und Wasser als Grundstoffe bezeichnet [2]); STO-

---

[1] Fr. 17 (oben S. 514, 1). ARIST. gen. et corr. I, 8; s. o. 513, 4. De Melisso c. 1. 974, b, 2. ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 17, 1 u. a. vgl. S. 477, 1.

[2] Phys. B, 6: ὁ Μελ. ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἓν εἶναι λέγων τὸ ὂν ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο φησὶν εἶναι τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων, πῦρ καὶ ὕδωρ.

Bäus legt ihm gemeinschaftlich mit Zeno die empedokleïsche Lehre von den vier Elementen und den zwei bewegenden Kräften, und zwar in einer Fassung bei, deren jüngerer Ursprung sich nicht verkennen lässt [1]. Derselbe behauptet, er habe das All für unbegrenzt, die Welt für begrenzt gehalten [2]; Epiphanius lässt ihn lehren, nichts sei beharrlichen Wesens, sondern alles vergänglich [3]. Alle diese Angaben sind jedoch schon desshalb höchst verdächtig, weil es Aristoteles ausdrücklich als einen eigenthümlichen Vorzug des Parmenides, im Unterschied von Xenophanes und Melissus, bezeichnet, dass er neben dem Seienden auch die Gründe der Erscheinungen untersucht habe [4]; und da nun überdiess jede von ihnen auch an sich selbst sehr unzuverlässig erscheint [5], so werden wir sie unbedenklich bei Seite stellen dürfen. | Eher könnte man sich die Nachricht [6] gefallen lassen, dass Melissus jede Aeusserung über die Götter abgelehnt habe, weil man nichts von ihnen wissen könne. Indessen ist der Zeuge ungenügend, und wenn es Melissus auch wirklich geäussert haben sollte, so wollte er damit wohl schwerlich seine philosophische Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit des Göttlichen aussprechen, — dieses musste er in der Lehre vom Seienden erkannt zu haben glauben — sondern er wollte ähnlich, wie Plato im Timäus (40, D), der verfänglichen Erklärung über das Verhältniss seiner Ansicht zum Volksglauben ausweichen.

---

[1] S. o. S. 495, 1.

[2] Ekl. I, 440: Διογένης καὶ Μέλισσος τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπερασμένον.

[3] Exp. fid. 1087, D.

[4] Metaph. I, 5, nach dem S. 512, 1 angeführten: Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν u. s. w. (s. S. 474, 1. 478, 3). Vgl. auch c. 4. 984, b, 1.

[5] Von der Angabe bei Stobäus I, 60 ist diess schon S. 495 gezeigt worden; die zweite Stelle des Stobäus legt Melissus eine Bestimmung bei, für die in seinem System alle und jede Veranlassung fehlt, und die überhaupt erst von den Stoikern aufgebracht wurde (s. Th. III, a, 174, 1); da Melissus hier mit Diogenes zusammen genannt ist, so möchte ich vermuthen, die Angabe sei daraus entstanden, dass der Stoiker Diogenes an einer Stelle, wo er diese Lehre vortrug, die Bestimmung des Melissus über die Unbegrenztheit des Seienden erwähnt und im Sinn seiner Schule erklärt hatte. Was Philoponus anbelangt, so ist er überhaupt in Betreff der ältesten Philosophen unzuverlässig, im vorliegenden Fall beweisen schon die Titel: τὰ πρὸς ἀλήθειαν, τὰ πρὸς δόξαν die Verwechslung mit Parmenides. Der Angabe des Epiphanius liegt vielleicht ein Missverständniss der S. 514, 1 angeführten Erörterung, vielleicht aber auch eine Verwechslung mit einem andern Philosophen zu Grunde.

[6] Diog. IX, 24.

6. Die geschichtliche Stellung und der Charakter der eleatischen Schule.

Zeno und Melissus sind die letzten Philosophen der eleatischen Schule, von denen uns etwas näheres bekannt ist. Bald nach ihnen starb diese Schule als solche, wie es scheint, aus[1], und was von ihr übrig blieb, verlor sich in die Sophistik[2], zu der schon Zeno den Weg gebahnt hatte, und später durch Vermittlung derselben in | die sokratisch-megarische Philosophie. Theils von hier aus, theils unmittelbar, durch die Schriften des Parmenides und Zeno, hat sie zu der platonischen Begriffsphilosophie und nachher zu der aristotelischen Physik und Metaphysik ihren Beitrag geleistet. Noch vorher hatte sie aber auf die Entwicklung der vorsokratischen Naturphilosophie entscheidenden Einfluss gewonnen. Schon Heraklit scheint nicht blos von den Joniern, sondern auch von Xenophanes Anregungen erhalten zu haben; bestimmter macht sich bei Empedokles, den Atomikern und Anaxagoras der Zusammenhang mit Parmenides geltend, denn

---

1) Plato nennt zwar noch im Eingang des Parmenides einen gewissen Pythodorus als Schüler oder Freund Zeno's, und Soph. 216, A. 242, D (oben S. 455, 1) redet er von der eleatischen Schule so, als ob sie in der angeblichen Zeit dieses Gesprächs, in den reiferen Jahren des Sokrates, noch fortgedauert hätte; indessen kann daraus nicht zu viel geschlossen werden, da Plato auch nur durch die Gesprächsform zu dieser Darstellung veranlasst sein könnte, jedenfalls wäre für die spätere Zeit nichts daraus abzunehmen. Ein weiterer, vielleicht aus der eleatischen Schule hervorgegangener Philosoph, bei dem aber die eleatische Lehre ähnlich, wie von Gorgias, für die Skepsis benützt wird, Xeniades aus Korinth, wird mit jenem in dem Abschnitt über die Sophistik besprochen werden.

2) Wie diess Plato selbst im Eingang des Sophisten andeutet; denn nachdem hier der eleatische Fremdling als ἑταῖρος τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα bezeichnet ist, fragt Sokrates ironisch, ob er vielleicht ein als Fremdling erscheinender θεὸς ἐλεγκτικὸς sei, und Theodor antwortet, er sei μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων, was demnach die damaligen Eleaten in der Regel gewesen sein müssen.

alle diese Philosophen haben den Begriff des Seienden, welchen jener aufgestellt hatte, zur Voraussetzung, sie alle geben zu, dass das Wirkliche in letzter Beziehung ewig und unvergänglich sei, sie alle bestreiten aus diesem Grunde seine qualitative Veränderung, und sie werden dadurch zu der Annahme einer Mehrheit von unveränderlichen Grundstoffen und zu jener mechanischen Richtung hingedrängt, welche sich von da an für längere Zeit der Physik bemächtigte. Der Begriff des Elements und des Atoms, die Zurückführung der Veränderung auf die räumliche Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe ist aus der eleatischen Metaphysik hervorgegangen. Die eleatische Lehre bildet daher den Hauptwendepunkt in der Geschichte der älteren Spekulation, und seit ihr Parmenides ihre Vollendung gegeben hatte, ist kein philosophisches System aufgetreten, dessen Richtung nicht wesentlich durch sein Verhältniss zu ihr bestimmt wäre.

Muss uns nun schon dieser Umstand abhalten, jene Lehre, ihrer allgemeinen Abzweckung nach, von der gleichzeitigen Naturphilosophie zu trennen, und ihr statt des physikalischen einen dialektischen oder abstrakt metaphysischen Charakter beizulegen, so konnten wir uns auch durch die Untersuchung des einzelnen überzeugen, wie weit ihre Urheber von einer reinen Begriffsphilosophie oder Ontologie entfernt sind. Wir haben gesehen, dass sich Xenophanes wesentlich die gleiche Aufgabe stellt, wie die Physiker, den Grund der Naturerscheinungen, das Wesen der Dinge zu bestimmen; wir haben gefunden, dass sich selbst Parmenides und seine Schüler das Seiende räumlich ausgedehnt denken; wir haben über die Eleaten überhaupt das Urtheil des Aristoteles vernommen [1]), | ihr Seiendes sei nichts anderes als die Substanz der sinnlichen Dinge. Hieraus erhellt zur Genüge, dass es auch diesen Philosophen ursprünglich um die Erkenntniss der Natur zu thun ist, dass auch sie von dem gegebenen ausgehen, und erst von ihm aus, seinen allgemeinen Grund aufsuchend, zu ihren abstrakteren Bestimmungen gelangt sind. Wir dürfen daher die eleatische Lehre ihrer allgemeinen Richtung nach nicht für ein dialektisches, sondern nur für ein naturphilosophisches System halten 1). Mag sich immerhin Zeno zu ihrer Vertheidigung eines Verfahrens bedienen, das sich als dialektisch bezeichnen lässt, und mag er desshalb von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt worden sein 2): die eleatische Philosophie als Ganzes ist darum noch lange nicht Dialektik. Um dieses zu sein, müsste sie von einer bestimmten Ansicht über die Aufgabe und die Methode der wissenschaftlichen Erkenntniss beherrscht sein, sie müsste der physischen und metaphysischen Forschung eine Erkenntnisstheorie voranstellen, und für ihre Weltansicht selbst in der Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe das Regulativ suchen. Aber weder das eine noch das andere geschieht hier. Die Eleaten unterscheiden allerdings seit Parmenides die sinnliche und die vernünftige Betrachtung der Dinge, aber diese Unterscheidung hat bei ihnen nur dieselbe Bedeutung, wie bei einem Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, sie ist nicht Grundlage, sondern Folge ihrer metaphysischen Sätze, und sie ist hier so wenig, als bei den übrigen Physikern, zu einer wirklichen Erkenntnisstheorie entwickelt. Von dem Grundsatz vollends, durch welchen Sokrates der Philosophie eine neue Bahn gebrochen hat, dass die Untersuchung der Begriffe aller Erkenntniss der Gegenstände vorangehen müsse, findet sich weder in den ausdrücklichen Erklärungen noch in dem wissenschaftlichen Verfahren der Eleaten eine Spur; alles, was wir von ihnen wissen, bestätigt vielmehr die Ansicht des Aristoteles, welcher Sokrates unbedingt als den ersten Begründer der Begriffsphilosophie betrachtet, und selbst die schwachen Keime derselben, die sich in der früheren Wissenschaft finden, nicht bei den Eleaten, sondern bei Demokrit, und neben ihm höchstens noch bei den Pythagoreern sucht 3). Auch im elea-

---

[1] S. o. S. 149, 1. 2.

---

1) M. vgl. zum folgenden S. 145 f.

2) S. o. S. 496, 3.

3) Part. anim. I, 1. (oben S. 145, 3) Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων . . .) ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν . . . δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως. τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Aehnlich ebd. I, 6. 987, b, 1; vgl. XIII, 9. 1086, b, 2. Phys. II, 2. 194, a, 20 und was S. 408, 6 angeführt wurde.

tischen System ist es nicht die Idee des | Wissens, sondern der Begriff des Seins, der das ganze beherrscht, auch dieses System macht von dem Dogmatismus der vorsokratischen Naturphilosophie keine Ausnahme. Wir müssen daher die Eleaten, wie diess auch schon im Alterthum theilweise geschieht [1]), im ganzen zu den Physikern zählen, so weit sie sich auch in ihren materiellen Ergebnissen von den übrigen Physikern entfernen. Im übrigen ist die geschichtliche Stellung dieser Schule und ihre Bedeutung für die Entwicklung des griechischen Denkens schon in der Einleitung untersucht worden.

---

[1] Plut. Perikl. c. 4. Sext. Math. VII, 5 in Bezug auf Parmenides.

Zweiter Abschnitt.

Heraklit, Empedokles, die Atomistik, Anaxagoras.

I. Heraklit [1]).

1. Der allgemeine Standpunkt und die Grundbestimmungen der heraklitischen Lehre.

Während in der eleatischen Schule aus der Einheit alles Seins die gänzliche Unmöglichkeit der Vielheit und des Werdens gefolgert wurde, entstand gleichzeitig [2]) an dem andern Pol des griechischen Bildungsgebiets, in Kleinasien, ein System, welches dieselbe Voraussetzung in entgegengesetzter Richtung ausbildete,

---

[1]) Schleiermacher Herakleitos der Dunkle u. s. w. Mus. d. Alterthumsw. I, 1807, S. 313 ff., jetzt in Schleierm. Werken, 3. Abth. I, 1 ff. Bernays Heraclitea. Bonn 1848. Ders. Rhein. Mus. N. F. VII, 90 ff. IX, 241 ff. Ders. Die heraklitischen Briefe. Berl. 1869. Lassalle Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln. 1858. 2 Bde. — eine Monographie, welcher die umfassende Sammlung des Materials und die Aufstellung mancher neuen Gesichtspunkte bleibenden Werth giebt, deren Verfasser sich aber allerdings theils vor unsicheren Combinationen, theils vor modernisirender Umdeutung der heraklitischen Sätze zu wenig gehütet und durch seine Behandlung der griechischen Texte zu dem Vorwurf (Bernays herakl. Br. 6), dass es ihm an sprachlicher und kritischer Bildung fehle, nur zu vielen Anlass gegeben hat. Gladisch Herakleitos und Zoroaster. 1859.

[2]) Diog. IX, 1 setzt Heraklit's Blüthe, ohne Zweifel nach Apollodor, welcher seinerseits in seinen Zeitbestimmungen fast durchaus Eratosthenes gefolgt zu sein scheint, Ol 69 (504—500 v. Chr.); ähnlich Euseb. Chron. Ol. 70. Syncellus S. 238, C. Ol. 70, 1. Als Zeitgenossen Darius' I. bezeichnen ihn auch die unterschobenen Briefe (Diog. IX, 13 vergl. Clemens Strom. I, 302, B. Epiktet Enchirid. 21), worin dieser Fürst ihn an seinen Hof einlädt und Heraklit die Einladung ablehnt. Nun verlegt aber Eusebius zu Ol. 80, 2. 81, 2 und Syncellus S. 254 C Heraklit's Blüthe auch wieder in die 80ste oder 81ste Olympiade; und diese Angabe scheint dadurch eine Bestätigung zu erhalten, dass nach Strabo XIV, 1, 25. S. 642 (neben ihm kommt der 8te von den angeblich heraklitischen Briefen S. 82 Bern. nicht in Betracht) jener Ephesier Hermodorus, welcher auch nach Plin. H. nat. XXXIV, 5, 21. Pomponius Digest. l. I, tit. 2, l. 2, § 4 den römischen Decemvirn bei ihrer Gesetzgebung (Ol. 81, 4. 452 v. Chr. u. folg.) an die Hand gieng, kein anderer war, als der Freund Heraklit's,

---

dessen Verbannung dieser Philosoph seinen Mitbürgern so wenig verzeihen konnte (Strabo a. a. O. Diog. IX, 2 u. a.; s. u.). Hieraus schloss Hermann (De philos. Jonic. ætatt. S. 10. 22), unter Beistimmung Schwegler's (Röm. Gesch. III, 20, anders in der von Köstlin herausgegebenen Gesch. d. griech. Phil. 20, wo auch S. 79 die von Bernays vermuthete, mit Hermann's Zeitrechnung unvereinbare, Berücksichtigung Heraklit's durch Parmenides angenommen wird), dass Heraklit, um Ol. 67 (510 v. Chr.) geboren, um Ol. 82 (450 v. Chr.) gestorben sei. Ich habe jedoch schon in meiner Abhandlung De Hermodoro Ephesio et Hermod. Plat. (Marb. 1859) S. 9 ff. gezeigt, dass wir zu dieser Annahme nicht berechtigt sind. Das Zeugniss des Eusebius und seines Nachtreters Syncellus ist schon an sich selbst dem des Diogenes, bezw. des Apollodor, an Werth nicht zu vergleichen, und wenn Hermann für dasselbe geltend macht, dass Euseb auch die Zeit des Anaxagoras und Demokrit richtiger bestimme, als Apollodor, so werden wir uns an seinem Orte von dem Gegentheil überzeugen; es verliert vollends an Gewicht durch den grellen Widerspruch, in dem es sich mit den früheren Angaben der gleichen Schriftsteller befindet. Was man aus diesem Zeugniss schliessen kann, ist im besten Falle nur, dass Eusebius jene Angabe irgendwo gefunden hatte; bei wem er sie jedoch fand und worauf sie sich gründete, wissen wir nicht; beachtet man aber den Umstand, dass Heraklit's Blüthe (nicht sein Tod, wie H. will, es heisst *clarus habebatur*, *cognoscebatur*, ἤκμαζε) hier der Decemviralgesetzgebung fast genau gleichzeitig gesetzt wird, so erscheint es als wahrscheinlich, sie sei eben nur aus der Voraussetzung entstanden, dass Hermodorus, der Freund Heraklit's, schon in der nächsten Zeit nach seiner Verbannung mit den Decemvirn in Verbindung getreten, und dass jene selbst der ἀκμὴ des Philosophen gleichzeitig gewesen sei. Nun gründet sich allerdings auch die Angabe bei Diogenes schwerlich auf eine genaue chronologische Ueberlieferung; es ist vielmehr zum voraus wahrscheinlich, dass ihrem Urheber eben nur die allgemeine Notiz vorlag, Heraklit sei ein Zeitgenosse des Darius I. gewesen, und dass er in Folge dessen seine Blüthe in die 69ste Olympiade, d. h. in die Mitte der Regierung des Darius (Ol. 64, 3 — 73, 4) verlegte. Dass aber diese Annahme wenigstens annähernd richtig ist, und der Tod Heraklit's nicht über 470—478 v. Chr., mithin seine Geburt, da er 60 Jahre alt wurde (Diog. IX, 3. Aristoteles b. Diog. VIII, 52, wo ich Cobet's Aenderung des Ἡράκλειτον in Ἡρακλείδης nicht gutheissen kann), nicht über 530—540 v. Chr. herabzurücken ist, wird auch durch einige weitere Gründe zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben. Denn wollen wir auch darauf kein Gewicht legen, dass nach Sotion b. Diog. IX, 5 Heraklit von manchen für einen Schüler des Xenophanes gehalten wurde, so nöthigt jedenfalls seine Berücksichtigung durch Epicharmus, welche sich uns S. 430 wahrscheinlich gezeigt hat, zu der Annahme, seine Lehre sei um 470 v. Chr. in Sicilien bereits bekannt gewesen; und wenn er selbst in den S. 413, 2 angeführten Worten als Männer, denen die Vielwisserei keine Einsicht gebracht habe, neben Hesiod nur Xenophanes, Pythagoras und indem es das Eine Seiende als ein schlechthin bewegtes, in unablässiger Veränderung und Besonderung begriffenes auffasste. Der Urheber dieses Systems ist Heraklit [1]. |

Hekatäus nennt, so lässt dies vermuthen, dass die Jüngeren, und so namentlich sein Antipode Parmenides, ihm noch nicht bekannt waren. Auch die Angaben über Hermodor zwingen uns in keiner Weise, Heraklit für jünger zu halten. Denn theils beruht die Annahme, dass der Hermodor, welcher bei der Decemviralgesetzgebung betheiligt war, mit dem Freund Heraklit's Eine Person sei, auch bei Strabo (wie ich a. a. O. S. 15 gezeigt habe) ohne Zweifel nicht auf zuverlässiger Ueberlieferung, sondern auf blosser Vermuthung; theils haben wir keinen Grund zu der Voraussetzung, Hermodor sei gleichen Alters mit Heraklit gewesen, sondern er kann ganz wohl 20—25 Jahre jünger gewesen sein; wenn aber dieses, so lässt sich seine Theilnahme an der Decemviralgesetzgebung festhalten, ohne dass man desshalb Heraklit's Tod in die Mitte des 5ten Jahrhunderts herabzurücken braucht. Früher, als 478, werden wir allerdings die Verbannung Hermodor's und die Abfassung der heraklitischen Schrift nicht setzen dürfen, denn die Erhebung der Demokratie zu Ephesus war vor der Befreiung von der persischen Oberherrschaft wohl kaum möglich. Dagegen mag eben dieses Ereigniss zu derselben den Anstoss gegeben haben. Damit verträgt sich aber beides: einerseits, dass Heraklit um 475/0 starb, andererseits, dass Hermodor um 452 die Decemvirn bei ihrer Arbeit unterstützte.

[1] Heraklit's Vaterstadt war nach der einstimmigen Angabe der Alten Ephesus; dass bei Justin Cohort. c. 3 statt dessen Metapont genannt wird, beruht wohl nur auf der flüchtigen Benützung einer Stelle, in der Heraklit mit dem Metapontiner Hippasus zusammengenannt war, wie diess seit Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 7 gebräuchlich ist. Sein Vater hiess nach Diog. IX, 1 u. a. Blyson, einige nannten ihn aber auch Heracion. Dass er einer angesehenen Familie angehörte, erhellt aus der Angabe des Antisthenes b. Diog. IX, 6, er habe seinem (jüngeren) Bruder die Würde eines βασιλεὺς abgetreten; diese war nämlich ein Ehrenamt, welches sich im Geschlecht des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, forterbte (Strabo XIV, 1, 3. S. 632. Bernays Heraclitea 31 f.). Er selbst tritt der Demokratie seiner Vaterstadt mit entschieden aristokratischen Grundsätzen entgegen (s. u.), und so erklärt es sich leicht, wenn nicht nur sein Freund Hermodor verbannt wurde (Diog. IX, 2), sondern auch er selbst sich geringer Gunst bei seinen Mitbürgern erfreute (Demetr. ebd. 15); die Verfolgung wegen Atheismus jedoch, welche christliche Schriftsteller daraus machen (Justin Apol. I, 46. Apol. II, 8. Athenag. Supplic. 31), stammt vielleicht blos aus dem vierten heraklitischen Brief (so Bernays Herakl. Br. 35), und ist bei dem Schweigen aller älteren Zeugen nicht wahrscheinlich. Heraklit's Lebensdauer wird auf 60 Jahre angegeben; s. vor. Anm. Ueber seine letzte Krankheit und seinen Tod finden sich bei Diog. IX, 3. ff. Tatian c. Græc. c. 3 u. a. allerlei schlecht verbürgte und einander theilweise widersprechende Erzählungen; was ihnen geschichtliches zu Grunde liegt, lässt sich nicht

Heraklit's Lehre 1) hat sich ebenso, wie die eleatische, in ausgesprochenem Gegensatz gegen die gewöhnliche Denkweise

---

ausmachen; Lassalle's Meinung aber (I, 42), dass sie nur aus einer mythischen Symbolisirung der Lehre von dem Uebergang der Gegensätze in einander entstanden seien, ist mir zu gesucht. Heraklit's Gemüthsart bezeichnet schon Theophrast b. Diog. IX, 6 (vgl. Plin. H. n. VII, 19, 80) als trübsinnig, und dieses Urtheil wird sich uns durch die Bruchstücke seiner Schrift bestätigen. Die Geschichtchen jedoch, welche Diog. IX, 3 f. über seine Misanthropie mittheilt, sind werthlos, von der ungesalzenen Behauptung, dass er über alles geweint und Demokrit über alles gelacht habe (Lucian vit. auct. c. 13. Hippolyt. Refut. I, 4. Sen. de ira II, 10, 5. Tranqu. an. 15, 2 u. a.) nicht zu reden. Von Lehrern, die Heraklit gehabt hätte, scheint die gewöhnliche Ueberlieferung nichts gewusst zu haben, wie diess schon daraus erhellt, dass ihn die Alten (Clemens Strom. I, 300 C ff. Diog. IX, 1. Prooem. 13 ff., gleichlautend Galen c. 2) in der Diadochenordnung nicht unterzubringen wissen, und so ist es auch offenbar schief, wenn ihn Sotion b. Diog. IX, 5 zum Schüler des Xenophanes, eine andere Angabe (bei Suid. Ἡράκλ.), wahrscheinlich aus Missverständniss von Arist. Metaph. I, 3, zum Schüler des Hippasus macht, und wenn ihn ebenso Hippolytus a. a. O. zur pythagoreïschen διαδοχῇ rechnet; dass er sich jedoch selbst als Autodidakten bezeichnet, dass er in seiner Jugend nichts, später alles zu wissen behauptet habe (Diog. IX, 5. Stob. Floril. 21, 7. Prokl. in Tim. 106, E), scheint nur aus missverstandenen Aeusserungen seiner Schrift gefolgert zu sein.

1) Für die Kenntniss dieser Lehre bilden die Bruchstücke aus Heraklit's Schrift unsere urkundlichste Quelle. Diese Schrift war in jonischer Prosa verfasst, und führte nach Diog. IX, 5. 12. Clem. Strom. V, 571, C den Titel περὶ φύσεως, eine zweite Ueberschrift, deren Diog. erwähnt, Μοῦσαι, ist wohl aus der bekannten Stelle des platonischen Sophisten S. 242 D geflossen; über zwei andere Titel späten Ursprungs b. Diog. a. a. O. vgl. Bernay's Heraclitea S. 8 f. Ihren Hauptinhalt bildeten jedenfalls die physikalischen Lehren des Philosophen; inwieweit sie neben diesen auch ethische Stoffe behandelte, wird später untersucht werden; der Angabe des Diog. IX, 5, sie sei in drei Abschnitte, über das All, über den Staat und über die Götter, getheilt gewesen, (m. s. darüber Schleiermacher WW. Z. Phil. II, 25 ff.) liegt sicher ein Missverständniss zu Grunde. Dass es Heraklit's einziges Werk war, steht auch abgesehen von dem indirekten Zeugniss des Aristoteles Rhet. III, 5. 1407, b, 16. Diog. IX, 7. Clemens Strom. I, 332, B, welche sämmtlich nur von einem σύγγραμμα in der Einzahl, nicht von συγγράμματα reden, ausser Zweifel, da kein anderes von den Alten angeführt oder commentirt wird; b. Plut. adv. Col. 14, 2 Ἡρακλείτου δὲ τὸν Ζωροάστρην, ist mit Dübner Ἡρακλείδου zu lesen, (s. Bernays Rh. Mus. VII, 93 f.); eine Verbesserung, durch die Schleiermacher's Zweifel an der Aechtheit dieser Schrift und an der Zuverlässigkeit der plutarchischen Berichte über Heraklit

ent|wickelt. Wo unser Philosoph hinblickt, nirgends findet er

---

(a. a. O.) beseitigt wird. Dass David Schol. in Arist. 19, b, 7. Hesych. vir. ill. Ἡράκλ. Schol. Bekker. in Plat. S. 364 συγγράμματα Heraklit's nennen, ist nur ein Beweis ihrer Nachlässigkeit. Ueber eine metrische Darstellung der heraklitischen Lehre vgl. m. S. 537, 1. Ob H. seine Schrift wirklich, wie Diog. IX, 6 u. a. angeben, im Tempel der Artemis niederlegte, lässt sich nicht ausmachen, wenn er es aber gethan hat, so geschah es gewiss nicht aus Geheimthuerei, wie Tatian c. Gr. c. 3 will. Ebensowenig werden wir die bekannte Dunkelheit Heraklit's (vgl. Lucret. I, 639), welche ihm bei Späteren (wie Pseudoarist. De mundo c. 5. 396, b, 20. Clem. Strom. V, 571, C) den Beinamen σκοτεινὸς zugezogen hat, mit jüngeren Schriftstellern (Diog. IX, 6. Cic. N. D. I, 26, 74. III, 14, 35. Divin. II, 64, 133. Fin. II, 5, 15. Chalcid. in Tim. c. 320 u. a.) für eine absichtliche halten dürfen (vgl. Schleiermacher a. a. O. Krische Forschungen S. 59), oder sie mit Theophrast b. Diog. a. a. O. und Lucian vit. auct. c. 14 aus Missmuth und Menschenverachtung abzuleiten haben; dieselbe scheint vielmehr theils von der allgemeinen Schwierigkeit philosophischer Darstellungen für jene Zeit, theils von der individuellen Eigenthümlichkeit des Philosophen herzurühren, der seine tiefsinnigen Anschauungen in möglichst prägnante, grossentheils bildliche (vgl. Clem. Strom. V, 571, B f.) Ausdrücke fasste, weil ihm diese am meisten zusagten, und der dabei zu wortkarg und zu ungeübt im Satzbau war, um jene von Aristoteles (Rhet. III, 5. 1407, b, 14 vgl. Demetr. De elocut. c. 192) bemerkte Unklarheit der syntaktischen Beziehung zu vermeiden. Heraklit selbst bezeichnet seine Sprache als diejenige, welche dem Gegenstand angemessen sei, wenn er Fr. 9. 10 (b. Plut. Pyth. orac. c. 6. 21, S. 397. 404 — auf das erste von diesen Bruchstücken, nicht auf eine davon verschiedene Aeusserung, geht auch Ps.-Jambl. De Myster. III, 8 und Clemens Strom. I, 304, C, auf das zweite De Myster. III, 15), nach der wahrscheinlichsten Auffassung dieser Bruchstücke, die auch Lucian a. a. O. bestätigt, seine Reden den ernsten und ungeschminkten Worten einer begeisterten Sibylle, den deutungsvollen Sprüchen des delphischen Gottes vergleicht. Mit diesem orakelhaften Ton der heraklitischen Aussprüche hängt auch der Tadel bei Arist. Eth. N. VII, 4. 1146, b, 29. M. Mor. II, 6. 1201, b, 5 zusammen, der ihm vorwirft, er habe auf seine Meinungen ebenso grosses Vertrauen, als andere auf ihr Wissen: wo nur die Resultate, ohne ordentliche Beweisführung, im Lapidarstyl hingestellt werden, kommt es weder zur Darstellung noch zum Bewusstsein des Unterschieds zwischen den verschiedenen Graden der Gewissheit. Mit welcher Zuversicht Her. seine Ueberzeugungen aussprach, sieht man unter anderem an dem Wort b. Olympiod. in Gorg. 87 (Jahn's Jahrbb. Supplementbd. XIV, 267): λέγω τοῦτο καὶ παρὰ Περσεφόνῃ ὤν. S. auch S. 528, 2 und S. 529, 7, wo der Eine, auf den er mehr giebt, als auf Tausende, zunächst auch er selbst ist. Eine angebliche Aeusserung des Sokrates über die Schwierigkeit der heraklitischen Darstellung giebt Diog. II, 22. IX, 11 f. Alte Commentatoren des heraklitischen Werks nennt Derselbe IX, 15 f.; dass der hier aufgeführte Antisthenes wahre Erkenntniss [1]); die Masse der Menschen hat kein Verständniss | für die ewige Wahrheit, so offen sie auch zu Tage liegt; was ihnen täglich begegnet, bleibt ihnen fremd, wo ihr eigener Weg hinführt, ist ihnen verborgen, was sie wachend thun, vergessen sie, als ob es im Schlaf gethan wäre [2]). Die Wahrheit

---

der Sokratiker sei (Schleiermacher S. 5), wird von Brandis gr.-röm. Phil. I, 154 wegen Diog. VI, 19. IX, 6 mit Grund bezweifelt; dagegen ist es ein unglücklicher Gedanke von Lassalle I, 3, dass bei Eus. pr. ev. XV, 13, 6 Antisthenes (der hier ausdrücklich als der Sokratiker bezeichnet wird), nicht Ἡρακλεωτικός, sondern Ἡρακλείτειός, τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα genannt werde. Vgl. Th. II, a, 218, 3 2. Aufl. — Ich führe im folgenden die Fragmente nach Schleiermacher's Zählung an, von welcher die Mullach's erheblich abweicht, gebe aber immer zugleich ihre Fundorte an.

[1] Fr. 17, b. Stob. Floril. 3, 81: ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται (—έεται) ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. Hinter γινώσκειν haben die älteren Ausgaben den Zusatz: ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον, der aber schon von Gaisford auf Grund der Handschriften entfernt wurde, und offenbar der übelangebrachten Erinnerung eines Glossators an Arist. Polit. I, 2. 1253, a, 29 seine Entstehung verdankt; vgl. Lassalle I, 344 f. In den Worten ὅτι σοφὸν u. s. w. bezieht Lassalle das σοφὸν auf die göttliche Weisheit, und erklärt sie demgemäss: „dass das Absolute allem sinnlichen Dasein enthoben, dass es das Negative ist." Mir ist es wahrscheinlicher, dass sie zu übersetzen sind: „keiner kommt dahin, einzusehen, dass die Weisheit von allen geschieden ist", d. h. ihren eigenen, von der allgemeinen Meinung abweichenden Weg zu gehen hat; um aber über den Sinn der Worte mit Sicherheit zu entscheiden, müssten wir den Zusammenhang kennen, in dem sie standen.

[2] Fr. 47 b. Arist. Rhet. III, 5. 1407, b, 16. Sext. Math. VII, 132 (welche beide bemerken, dass dieses der Anfang von Heraklit's Schrift war). Clem. Strom. V, 602, D. Hippol. Refut. IX, 9: λόγου τοῦδε ἐόντος (al.: τοῦ δέοντος) oder τοῦ ὄντος) αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν (so Bern. und Mull.) ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσι (— έουσι) ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. Fr. 2. Clem. Strom. II, 362, A: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοι (wofür vielleicht besser: ὁκόσοις vgl. das οἷς ἐγκυροῦσι bei M. Aur. IV, 46) ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι. Heraklit b. Hippol. a. a. O.: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν u. s. w. M. Aurel IV, 46: ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι u. s. w. μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ „ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει" · καὶ ὅτι „ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ", τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, „τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται" · καὶ ὅτι „οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν" … καὶ ὅτι οὐ δεῖ „παῖδας τοκέων" [sc. λόγους λέγειν oder etwas der Art], τοῦτ' ἔστι

erscheint ihnen unglaublich [1]), sie sind taub dafür, auch wenn sie ihnen zu Ohren kommt [2]): dem Esel ist ja Spreu lieber als Gold, und der Hund bellt jeden an, den er nicht kennt [3]). Gleich unfähig | zu hören und zu reden [4]), thäten sie am besten, ihre Unwissenheit zu verbergen [5]). Unverständig, wie sie sind, halten sie sich an das Gerede der Sänger und an die Meinungen des Pöbels, ohne zu bedenken, dass es der Guten immer nur wenige sind, dass die meisten dahinleben, wie das Vieh, dass nur die besten der Sterblichen unvergänglichen Ruhm allem anderen vorziehen [6]), dass Ein Trefflicher mehr werth ist, als tausende Schlechte [7]).

κατὰ ψιλὸν καθότι παρειλήφαμεν. In den mit Anführungszeichen versehenen Worten erkenne ich mit Bernays Rh. Mus. VII, 107 Citate aus Heraklit, die aber offenbar blos gedächtnissmässig und daher nicht ganz wörtlich sind. Ebendahin gehören, wenn sie heraklitisch sind, die Worte b. Hippokr. π. διαιτ. I, 5: καὶ τὰ μὲν πρήσσουσι οὐκ οἴδασιν, ἃ [l. οἴδασι, τὰ] δὲ οὐ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι, καὶ τὰ μὲν ὁρῶσιν οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ ἃ μὴ βούλονται.

[1]) Fr. 12. Clem. Strom. V, 591, A: ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

[2]) Fr. 3 b. Theod. cur. gr. aff. I, 70. S. 13. Clem. Strom. V, 604, A: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει (das Sprüchwort bezeugt von ihnen) παρεόντας ἀπεῖναι.

[3]) Arist. Eth. N. X, 5. 1176, a, 6: Ἡράκλειτός φησιν, ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν. Fr. 5 b. Plut. an seni s. ger. resp. c. 7, S. 787: κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι καθ' Ἡράκλειτον. Ich gebe diesen und den ähnlichen bruchstückweise erhaltenen Aussprüchen die Beziehung, welche mir die wahrscheinlichste ist, ohne schlechthin dafür einstehen zu wollen.

[4]) Fr. 4. Clem. Str. II, 369, D: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

[5]) Fr. 1 b. Stob. Floril. 3, 82: κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον (ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν — dieser Zusatz scheint später). Etwas abweichend in der Fassung Plutarch an verschiedenen Orten, s. Schleiermacher S. 11. Mullach S. 315.

[6]) Fr. 71, wie dieses Bernays Heracl. 32 ff. (besser, als Lassalle II, 303) aus Prokl. in Alcib. S. 255 Creuz. III, 115 Cous. Clem. Strom. V, 576, A herstellt: τίς γὰρ αὐτῶν [sc. τῶν πολλῶν] νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ (l. — λων) χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἱρέονται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα (das weitere ist erläuternder Zusatz des Clemens). In der Erklärung des letzten Satzes weiche ich von Bernays und Lassalle (II, 436 f.) ab, welche beide θνητῶν von κλέος abhängig machen; Bern. sieht in der Zusammensetzung κλέος ἀέναον θνητῶν eine ironische Hindeutung auf die Werthlosigkeit dessen, was selbst die Besten anstreben, Lass. findet darin den Gedanken, dass der Ruhm die realisirte Unendlichkeit des endlichen Menschen sei.

[7]) Bernays a. a. O. S. 35 führt aus Theodor. Prodr. (Laz. Miscell. S. 20)

Um weniges besser kommen aber auch die meisten von denen weg, welche sich den Ruhm einer höheren Weisheit erworben haben. Heraklit sieht bei ihnen ungleich mehr Vielwisserei, als wirkliche Einsicht. Ueber Hesiod und Archilochus, über Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus, namentlich aber über Homer, finden sich bei ihm die herbsten Urtheile [1]; nur einige von den sog. sieben Weisen behandelt er mit grösserer Anerkennung [2]. Wie weit sich daher seine Denk|weise im übrigen von der eleatischen entfernen mag, mit der gewöhnlichen Weltansicht wird sie, wie sich schon jetzt sagen lässt, ebensowenig, wie jene, übereinstimmen.

Näher besteht der Grundfehler der herrschenden Vorstellungsweise nach Heraklit darin, dass sie den Dingen eine Beharrlichkeit des Seins beilegt, die ihnen fremd ist. Das wahre ist, dass es nichts festes und bleibendes in der Welt giebt, sondern alles in unablässiger Veränderung begriffen ist [3], wie ein Strom,

---

vgl. m. Symmachus epist. IX, 115. Diog. IX, 16, an: ὁ εἷς μύριοι παρ' Ἡρακλείτῳ ἐὰν ἄριστος ᾖ. Olympiodor. in Gorg. S. 87 (Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 267) giebt als seine Worte: εἷς ἐμοὶ ἀντὶ πολλῶν. Ganz ähnlich lässt Seneca ep. 7, 10 Demokrit sagen: *unus mihi pro populo est et populus pro uno*, und es ist möglich, dass Demokrit, bei dem wir auch andere Anklänge an Heraklit finden werden, dieses dem Ephesier entnommen hat.

[1] M. vgl. hierüber ausser Fr. 13 f. (oben S. 413, 2. 263, 3) das, was Heraklit b. Hippol. (s. u. 532, 2) über Homer und Hesiod sagt; ferner Diog. IX, 1: τόν θ' Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων (bei denen wir zunächst an die ἀγῶνες μουσικοὶ zu denken haben) ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. Arist. Eth. Eud. VII, 1. 1235, a, 25 (s. u.): H. tadelte den Homer, weil er den Streit wegwünschte. Einiges weitere tiefer unten, S. 490 der 2. Aufl.

[2] So namentlich Bias Fr. 15 b. Diog. I, 88; sodann Thales ebd. 23. Der Heraklit, welcher b. Diog. I, 76 des Alcäus erwähnt, ist schwerlich unser Philosoph.

[3] Plato Theät. 160, D: κατὰ . . Ἡράκλειτον . . οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα. Ebd. 152, D (s. u.) Krat. 401, D: καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν. Ebd. 402, A: λέγει που Ἡράκλ. ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. Arist. Metaph. IV, 5. 1010, a, 13 (s. folg. Anm.). Ebd. I, 6, Anf.: ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης. De an. I, 2. 405, a, 25: der Urstoff H.'s sei in beständigem Flusse; ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί. Phys. VIII, 3. 253, b, 9: φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα

in dem immer neue Wellen die früheren verdrängen [1]. Nichts bleibt, was es ist, alles geht in sein Gegentheil über, alles wird aus allem, alles ist alles. Der Tag ist bald kürzer bald länger, ebenso auch die Nacht, | Hitze und Feuchtigkeit wechseln, die Sonne ist näher und entfernter. Wenn die Oberwelt erleuchtet ist, liegt die Unterwelt in Finsterniss, und umgekehrt. Das sichtbare geht in's unsichtbare, das unsichtbare in die Sichtbarkeit über, das eine tritt an die Stelle des andern, das eine geht durch das

---

καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν. De cœlo III, 1. 298, b, 29, s. u. 537, 1. Ebenso spätere Zeugen, wie Alex. in Top. S. 43, Schol. in Arist. 259, b, 9. in Metaph. IV, 8. S. 298, 10 Bon. Pseudoalex. in Metaph. XIII, 4. 9. S. 717, 14. 765, 12 Bon. Ammon. De interpr. 9, Schol. in Ar. 98, a, 37. Diog. IX, 8. Lucian V. auct. 14. Sext. Pyrrh. III, 115. Plut. Plac. I, 23, 6. Stob. Ekl. I, 396. 318.

[1] S. vor. Anm. Plut. de Ei ap. D. c. 18: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς „σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει“ .. „πρόςεισι καὶ ἄπεισι“ (die bezeichneten Worte halte ich mit Schleiermacher S. 30 für heraklitisch). Denselben Ausspruch führt Plut. de s. num. vind. c. 15, Schl. S. 559. Qu. nat. 2, 3. S. 912. Simpl. Phys. 17, a, m. 308, b, o. an. Plut. Qu. nat. fügt bei: ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα, vollständiger Kleanthes b. Eus. pr. ev. XV, 20, 2: Ἡράκλ. . . λέγων οὕτως· ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ (das weitere ist nicht mehr für heraklitisch zu halten). Bei Heraklit Alleg. Hom. c. 24, S. 51 Mehl. (Fr. 72) heisst es sogar: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, was man füglich erklären könnte: wir steigen nur scheinbar in denselben, mit sich identischen, Fluss, in Wahrheit aber nicht in denselben, weil er sich während des Hineinsteigens verändert, und ebenso sind wir und sind nicht, weil auch wir uns fortwährend verändern. Indessen lassen die Worte auch die Erklärung zu: „wir steigen in Wahrheit nicht in denselben Fluss, und sind nicht dieselben (zu dem εἶμεν kann man nämlich aus dem vorhergehenden suppliren: οἱ αὐτοὶ) wie früher“. Für diese Erklärung spricht Arist. Metaph. IV, 5. 1010, a, 12: (Κρατύλος,) ὃς ... Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ (denn wenn auch Heraklit schon das letztere gleichfalls gesagt hatte, war dieser Tadel nicht begründet) und Seneca ep. 58, 23: *hoc est, quod ait Heraclitus: „in idem flumen bis descendimus et non descendimus“*. Die letztere, bisher, so viel ich sehe, unbeachtete Stelle könnte man für Schleiermacher's Vermuthung, a. a. O. 143, anführen, dass bei Heraklit Alleg. Hom. a. a. O. hinter ποτ. τ. αὐτοῖς „δὶς“ einzuschieben sei; doch ist es mir wahrscheinlicher, dass das „*bis*“ Seneca's ein erklärender, aus dem bekannten Satze, „man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen“, genommener Zusatz ist.

andere zu Grunde, das grosse nährt sich von dem kleinen, das kleine von dem grossen. Auch von dem Menschen nimmt die Natur gleichzeitig Theile, und andere giebt sie ihm, sie macht ihn grösser, indem sie ihm giebt, und kleiner, indem sie von ihm nimmt, und beides fällt zusammen [1]). Tag und Nacht sind dasselbe [2]), d. h. es ist Ein Wesen, welches bald licht, bald dunkel ist; heilsames und verderbliches 1), oberes und unteres 2), | Anfang und Ende 3), sterbliches und unsterbliches 4) ist dasselbe. Krankheit und Gesundheit, Hunger und Sättigung, Anstrengung und Erholung gehören zusammen; die Gottheit ist Tag und Nacht, Sommer und Winter, Krieg und Frieden, Fülle und Mangel; alles ist Eines, alles wird zu allem 5). Aus dem lebenden wird todtes und aus dem todten lebendiges, aus dem jungen altes, und aus dem alten junges, aus dem wachen schlafendes und aus dem

---

[1]) Diess in der Stelle des falschen Hippokrat. π. διαίτης I, c. 4 ff. Bd. I, 632 f. K., von der Bernays Heracl. 10 ff. vermuthet, dass sie, abgesehen von manchen Zusätzen des Sammlers, Heraklit's Werk entnommen sei, die aber vielleicht auch nur aus der Schrift eines Herakliteers und erst mittelbar aus Heraklit stammt. Ich setze daraus her, was mir wenigstens dem Sinne nach heraklitisch zu sein scheint; wo Worte unseres Textes ausgelassen sind, ist es durch Punkte angedeutet. ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὐτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωὐτό. (Ob jedoch dieser Satz heraklitisch ist, kann man bezweifeln: die Zurückführung des Entstehens und Vergehens auf Zusammensetzung und Trennung der Stoffe passt ungleich mehr für solche, die eine Mehrheit unveränderlicher Grundstoffe annehmen, und findet sich sonst erst nach Parmenides und aus Anlass seiner Zweifel gegen das absolute Werden und Vergehen). . . . ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό . . . . χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον . . . πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος· ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον . . . . φάος Ζηνὶ σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνί. (Hierüber wird später noch zu sprechen sein.) φοιτᾷ [καὶ μετακινεῖται] κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πάσην ὥρην, διαπρησσόμενα κεῖνά τε τὰ τῶνδε, τὰ δέ τ' αὖ τὰ κείνων. (Hierauf folgen in unserem Text die Worte: καὶ τὰ μὲν πρήσσουσι u. s. w., die oben, S. 528, 2, abgedruckt sind; dieselben können aber ursprünglich nicht wohl in diesem Zusammenhang gestanden haben, und es fragt sich, ob sie überhaupt aus Heraklit stammen.) φοιτεόντων δ' ἐκείνων ὧδε τῶνδέ τε κεῖσε συμμισγομένων πρὸς ἄλληλα, τὴν πεπρωμένην μοίρην ἕκαστον ἐκπληροῖ καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον. φθορὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μέζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος. αὐξάνεται καὶ τὸ μέζον ἀπὸ τοῦ ἐλάσσονος. . . . ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον μέρεα μερέων, ὅλα ὅλων, . . . τὰ μὲν ληψόμενα τὰ δὲ δώσοντα· καὶ τὰ μὲν λαμβάνοντα πλεῖον ποιέει, τὰ δὲ διδόντα μεῖον. πρίουσιν ἄνθρωποι ξύλον, ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθέει, (ein Bild, dessen sich auch Aristoph. Wespen 694 bedient) τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο ποιέουσι, (ähnlich c. 16) μεῖον δὲ ποιέοντες πλεῖον ποιέουσι (indem sie das Holz kleiner machen, machen sie es πλεῖον, d. h. sie machen mehr Stücke daraus), τὸ δ' αὐτὸ καὶ φύσις ἀνθρώπων· (ebenso verhält es sich auch mit der Natur des Menschen;) τὸ μὲν (Nominativ) ὠθέει, τὸ δὲ ἕλκει, τὸ μὲν δίδωσι, τὸ δὲ λαμβάνει, καὶ τῷ μὲν δίδωσι, τῷ [τοῦ] δὲ λαμβάνει, καὶ τῷ μὲν δίδωσι, τοσούτῳ πλέον (und welchem es giebt, das wird um so viel mehr), τοῦ δὲ λαμβάνει, τοσούτῳ μεῖον.

[2]) Hippol. Refut. IX, 10: ἡμέρα γὰρ, φησὶ (sc. Ἡράκλ.), καὶ νύξ ἐστιν ἕν, λέγων ὧδέ πως· διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν, ἔστι γὰρ ἕν. Vgl. S. 533, 5.

---

1) Hippol. a. a. O.: θάλασσά φησιν, ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον. Ebendahin gehört das ebdas. angeführte Beispiel von den Aerzten, die τέμνοντες καίοντες πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας ἐπαιτιῶνται μηδὲν ἄξιον μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νούσους. Die Worte ἐπαιτιῶνται u. s. w. kann man erklären: sie beschweren sich, dass sie nichts dem verdienten Lohn entsprechendes erhalten, oder auch: dass sie nichts ihrer würdiges an Lohn erhalten, sie betrachten demnach die Uebel, welche sie den Menschen zufügen, als etwas sehr werthvolles, als ἀγαθά. Bernays (Rhein. Mus. IX, 244. Heraklit. Br. 141) schlägt vor: ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν u. s. w.: „sie verlangen, so wenig sie auch einen Lohn verdienen, Bezahlung von den Kranken“. In diesem Fall ist es nicht Heraklit selbst, der aus dem Verhalten der Aerzte schliesst, dass Gutes und Böses identisch seien, sondern nur Hippolytus macht diesen Schluss, indem er das ironische ἀγαθὰ am Schluss der Stelle ernstlich nimmt; dass sich ihm diess vollkommen zutrauen lässt, will ich nicht bestreiten.

2) Hippol. IX, 10: γναφείῳ φησὶν, ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή ... μία ἐστὶ, φησὶ, καὶ αὐτή· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό (das, was oben, und das, was unten ist, ist dasselbe, sofern z. B. bei der Drehung des Himmels das, was bei Tag über der Erde ist, Nachts unter sie zu stehen kommt, und beim Uebergang der Elemente in einander das, was als Feuer in der Höhe war, später als Wasser oder Erde hinabsinkt und umgekehrt; indessen fragt es sich, ob die Worte καὶ τὸ ἄνω – τὸ αὐτὸ Heraklit angehören, und nicht vielmehr nur eine Folgerung des Verfassers aus dem „ὁδὸς ἄνω“ u. s. w. enthalten). ὁδὸς ἄνω κάτω μίη καὶ ὡυτή. Näheres über diesen Satz später.

3) Porphyr in dem Schol. Ven. in Il. XIV, 200: ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας κατὰ Ἡράκλειτον.

4) M. vgl. das später zu erörternde Fr. 51: ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, u. s. w.

5) Heraklit Fr. 39 b. Stob. Floril. III, 84: νοῦσος ὑγείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. Ders. bei Hippol. Refut. IX, 10: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. Philo Leg. alleg. II, 62, A: Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων. Ueber χρησμοσύνη und κόρος wird tiefer unten, bei der Lehre von der Weltverbrennung, noch zu sprechen sein.

schlafenden waches; der Strom der Erzeugung und des Untergangs steht nie stille, der Thon, aus dem die Dinge gemacht sind, wird in immer neue Gestalten umgeprägt [1]). | Auf dieser beständigen Bewegung beruht alles Leben und Lebensgefühl [1]), nur in ihr besteht überhaupt das Dasein der Dinge: kein Ding ist dieses oder jenes, sondern es wird es nur in der Bewegung des Naturlebens, die Dinge sind nicht etwas beharrliches, was ein für allemal fertig wäre, sondern sie werden im Fluss der Erscheinung durch die wirkenden Kräfte fortwährend neu erzeugt [2]), sie bezeichnen nur die Punkte, in denen die entgegengesetzten Strömungen des Naturlebens sich kreuzen [3]). Heraklit vergleicht | daher die Welt einem Mischtrank, der beständig umgerührt werden muss, um sich nicht zu zersetzen [4]), und die weltbildende

---

[1]) Plut. consol. ad Apoll. 10, S. 106: πότε γὰρ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς οὐκ ἔστιν ὁ θάνατος; καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος, ταὐτό τ' ἔνι (Schleiermacher S. 80 vermuthet ταὐτό τ' ἐστι, Bernays Rh. Mus. VII, 103 u. a. ταὐτῷ τ' ἔνι, mir scheint der Sinn durch die letztere Veränderung zu verlieren, und bei beiden stört mich das τε, ich möchte daher „ταὐτὸ τὸ“ setzen) ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναταί τις πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν καὶ τοῦτο ἓν παρ' ἓν ποιεῖν ἀδιαλείπτως· οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης πάλαι μὲν τοὺς προγόνους ἡμῶν ἀνέσχεν, εἶτα συνεχεῖς αὐτοῖς ἐγέννησε τοὺς πατέρας, εἶτα ἡμᾶς, εἶτ' ἄλλους ἐπ' ἄλλοις ἀνακυκλήσει. καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κωκυτὸς καλούμενος ὑπὸ τῶν ποιητῶν. ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἄγει ᾅδην. Ich finde es mit Bernays a. a. O. wahrscheinlich, dass Plutarch nicht blos die Worte ταὐτὸ — γηραιὸν von Heraklit hat, sondern dass auch der weitere Inhalt der Stelle im wesentlichen ebendaher stammt, dass namentlich das Bild vom Thon und seiner Umformung, auch wohl das, was vom Strom des Werdens und Vergehens, vom Licht und Hades gesagt ist, in der Hauptsache von Heraklit entlehnt ist. Was den Sinn jener Worte betrifft, so sagt Plutarch: Her. erkläre das lebende für identisch mit dem todten, das wachende mit dem schlafenden u. s. f., weil beide in einander übergehen (wie das lebende ein todtes wird, wenn es stirbt, so das todte ein lebendes, wenn dieses sich von ihm nährt, wie das junge ein altes durch die Jahre, so das alte ein junges durch die Fortpflanzung des Geschlechts); und dass diess für den tiefsinnigen Philosophen zu trivial wäre (Lassalle I, 160), kann man nicht sagen: denn theils liegt der Gedanke, dass in gewissem Sinne das todte auch wieder ein lebendes und das alte ein junges werde, der gewöhnlichen Vorstellung ferne genug, theils wäre Heraklit jedenfalls die Folgerung eigenthümlich, dass darum lebendes und todtes u. s. w. ein und dasselbe seien. An sich könnten aber jene Worte allerdings auch besagen: das lebende sei zugleich ein todtes und umgekehrt, weil jenes nur durch den Untergang eines früheren Seins entstanden, dieses im Uebergang zu einem solchen begriffen ist, das wachende sei ein schlafendes und dieses ein wachendes, weil doch auch im Wachen nicht alle Kräfte in vollkommener Thätigkeit sind, und im Schlaf nicht alle vollkommen zur Ruhe kommen, das junge sei ein altes, weil es nur aus längst vorhandenem entsteht, das alte ein junges, weil es nur in beständiger Verjüngung besteht; und selbst die abstrakteren Ausdrücke, dass das Leben zugleich Sterben u. s. f. sei, liessen sich rechtfertigen. — Nach Maassgabe der obigen zwei Stellen dürfte nun auch die Anführung bei Sext. Pyrrh. III, 230, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι, von dem allgemeinen Wechsel des Naturlebens zu verstehen sein, vermöge dessen der Tod des einen das Leben des andern ist; Sextus deutet

---

die Worte beschränkter darauf, dass die Seele, im Leib gleichsam erstorben, erst durch den Tod zu neuem Leben erwache. M. vgl. weiter Plut. De Ei ap. D. c. 18, S. 392. Auf die Einheit von Leben und Tod geht auch Fr. 56 (Etymol. magn. v. βίος. Eustath. in Il. S. 31, 6): τῷ οὖν βιῷ ὄνομα μὲν βίος ἔργον δὲ θάνατος.

1) Daher die Aussagen bei Plut. Plac. I, 23: Ἡρ. ἠρεμίαν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν. Jambl. b. Stob. I, 906: τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. Numen. b. Porph. antr. nymph. c. 10: ὅθεν καὶ Ἡράκλειτος (—ον) „ψυχῇσι“, φάναι „τέρψιν“, μή θάνατον „ὑγρῇσι γενέσθαι“, d. h. das Feurige begehrt Umwandlung in's Feuchte. (Näheres über diese Stellen bei der Lehre vom Menschen.)

2) Plato Theät. 152, D: ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον· ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προςείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προςαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι οὐκ ὀρθῶς προςαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδὲν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. 156, E: αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι, .. ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίγνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως .... οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον. In der ersten von diesen Stellen wird diese Ansicht den älteren Philosophen ausser Parmenides, namentlich Heraklit, Empedokles und Protagoras, gemeinschaftlich beigelegt, und das τινὶ ist auch nur von Protagoras richtig, sonst aber wird schon das bisherige gezeigt haben, und wir werden später noch weiter sehen, dass die angeführten Worte Heraklit's Lehre getreu wiedergeben.

3) Hierüber tiefer unten.

4) Theophrast. De vertig. 9. S. 138 Wimm.: εἰ δὲ μὴ (diess wohl richtig; Bernays Heracl. 7 will: εἰ δὴ), καθάπερ Ἡράκλειτός φησι, καὶ ὁ κυκεὼν διΐσταται μὴ κινούμενος (so Wimmer nach Usener und Bern.; die älteren Ausgaben lassen das μὴ weg, welches aber, trotz Lassalle I, 75, von dem Zusammenhang entschieden gefordert ist). Vgl. Lucian vit. auct. 14: ἔμπεδον οὐδὲν, ἀλλά κως ἐς κυκεῶνα πάντα συνειλέονται, καί ἐστι τωὐτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα

Kraft einem Kinde, das spielend Steine hin- und hersetzt, Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft [1]). Während demnach Parmenides das Werden geläugnet hatte, um den Begriff des Seins in seiner Reinheit festzuhalten, läugnet Heraklit umgekehrt das Sein, um dem Gesetz des Werdens nichts zu vergeben; während jener die Vorstellung der Veränderung und der Bewegung für eine Täuschung der Sinne erklärt hatte, erklärt dieser die Vorstellung des beharrlichen Seins ebendafür; während jener die gewöhnliche Denkweise desshalb grundverkehrt fand, weil sie ein Enstehen und Vergehen annimmt, kommt dieser aus dem entgegengesetzten Grunde zu einem ebenso ungünstigen Ergebniss.

Der metaphysische Satz vom Fluss aller Dinge wird nun aber unserem Philosophen sofort zu einer physikalischen Anschauung. Das lebendige und bewegte in der Natur ist ihm das Feuer: wenn alles in unaufhörlicher Bewegung und Veränderung begriffen ist, so folgt, dass alles Feuer ist; und dieser Satz wird bei Heraklit, wie wir annehmen müssen, aus jenem ersten nicht erst durch bewusste Reflexion erschlossen, sondern das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grunde für sein eigenes | Bewusstsein von der sinnlichen Form, in die sie gefasst ist, noch nicht zu trennen weiss. In diesem Sinn haben wir es aufzufassen, wenn von Heraklit gesagt wird, er habe das Feuer für das ursprünglichste, für das Princip

---

μικρὸν, ἄνω κάτω περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ, wogegen die Anekdote bei Plut. garrulit. c. 17, S. 511 mit dieser Lehre schwerlich etwas zu schaffen hat. Des heraklitischen κυκεὼν erwähnt auch Chrysippus b. (Phädrus-) Philodem. nat. De. Col. VII nach Petersen's Ergänzung, statt der aber Sauppe eine andere, einfachere, vorschlägt.

1) Prokl. in Tim. 101, F: ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος. Clem. Paedag. I, 90, C: τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει. Herakl. bei Hippol. Refut. IX, 9: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη. Luc. a. a. O.: τί γὰρ ὁ αἰών ἐστι; παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος (oder wohl besser mit Bernays: συνδιαφερ. = ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος). Der ebengenannte Gelehrte erläutert diese Stellen (Rhein. Mus. VII, 108 ff.) treffend aus Homer Il. XV, 360 ff. Philo De incor. m. 950, B (500 M.). Plut. De Ei c. 21, S. 393. Auf den παῖς πεσσεύων bezieht sich vielleicht der πεττευτὴς b. Plato Gess. X, 903, D.

oder den Grundstoff der Dinge gehalten [2]). „Diese Welt, erklärt er selbst, die gleiche für alle, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und wird sein, ein ewig lebendes Feuer, nach Maassen sich entzündend und nach Maassen verlöschend“ [2]); das Feuer waltet niemals rastend in allem [3]); und er deutet schon hierdurch an, warum er die

---

1) Arist. De coelo III, 1, 298, b, 29: οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Metaph. I, 3. 384, a, 7: Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος (ἀρχὴν τιθέασι). Ebd. III, 4. 1001, a, 15: ἕτεροι δὲ πῦρ οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἓν τοῦτο καὶ τὸ ὂν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι. Pseudoalex. z. Metaph. XII, 1. S. 643, 18 Bon.: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος οὐσίαν καὶ ἀρχὴν ἐτίθετο τὸ πῦρ. Diog. IX, 8: πῦρ εἶναι στοιχεῖον. Clemens Cohort. 43, A: τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες u. a. Dasselbe sagt der Vers b. Stob. Ekl. I, 282 (vgl. Plut. Plac. I, 3, 25) ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ, welcher zwar in dieser Form, wie sich von selbst versteht, unächt, und dem bekannten xenophanischen (oben S. 459, 2) nachgemacht ist, von welchem aber aus der bisher übersehenen Stelle Simpl. Phys. 111, b, o. hervorgeht, dass er ächt heraklitisches enthält. Nachdem nämlich Simpl. hier als Heraklit's Lehre angegeben hat, ἐκ πυρὸς πεπερασμένου πάντα εἶναι καὶ εἰς τοῦτο πάντα ἀναλύεσθαι, heisst es nachher: Ἡράκλειτος „εἰς πῦρ“ λέγων „καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα“. Wenn aus diesen Worten bei Stobäus ein Hexameter gemacht ist, und wenn uns auch sonst (b. Prokl. in Tim. 36, C. Plut. Plac. II, 21. Qu. plat. VIII, 4, 9. S. 1007 vgl. auch das πυρὸς ἀμοιβὴν unten S. 542, 1) angeblich heraklitische Versfragmente begegnen, so lässt diess vermuthen, dass es eine zur Nachhülfe für das Gedächtniss in Hexametern abgefasste Darstellung der heraklitischen Lehre gab, die wohl von einem Stoiker herrührte.

2) Fr. 25 (b. Clemens Strom. V, 599, B. Plut. an. pr. 5, 2. S. 1014. Simpl. De coelo 132, b, 31. 19, Schol. in Arist. 487, b, 46. 33): κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Auf letztere Bestimmung werde ich später zurückkommen; die Worte τὸν αὐτὸν ἁπάντων, womit Schleiermacher S. 91 nicht recht in's reine kommt, halte ich schon wegen ihrer Schwierigkeit für ächt, wenn sie gleich bei Plut. und Simpl. fehlen; das ἁπάντων beziehe ich als Masculinum auf die Götter und Menschen, so dass die Worte den Grund andeuten, wesshalb keiner von diesen die Welt gemacht haben kann, weil sie nämlich alle zusammen als Theile der Welt in ihr enthalten sind. Lassalle II, 56 f. erklärt: „die eine und selbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identische“, aber man sieht nicht, was dieser Zusatz hier soll. Dass die Welt für alle die gleiche sei, bemerkt Heraklit auch b. Plut. De superst. 3, g. E., S. 166. s. u. S. 482, 2 der 2. Aufl.

3) Hippol. Refut. IX, 10: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός. Hippokr. π. διαιτ.

Welt ein Feuer nennt: um damit nämlich, wie auch Simplicius[1]) | und Aristoteles[2]) bemerken, die absolute Lebendigkeit der Natur auszudrücken, und den rastlosen Wechsel der Erscheinungen begreiflich zu machen. Das Feuer ist ihm nicht eine unveränderliche Substanz, aus der die abgeleiteten Dinge zusammengesetzt wären, die aber in dieser Verbindung qualitativ unverändert bliebe, wie die Elemente des Empedokles, oder die Urstoffe des Anaxagoras, sondern es ist das Wesen, welches unaufhörlich in alle Elemente übergeht, der allgemeine Nahrungsstoff, der in ewigem Kreislauf alle Theile des Weltganzen durchdringt, in jedem eine andere Beschaffenheit annimmt, die Einzeldinge erzeugt und wieder in sich auflöst, den ruhelosen Pulsschlag der Natur durch seine absolute Beweglichkeit hervorbringt. Unter dem Feuer, dem Feuerstrahl oder dem Blitze[3]) verstand

---

I, 10, Schl.: τοῦτο (τὸ πῦρ) πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζον. Sollte sich auch diese letztere Stelle zunächst nur auf die menschliche Natur beziehen, so verhält sich doch, wie wir später noch sehen werden, das Feuer im Menschen zum menschlichen Wesen ebenso, wie das Weltfeuer zum Weltganzen. Das gleiche weltbeherrschende Feuer begegnet uns, gleichfalls unter der Bezeichnung κεραυνὸς, im Hymnus des Kleanthes (Stob. Ekl. I, 30) V. 7 f., wo dieser, auch nach anderen Spuren Heraklit besonders nahe stehende Stoiker Zeus als den preist, welcher den ἀεὶ ζώοντα κεραυνὸν (das πῦρ ἀείζωον) in Händen halte, ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ.

[1]) Phys. 8, a, u: καὶ ὅσοι δὲ ἓν ἔθεντο τὸ στοιχεῖον .. καὶ τούτων ἕκαστος εἰς τὸ δραστήριον ἀπεῖδε καὶ τὸ πρὸς γένεσιν ἐπιτήδειον ἐκείνου, Θαλῆς μὲν u. s. w. Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός. Ebd. 6, a, m: τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν καὶ πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντων ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν.

[2]) De an. I, 2. 405, a, 25: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι. Näheres über diese Stelle tiefer unten. Mit dem, was Arist. hier aus Heraklit berichtet, stimmt seine eigene Aeusserung De vita et morte c. 5. 470, a, 3 überein: τὸ δὲ πῦρ ἀεὶ διατελεῖ γινόμενον καὶ ῥέον ὥσπερ ποταμός.

[3]) Der κεραυνὸς ist uns schon S. 537, 3 in einem Zusammenhang vorgekommen, in dem er nicht blos den Blitz im engeren Sinn, sondern nur das Feuer als das schöpferische Wesen der Welt bezeichnen kann. Die gleiche allgemeinere Bedeutung hat aber ohne Zweifel auch der πρηστὴρ in den Worten b. Clemens Strom. V, 599, C: πυρὸς τροπαὶ, πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ, mag Her. nun den πρηστὴρ seinem nächsten Wortsinn nach (wie Stob. Ekl. I, 594 angiebt) vom κεραυνὸς unterschieden, oder gleichfalls den Wetterstrahl darunter verstanden haben. Lasalle II, 75 f. will

nämlich Heraklit nicht blos das sichtbare Feuer, sondern überhaupt das Warme, den Wärmestoff, oder die trockenen Dünste, wie es Spätere bezeichnen [1]), wie er denn aus diesem Grunde statt des Feuers auch geradezu den Hauch, die ψυχὴ [2]), vielleicht auch den Aether [3]) setzte; wogegen es allerdings eine Verkennung

---

den πρηστὴρ vom πῦρ so unterscheiden, dass dieses das kosmisch-elementarische Feuer im ganzen, sowohl das allen Dingen zu Grunde liegende, als das erscheinende, bezeichne, jener nur das erscheinende; allein diese Annahme hat in der obigen Stelle, dem einzigen Bruchstück, in welchem Her. den πρηστὴρ nennt, keinen Anhalt, und ebensowenig hat es auf sich, dass πρηστ., wie L. sagt, „schon den Orphikern Bezeichnung für das unreine, i. e. materielle, sinnliche Feuer war", d. h. dass in einem orphischen Fragment b. Prokl. in Tim. 137, C, also in einem Gedicht, das Jahrhunderte, vielleicht 600—700 Jahre, jünger als Heraklit war, die Worte: πρηστὴρ ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος vorkommen.

[1]) Arist. a. a. O. Philoponus z. d. St. C, 7 u.: πῦρ δὲ [Ἡρ. ἔλεγεν] οὐ τὴν φλόγα (ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι πυρός)· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν. ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχήν. Der Ausdruck ὑπερβολὴ πυρὸς für die Flamme ist nicht für heraklitisch zu halten, das Citat geht auf das, was Aristoteles gen. et corr. II, 3. 330, b, 25. Meteor. I, 3. 340, b, 21 in eigenem Namen sagt, nicht auf eine Aussage desselben über Heraklit. Gegen Lassalle's Umdeutung der ἀναθυμίασις (I, 147 ff. II, 328 ff.) vgl. m. Th. III, b, 23. 2. Aufl.

[2]) M. vgl. Anm. 1. und Fr. 49 bei Clem. Strom. VI, 624, D. Philo incorrupt. mundi 958, C (vgl. Prokl. in Tim. 36, und dazu S. 537, 1. Julian orat. V, 165, D Spanh. Olympiodor zum Gorgias, in Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 357. 542): ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ (al.: ὑγρῇσι) γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Philo erklärt hier zwar die ψυχὴ durch ἀὴρ, und Plutarch De Ei 18, S. 392 lässt Heraklit sagen, es sei πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις, es kann jedoch nach dem eben angeführten und später (S. 479 2. Aufl.) weiter beizubringenden keinem Zweifel unterliegen, dass diess nicht genau ist.

[3]) Der Aether wird zwar in keinem der heraklitischen Bruchstücke genannt; dass aber dieser Begriff Heraklit nicht fremd war, wird weniger durch das Prädikat αἴθριος, welches er Zeus giebt (Fr. 31 s. u. 469, 4 2. Aufl.), und durch die platonische Ableitung des Aethers von ἀεὶ θέω, Krat. 410, B, als dadurch wahrscheinlich, dass Ps.-Hippokr. De carn. I, 425 K. sagt, das θερμὸν scheine ihm das zu sein, was die Alten Aether nannten, und dass die Stoiker das obere Feuer dem Aether gleichsetzen (s. Th. III, a, 124, 4. 129, 2 2. Aufl. u. ö.). Schon dieses steht aber keineswegs sicher, denn die Stoiker können zu ihrer Bestimmung auch durch die aristotelische Lehre veranlasst worden sein, und die Schrift π. σαρκῶν ist, nach der a. a. O. vorgetragenen Lehre von den Elementen und andern Anzeichen zu schliessen, gleichfalls jünger, als Aristoteles.

seiner eigenthümlichen Vorstellungsweise war, wenn Aenesidemus [1]) behauptete, er lasse alles aus | (warmer) Luft bestehen. Wegen dieser allgemeineren Bedeutung des Wortes sagte Heraklit von seinem Feuer, es gehe niemals unter [2]), denn es ist nicht,

---

Der weiteren Vermuthung (Lassalle II, 89 f.) ohnedem, dass der Aether unserem Philosophen oberstes weltbildendes Princip, über dem kosmisch-elementaren Feuer stehend, gewesen sei, und dass er demnach drei Stufen des Feuers gehabt habe, in denen sich dieses in abnehmender Reinheit darstelle, den Aether, das πῦρ und den πρηστὴρ — dieser Vermuthung fehlt es an jeder sicheren Begründung, so ausführlich sie auch ihr Urheber (II, 78—96) zu erweisen versucht hat. Lass. glaubt nur durch diese Annahme Aenesidem's Behauptung erklären zu können, dass die Luft bei Heraklit Princip sei, ich habe jedoch schon Th. III, b, 23 f. 2. Aufl. gezeigt, dass wir ihrer dazu nicht bedürfen. Er führt ferner für sich an, dass nicht allein bei Ambros. in Hexaëm. I, 6, T. I, 8 Maur., sondern auch bei dem stoischen Ps.-Censorinus Fr. 1, 4 in der Aufzählung der Elemente statt des Feuers die Luft die oberste Stelle einnehme, welche nur durch Verwechslung mit dem Aether dahin gekommen sein könne; als ob jene Aufzählung der strengen Rangordnung nach gemacht sein müsste, und als ob nicht der vermeintliche Censorin sofort beifügte: über die Luft setzen die Stoiker den Aether, unter sie das Wasser. Er legt grosses Gewicht darauf, dass es a. a. O. heisst: *[mundus constat] quattuor elementis, terra, aqua, igne, aëre. cujus principalem solem quidam putant, ut Cleanthes;* aber das *cujus* geht ja nicht, wie L. meint, auf *aër*, sondern auf *mundus*, denn für das ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου hielt Kleanthes die Sonne (s. Th. III, a, 125, 1 2. Aufl.). Er stützt sich auf die stoische Unterscheidung des ätherischen und gemeinen Feuers (worüber Th. III, a, 171. 2. Aufl.), von welcher es sich aber eben fragt, ob sie von Heraklit entlehnt ist, und welche (auch bei Heraklit Alleg. Hom. c. 26) mit der für unsern Philosophen behaupteten zwischen Aether und Feuer nicht schlechthin zusammenfällt. Er glaubt, die Apathie des Aethers (Ps.-Censorin a. a. O.), welche der stoischen Lehre widerspreche, müsse von Heraklit herstammen; ihre Quelle liegt aber vielmehr in der aristotelischen Physik (vgl. Th. II, b, 331 2. Aufl.); und aus derselben haben wir auch die Bestimmungen des Ocellus 2, 23 und des unächten (von Lass. freilich für ächt gehaltenen) philolaïschen Fragments herzuleiten, welches S. 317, 4 besprochen wurde; vgl. a. a. O. S. 358.

[1]) B. Sext. Math. X, 233. IX, 360; vgl. Tertull. De an. c. 9. 14; näheres Th. III, b, 23 f.

[2]) Fr. 40, b. Clem. Paedag. II, 196, C: τὸ μὴ δῦνον πῶς ἄν τις λάθοι; dass das Subjekt zu „δῦνον" πῦρ oder φῶς ist, sieht man aus dem Zusatz des Clemens: λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν. Schleiermacher's Textesänderungen (S. 93 f.) scheinen mir entbehrlich, Heraklit kann ganz wohl sagen, vor dem göttlichen Feuer könne sich keiner verbergen, selbst wenn der allsehende Helios untergegangen sei. Vgl. auch Lasalle II, 28.

wie das Sonnenlicht, an eine besondere und darum wechselnde Erscheinung gebunden, sondern es ist das allgemeine Wesen, das in allen Dingen als ihre Substanz enthalten ist [1]). Doch darf man es darum nicht mit Lassalle in eine metaphysische Abstraktion auflösen. Wenn Heraklit vom Feuer redet, so meint er damit nicht blos „die Idee des Werdens als solche“, „die processirende Einheit des Sein und Nicht“, die aus sich selbst in ihr Gegentheil beständig umschlagende Bewegung [2]); er deutet auch nicht mit Einem Wort an, dass er mit dem Feuer oder dem Warmen nur „die gedankenmässige logische Wesenheit des Feuers“, nicht diesen bestimmten, in der Wärmeempfindung wahrgenommenen Stoff bezeichnen wolle, dass das Feuer als Princip absolut immateriell und von jeder Art des körperlichen Feuers verschieden sei [3]); seine eigenen Aussagen lassen uns vielmehr so wenig, als die Berichte der Alten, darüber im Zweifel, dass es das Feuer als dieser bestimmte Stoff ist, in welchem der Grund und das Wesen aller Dinge von ihm gesucht wird.

---

[1]) M. vgl. hierüber Plato Krat. 412, C ff., der in seine scherzhafte, aber wahrscheinlich auch schon von Herakliteern entlehnte Etymologie des δίκαιον ächt heraklitisches einflicht, wenn er sagt: ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσι τοιοῦτόν τι εἶναι, οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι· εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον u. s. w. Dieses nun, das δίκαιον, heisst es, erhalte verschiedene nähere Erklärungen: ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον ... ein anderer dagegen: ἐρωτᾷ, εἰ οὐδὲν δίκαιον οἶμαι εἶναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐπειδὰν ὁ ἥλιος δύῃ (vielleicht Anspielung auf das μὴ δῦνον). Dieser verstehe daher das Feuer darunter; ὁ δὲ οὐκ αὖ τὸ πῦρ φησὶν, ἀλλὰ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν.

[2]) Wie Lassalle will I, 361. II, 7. 10.

[3]) Ebd. II, 18. 30. Was Lassalle II, 6 ff. wortreich und weitschweifig für diese Behauptungen geltend macht, hat, beim Lichte betrachtet, geringe Beweiskraft. Er führt zunächst aus, dass das Feuer „gerade darin bestehe, durchaus nicht Sein, sondern reiner Process zu sein“; woraus aber, auch wenn dieser Satz weniger schief und unklar wäre, doch für Heraklit's Vorstellung über das Feuer nicht das mindeste folgen würde. Er beruft sich auf die soeben besprochene Stelle des Kratylus: aber das θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἐνὸν, auf welches das heraklitische Feuer dort zurückgeführt wird, ist, selbst wenn diese Erklärung Heraklit's Meinung entsprechen sollte, doch noch lange nichts immaterielles, sondern nur derjenige Stoff, welcher dem Feuer seine wärmende Kraft mittheilt; und wenn andererseits dort beigefügt wird, einzelne erklären das δίκαιον auch mit Anaxagoras vom Nus, so bezieht sich ja diese Erklärung nicht auf das Feuer, sondern auf das δίκαιον, und sie wird nicht von Heraklit, sondern von Anaxagoras hergeleitet. Weiter stützt sich Lass. auf zwei pseudohippokratische Stellen: π. διαίτ. I, 11. Bd. I, 639 K. und De carn. I, 425 K.

Dieses Urfeuer verwandelt sich aber in die verschiedensten Gestalten und diese seine Umwandlung ist die Erzeugung der abgeleiteten Dinge. Alles, sagt Heraklit, wird umgesetzt gegen Feuer, und Feuer gegen alles, wie Waaren gegen Gold und Gold gegen Waaren[1]; und er giebt damit zugleich zu verstehen, dass

---

Und es lautet allerdings wenigstens dem Gedanken nach heraklitisch genug, wenn in der ersten, zunächst mit Beziehung auf den Menschen, von dem θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν gesagt wird: πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέκοτε ἀτρεμίζον, und in der zweiten: δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾷν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι. Was aber daraus gegen die Identität des heraklitischen Feuers mit der „physischen Lebenswärme“ (dem stoischen πῦρ τεχνικὸν) folgen soll, sehe ich nicht; sagt doch Diogenes (s. o. 220, 7) von der Luft ganz ähnliches, wie unsere Herakliteer vom πῦρ oder θερμόν. Glaubt vollends Lass. II, 22 bei Marcianus Capella VII, 738, wiewohl dieser Heraklit's gar nicht erwähnt, die reine heraklitische Lehre zu finden, so hätte ihn schon die *materia informis* und die Vierzahl der Elemente in dieser Stelle belehren können, dass er es in derselben lediglich mit einer stoisch-platonischen Darstellung zu thun hat; und will er II, 27 die Immaterialität des heraklitischen Urfeuers aus Chalcid. in Tim. c. 323, S. 423 M. *(fingamus enim esse hunc ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus)* beweisen, so hat er die Worte dieses Neuplatonikers, welcher ohnedem kein sehr urkundlicher Zeuge wäre, missverstanden: ein *ignis sine materiae permixtione* ist nicht ein „immaterielles Feuer“ (von einem solchen erinnere ich mich nicht bei irgend einem der alten Philosophen, nicht einmal bei Neuplatonikern, eine Spur gefunden zu haben), sondern ein Feuer, welches durch keine Beimischung von Kohle oder sonstigem Brennmaterial verunreinigt ist. Ebenso verhält es sich (wie schon Th. III, b, 25 2. Aufl. bemerkt wurde) mit Lassalle's Angabe (I, 360. II, 121), dass Sext. Math. X, 232 der Behauptung erwähne, „nach Heraklit sei das Erste kein Körper“, während er vielmehr von solchen redet, welche das πρῶτον σῶμα Heraklit's nicht anerkennen. Einiges weitere werde ich übergehen dürfen.

[1] Fr. 41 b. Plut. de Ei c. 8, Schl. S. 388: πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός, wesshalb Herakl. Alleg. Homer. c. 43, S. 92 sagt: πυρὸς γὰρ δὴ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται, ebenso Simpl. Phys. 6, a, und Diog. IX, 8: πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, und Eus. pr. ev. XIV, 3, 6: ἀμοιβὴν γὰρ (πυρὸς) εἶναι τὰ πάντα.

das Abgeleitete aus dem Urstoff nicht durch blosse Zusammensetzung und Trennung, sondern durch Umwandlung, durch qualitative Veränderung, entstehe; denn beim Umtausch der Waaren gegen Gold bleibt ja auch nicht der Stoff, sondern nur der Werth derselbe. Ueberhaupt aber wäre jede andere Vorstellung mit der Grundlehre des Philosophen über den Fluss aller Dinge unvereinbar. Wenn daher einige unserer Zeugen sagen, die Dinge bilden sich ihm zufolge durch Verbindung und Trennung der Stoffe [1], so wäre diess ent|schieden unrichtig, falls es in dem Sinn gemeint ist, den jene Ausdrücke bei Empedokles, Anaxagoras und Demokrit haben. Ungenau und irreführend ist es aber auch dann, wenn damit nur das gleiche gesagt sein soll, was auch sonst öfters vorkommt [2], dass die abgeleiteten Dinge nach Heraklit durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Feuer hervorgehen und in das Feuer sich wieder auflösen [1]). | Denn so unläugbar eine Verdichtung stattfindet, wenn das Feuer in Feuchtigkeit, die Feuchtigkeit in Erde übergeht, im umgekehrten Fall eine Verdünnung, so ist doch die Verdichtung und Verdünnung, so wie er die Sache auffasst, nicht der Grund, sondern die Folge der Substanzveränderung; er stellt sich jenen Hergang nicht so vor, dass durch näheres Zusammenrücken der Feuertheilchen aus dem feurigen feuchtes, aus dem feuchten festes und erdartiges werde, sondern umgekehrt so, dass aus dem dünneren ein dichteres geworden sei, weil sich das Feuer in Feuchtigkeit, die Feuchtigkeit in Erde verwandelt habe, und dass ebendesshalb, um das Feuer aus den anderen Stoffen wiederherzustellen, nicht blos ein Auseinanderrücken ihrer Urbestandtheile, sondern eine neue Umwandlung, eine qualitative Veränderung, der Theile so gut wie des Ganzen, nöthig sei. Darauf weisen auch die Ausdrücke, mit denen er den Uebergang des einen Elements in das andere bezeichnet, deutlich genug hin, denn statt der Verdünnung und Verdichtung, der Verbindung und Trennung des Stoffs lesen wir bei ihm nur von Umwandlung, vom Verlöschen und Entzünden des Feuers, vom Leben und Tod der Elemente [2]), Bezeichnungen, wie sie sich bei keinem von den andern Physikern finden. Der

---

[1] Aristoteles gehört nicht zn diesen, denn er sagt zwar Metaph. I, 8. 988, b, 34: τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων, aber damit giebt er nur an, was sich von seinem Standpunkt aus für die Annahme, dass das Feuer der Urstoff sei, sagen liesse, dass auch Heraklit diese Annahme so begründet habe, will er nicht behaupten. Dagegen stellt Hermias Irris. c. 6 allerdings Heraklit's Lehre verworren genug so dar: ἀρχὴ τῶν ὅλων τὸ πῦρ. δύο δὲ αὐτοῦ πάθη, ἀραιότης καὶ πυκνότης, ἡ μὲν ποιοῦσα, ἡ δὲ πάσχουσα, ἡ μὲν συγκρίνουσα ἡ δὲ διακρίνουσα, und Simpl. Phys. 310, a, u. sagt von Heraklit und andern Physikern: διὰ πυκνώσεως καὶ μανώσεως τὰς γενέσεις καὶ φθορὰς ἀποδιδόασι, σύγκρισις δέ τις ἡ πύκνωσίς ἐστι καὶ διάκρισις ἡ μάνωσις. Die gleiche Entstehungsweise der Dinge aus dem Feuer setzt aber auch schon Lucret. I, 645 ff. voraus. Bei Plut. Plac. I, 13. Stob. I, 350 wird Heraklit gar die Annahme von Atomen zugemuthet, nach Stobäus zu schliessen durch Verwechslung mit Heraklides.

[2] Schon Aristoteles sagt Phys. I, 6. 189, b, 8 von den Philosophen, die nur Einen Grundstoff annehmen: πάντες γε τὸ ἓν τοῦτο τοῖς ἐναντίοις σχηματίζουσιν, οἷον πυκνότητι καὶ μανότητι (Anaximenes und Diogenes) καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον (Plato). Indessen würde daraus nicht folgen, dass Heraklit das Abgeleitete durch Verdünnung und Verdichtung, sondern nur, dass er es durch die Entwicklung von Gegensätzen aus dem Urstoff entstehen liess, und das ist ganz richtig. Erst die Späteren legen Heraklit die Verdichtung und Verdünnung bei. So Diog. IX, 8 f. (vgl. Philo qu. m. s. incorrupt. 958, B Hösch.): πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα . . . πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι· καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι λέγει. πάλιν τ' αὐτὴν τὴν [l. αὖ τὴν] γῆν χεῖσθαι ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ (die atmosphärischen Erscheinungen, s. u.), σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός. Plut. Plac. I, 3, 25 (Stob. I, 304):

Ἡράκλειτος ... ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ ... τούτου δὲ κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα. πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτοῦ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι. Simpl. Phys. 6, a, m: Heraklit und Hippasus ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει.

1) Wie diess bei Simplicius auch in der zuerst angeführten Stelle offenbar der Fall ist; Simpl. führt hier die Verdichtung und Verdünnung in dem gleichen Sinn auf σύγκρισις und διάκρισις zurück, wie diess auch schon Aristoteles Phys. VIII, 7. 10. S. 260, b, 7. 265, b, 30 gethan hatte, sofern nämlich die Verdichtung darin besteht, dass die Theile eines Körpers näher zusammenrücken, die Verdünnung darin, dass sie sich von einander entfernen, dabei bemerkt er aber ausdrücklich, das passendere sei für die Entstehung aus Einem Grundstoff der Ausdruck: Verdichtung und Verdünnung, für die Entstehung aus mehreren: Verbindung und Trennung; Bemerkungen, die Schleiermacher S. 39 „wunderlich“ zu finden keinen Grund hatte.

2) ἀμοιβὴ (s. S. 542, 1), τροπὴ (Fr. 25 b. Clem. Strom. V. 599, C: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα), σβέννυσθαι und ἅπτεσθαι (oben, S. 537, 2, vgl. Plut. Plac. I, 3, oben S. 543, 2), ζὼη und θάνατος (S. 539, 2. 528, 2).

entscheidende Grund ist aber immer, dass jede Ansicht, die einen qualitativ unveränderlichen Urstoff annimmt, mit Heraklit's Grundgedanken unvereinbar ist. Das Feuer hat daher bei ihm eine ganz andere Bedeutung, als die Elemente der jüngeren Physiker: diese sind das, was im Wechsel der Einzeldinge unveränderlich beharrt, Heraklit's Feuer ist das, was durch unablässige Umwandlung diesen Wechsel hervorbringt [1]).

Aus dem Fluss aller Dinge folgt nun, dass alles ohne Ausnahme entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigt. Jede Veränderung ist ein Uebergang von einem Zustand in den entgegengesetzten, wenn alles sich verändert, und nur in dieser Veränderung existirt, so ist alles ein mittleres zwischen entgegengesetzten, und welchen Punkt man im Fluss des Werdens ergreifen mag, immer hat man nur einen Uebergangs- und Grenzpunkt, in welchem entgegengesetzte Eigenschaften und Zustände sich berühren. Wie daher alles, nach Heraklit, unaufhörlich in Umwandlung begriffen ist, so hat auch alles jederzeit entgegengesetztes an sich, es ist und ist zugleich auch nicht, und es kann von keinem Ding irgend etwas ausgesagt werden, dessen Gegentheil ihm nicht ebenfalls und gleichzeitig zukäme [2]). Das ganze

---

[1]) Auf die Frage aber, wesshalb das Feuer in dieser fortwährenden Umwandlung begriffen sei, lässt sich in Heraklit's Sinn nur antworten: weil diess in seiner Natur liegt, weil es das ἀείζωον, weil der Fluss aller Dinge das Grundgesetz der Welt ist. Nur möchte ich darum nicht sagen (Lassalle II, 49), es sei nicht die physische, sondern die logisch-dialektische Natur der Bewegung, die Heraklit's Ableitungsprincip bilde; denn ein logisches, das vom physischen verschieden wäre, kennt er überhaupt nicht.

[2]) M. vgl. hierüber, ausser dem, was S. 531 f. beigebracht wurde, auch die Behauptung des Aenesidemus b. Sext. Pyrrh. I, 210: Die Skeptiker sagen, dass an allem entgegengesetztes erscheine, die Herakliteer, dass es ihm wirklich zukomme, und die entsprechende des Sextus selbst, ebd. II, 59. 63, Gorgias lehre, μηδὲν εἶναι, Heraklit, πάντα εἶναι, (d. h. jedes sei alles), Demokrit lehre, dass der Honig weder süss noch bitter, Heraklit, dass er beides zugleich sei. Auf diese Lehre vom Zusammensein entgegengesetzter Eigenschaften in den Dingen bezieht sich der Vorwurf, der Heraklit häufig von Aristoteles und seinen Auslegern gemacht wird, dass er den Satz des Widerspruchs läugne, und das entgegengesetzte für dasselbe erkläre; m. s. Metaph. IV, 3. 1005, b, 23: ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. Ebd. c. 4, Anf., wo Heraklit zwar nicht genannt, aber offenbar gemeint ist. Ebd. c. 7, Schl.: ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων

Naturleben ist ein unausgesetzter Wechsel entgegengesetzter Zustände und Erscheinungen, und jedes einzelne Ding ist, oder wird vielmehr, das, was es ist, nur durch | das unaufhörliche Hervortreten der Gegensätze, zwischen denen es selbst in der Mitte steht [1]). Oder wie diess Heraklit ausdrückt: alles ent-

---

πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν. Aehnlich c. 8 Anf. Ebd. XI, 5. 1062, a, 31: ταχέως δ' ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον ... ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν, μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεὶς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. Ebd. c. 6. 1063, b, 24. Top. VIII, 5. 155, b, 30: ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν. Phys. I, 2. 185, b, 19: ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα .. τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ, ὥστε ταὐτὸν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος. Vorher, 185, a, 5, hat Arist. Heraklit's Satz zu den θέσεις λόγου ἕνεκα λεγόμεναι gerechnet. Aehnlich äussern sich die Commentatoren, Alex. z. Metaph. 1010, a, 6. 1012, a, 21. 29. 1062, a, 25. 36. b, 2. S. 265, 17. 294, 30. 295, 19. 296, 1. 624 f. Bon. Themist. Phys. 16, b, m. (113 Sp.) Simpl. Phys. 11, a, unt. 18, a, m. u. a. vgl. Lassalle I, 80. Asklepius Schol. in Arist. 652, a, 11 f. legt Heraklit gar den Satz bei: ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων, was er aber nur συμβολικῶς oder γυμναστικῶς gesagt habe. Doch kann Simplicius und Aristoteles selbst Metaph. IV, 3 das Geständniss nicht ganz unterdrücken, dass hiemit unserem Philosophen eine Folgerung unterschoben wird, die er selbst nicht gezogen hat, und in dieser Weise schwerlich anerkannt hätte. Anlass dazu mag namentlich Kratylus gegeben haben. Plato Theät. 182, C ff. bezeichnet jene Behauptung nur als eine Consequenz der heraklitischen Ansicht. Wenn Lassalle I, 80 f. zu zeigen sucht, dass die Identität der Entgegengesetzten der eigentliche Grundgedanke Heraklit's sei, so hat er den Unterschied zwischen der abstrakten und der konkreten Fassung dieses Gedankens zu wenig beachtet. Heraklit hat allerdings sehr bestimmt ausgesprochen, dass in allen Dingen, eben weil sie nur im Uebergang aus einem Zustand in einen andern gegeben sind, entgegengesetzte Bestimmungen verknüpft seien, aber er sagt nicht, diese Bestimmungen selbst seien identisch (mithin nicht entgegengesetzt), er sagt auch nicht, sie kommen den Dingen in derselben Beziehung zu; gerade das bezeichnet vielmehr nach dieser Seite hin die Grenze seines Nachdenkens, dass er die Frage, wie es sich hiemit verhalte, noch gar nicht aufwirft, und sich mit jener allgemeinen Wahrnehmung begnügt.

[1] Vgl. Diog. IX, 7 f.: πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα ... γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα. Stob. Ekl. I, 58: Ἡράκλ. τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀΐδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων. Philo Qu. rer. div. h. 510, B (503, M.), nachdem er den Satz: πάνθ' ὅσα ἐν κόσμῳ σχεδὸν ἐναντία εἶναι πέφυκεν an vielen Beispielen ausgeführt hat: ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. οὐ τοῦτ' ἐστιν, ὅ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφά-

steht aus Entzweiung, der Streit ist der Vater und Herr aller Dinge, das Recht und die Ordnung der Welt[1]); das ungleiche fügt sich zusammen[2]), hohes und tiefes muss sich vereinigen,

---

λαιον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὑρέσει καινῇ; Ders. Qu. in Gen. III, 5 Schl. S. 178 Auch. nach einer ähnlichen Ausführung: *hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis.* Nach den letzteren Worten ist anzunehmen, dass schon Heraklit, ähnlich wie der angebliche Hippokrates (s. o. 532, 1), seine Lehre von den Gegensätzen mit zahlreichen Beispielen belegt hatte.

[1]) Heraklit b. Hippol. Refut. IX, 9: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Philodem. π. Εὐσεβείας Col. 7: Chrysippus sagte, Zeus und der Πόλεμος seien dasselbe, wie diess auch Heraklit lehre; vgl. oben S. 533, 5. Plut. De Is. c. 48, S. 370: Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων. Prokl. in Tim. 54, A: Ἡρ. .. ἔλεγε· πόλεμος πατὴρ πάντων. Heraklit Fr. 35, b. Orig. c. Cels. VI, 42: εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα, wo Schleiermacher's Verbesserungen, εἰδέναι für εἰ δὲ und ἔριν für ἐρεῖν, weniger kühn sein dürften, als er selbst glaubt; mit dem χρεώμενα weiss ich aber so wenig, als er, anzufangen, denn Lassalle's Erklärung (I, 115 f.) „sich bethätigen" ist sprachlich schwerlich nachweisbar; Brandis' σωζόμενα scheint mir nicht heraklitisch. Die Worte γινόμενα u. s. f. bestätigt auch Aristoteles, s. folg. Anm. Daher der Tadel gegen Homer b. Arist. Eth. Eud. VII, 1. 1235, a, 25: καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο." οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος ἐναντίων ὄντων. Dasselbe erzählt, weniger urkundlich, wie es scheint, Plut. a. a. O. Chalcid. in Tim. c. 295. Schol. Venet. z, Il. XVIII, 107. Simpl. in Categ. Schol. in Ar. 88, b, 30, welcher letztere in der Begründung jenes Tadels: οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα, vielleicht Worte der heraklitischen Schrift erhalten hat. Auf diese Lehre vom πόλεμος bezieht sich auch Plut. De sol. anim. 7, 4. S. 964; nur ist es schief, wenn dieser hier unsern Philosophen die Natur darüber tadeln lässt, dass sie πόλεμος sei, und aus dem, was er weiter über ihn und Empedokles gemeinschaftlich sagt, lässt sich über die heraklitische Lehre nichts sicheres abnehmen.

[2]) Arist. Eth. N. VIII, 2. 1155, b, 4: καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. Das ἀντίξουν wird im Geist der heraklitischen Bildersprache möglichst wörtlich zu verstehen sein, von zwei Hölzern, die nach entgegengesetzter Richtung geschnitten sind, um aneinandergefügt oder gegeneinandergestemmt zu werden, auch das συμφέρον wird daher nicht das zuträgliche bezeichnen, sondern entweder das, was zusammenpasst, oder das, was sich gegenseitig, oder auch ein anderes gemeinschaftlich, trägt. M. vgl. z. d. St. Hippokr. π. διαιτ. I, 643 K. οἰκοδόμοι ἐκ διαφόρων σύμφορον ἐργάζονται u. s. w. und Alexander Aphrod. b.

dass ein Einklang, männliches und weibliches, dass ein neues Leben entstehe[1]). Indem sich das Urwesen von sich unterscheidet, geht | es mit sich zusammen[2]); das Gefüge der Welt beruht auf entgegengesetzter Spannung, wie das des Bogens und der Leyer[3]); | ganzes und getheiltes, einträchtiges und zwie-

---

DAVID Schol. in Arist. 81, b, 33, welcher die Natur der ἀντικείμενα an den λαβδοειδῆ ξύλα erläutert, ἅτινα μετὰ ἀντιθέσεώς τινος σώζει ἄλληλα.

1) ARIST. in den zwei ebenangeführten Stellen. Ausführlicher zeigt der angebliche HIPPOKRATES π. διαιτ. I, 643, K., dass jede Harmonie aus hohen und tiefen Tönen bestehe: τὰ πλεῖστα διάφορα μάλιστα ξυμφέρει καὶ τὰ ἐλάχιστα διάφορα ἥκιστα ξυμφέρει u. s. w. (vgl. die καλλίστη ἁρμονία vor. Anm.) Auch hier bedeutet συμφέρειν wohl: zusammenpassen, übereinstimmen. Derselbe fährt fort: μάγειροι ὄψα σκευάζουσιν ἀνθρώποισι διαφόρων συμφόρων, παντοδαπὰ ξυγκρίνοντες, ἐκ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ, βρῶσιν καὶ πόσιν ἀνθρώπων u. s. w., was ziemlich heraklitisch lautet; ebenso mag die Vergleichung der Gegensätze in der Welt mit dem der Laute in der Sprache, welche HIPPOKR. I, 645. ARIST. De mundo c. 5. 396, b, 7 ff. PLUT. tranq. an. c. 15, S. 474, letzterer in unmittelbarer Verbindung mit dem Beispiel von den hohen und tiefen Tönen, bringt, schon bei Heraklit vorgekommen sein; dass er seine Lehre von den Gegensätzen in der Welt mit zahlreichen Beispielen belegt habe, sagt PHILO, s. o. 546, 1 g. E., und so mag denn immerhin von dem vielen derartigen, was man bei HIPPOKR. a. a. O. c. 15 ff. PSEUDOARIST. a. a. O. PHILO qu. rer. div. hær. 509, D ff. Hösch. u. a. findet, das eine und andere von ihm herstammen.

2) PLATO Soph. 242, C ff.: Die einen machen das Seiende zu einer Vielheit, die andern in eleatischer Weise zu einer Einheit; Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον Μοῦσαι (Heraklit und Empedokles) ξυννενοήκασιν, ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστερον ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεῖκός τι. Derselbe Symp. 187, A: τὸ ἓν γάρ φησι (Ἡράκλ.) διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Heraklit bei HIPPOL. Refut. IX, 9: οὐ ξυνίασι ὅκως διαφερόμενον ἑωϋτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. (Die letzteren Worte, ἁρμονίη u. s. f., kommen dann im folgenden, in einer defekten Stelle, noch einmal vor.)

3) PLUT. De Is. c. 45, S. 369: παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου καθ' Ἡράκλειτον. Ebenso, ohne Nennung Heraklit's, aber sonst wörtlich gleich, De tranqu. an. c. 15, S. 473, wogegen De an. procr. 27, 2. S. 1026 steht: Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου. Denselben Ausspruch bei Plato und Hippolytus s. vor. Anm.; nicht ganz wörtlich hat SIMPL. Phys. 11, a, u.: ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας. Auf das gleiche Wort spielt PORPHYR an, antr. nymph. c. 29: καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία καὶ (al. ἣ) τοξεύει διὰ

trächtiges, zusammenstimmendes und misstimmiges muss sich

τῶν ἐναντίων. Nur ist der Text hier ohne Zweifel verdorben; wenn wenigstens Lassalle I, 96 f. 112 das „Hindurchschiessen“ dem Sinne nach für gleichbedeutend mit „Durchdringen“ nehmen will, so glaube ich nicht, dass diess möglich ist, und kann überhaupt ein so monströses Bild, wie eine bogenschiessende Harmonie, weder Porphyr noch Heraklit zutrauen. Schleiermacher S. 70 vermuthet für τοξεύει: τόξου, εἰ, so dass der Sinn wäre: „und desshalb wird die Harmonie eine rückwärts gespannte und eine Harmonie des Bogens genannt, weil sie durch Gegensätze vermittelt ist“, nur müsste man in diesem Fall statt εἰ διὰ τ. ἐν. erwarten: ὅτι δ. τ. ἐ. Vielleicht sind einige Worte ausgefallen, und Porph. schrieb: κ. δ. τ. παλίντ. ἡ ἁρμονία κόσμου ὡς λύρας καὶ τόξου, ὅτι δ. τ. ἐν. Die Erklärung des Ausspruchs erscheint von Alters her schwierig. Verstand man die ἁρμονίη λύρης, nach des platonischen Eryximachus und Plutarch’s Vorgang, von der Harmonie der Töne, so wollte sich für die ἁρμονίη τόξου kein entsprechender Sinn ergeben; bezog man umgekehrt die letztere auf die Spannung des Bogens, so kam man mit der ἁρμονίη λύρης in Verlegenheit, und bei keiner von beiden Deutungen wollte das Prädikat παλίντονος oder παλίντροπος auf sie passen. Das richtige scheint erst Bernays Rhein. Mus. VII, 94 gefunden zu haben, wenn er die ἁρμονία von der Zusammenfügung oder der Form der Leyer und des Bogens, d. h. des scythischen und altgriechischen Bogens erklärt, der an den Enden ausgeschweift einer Leyer in der Gestalt so ähnlich ist, dass auch bei Arist. Rhet. III, 11. 1412, b, 35 das τόξον φόρμιγξ ἄχορδος heisst. Eben diese Form bezeichnet dann das Prädikat παλίντροπος (rückwärts gewendet) oder παλίντονος, welchem letzteren ich den Vorzug geben möchte: τόξον παλίντονον heisst nämlich eben ein Bogen von der angegebenen Form, wie Wex Zeitschr. f. Alterthumsw. 1839, 1161 ff. zeigt. Es ist also ein ähnliches Bild, wie oben, 547, 2. Um so entbehrlicher ist die Vermuthung, welche Gladisch in der ebengenannten Zeitschrift 1846, 961 ff. 1848, 217 ff. des breiteren zu begründen versucht hat, dass in den sämmtlichen obigen Stellen mit Bast Krit. Vers. üb. d. Text d. plat. Gastmahls, 1794. S. 41 f. statt λύρης „βαρέος“ und statt τόξου „ὀξέος“ zu lesen sei, eine Vermuthung, die ohnedem, so vielen und guten Zeugen gegenüber, höchst gewagt erscheint, und auch Bergk’s leichtere Veränderung (ebd. 1847, 35 f.) τόξου καὶ νεύρης kann wegfallen. An die Erklärung von Bernays schliesst sich auch Rettig Ind. lectt. Bern. 1865 an; nur will er bei der heraklitischen Vergleichung nicht an die Form, sondern an die Kraft des Bogens und der Leyer gedacht wissen: „wie die beiden widerstreitenden Momente des verlöschenden und sich entzündenden Feuers die Erscheinung bedingen, ebenso bedingt das Auseinanderstreben der Bogen- und Leyerarme die Spannung“ (S. 16). Auch diese Auffassung verträgt sich mit den Worten und ergiebt einen passenden Gedanken. Lassalle I, 105 ff. widerspricht Bernays; aber die Gründe, welche er ihm entgegenhält, scheinen mir von keinem grossen Gewicht zu sein, und von den Stellen, auf welche er sich beruft, haben zwei, Apul. De mundo c. 21 und Jambl. b. Stob.

verbinden, dass aus allem Eines werde, wie alles aus Einem[1]). Die ganze Welt ist mit Einem Wort durch das Gesetz des Gegensatzes beherrscht.

So nothwendig es aber ist, dass alles in Gegensätze auseinandergeht, ebenso nothwendig ist es, dass die Gegensätze wieder zur Einheit zusammengehen, denn das entgegengesetzteste stammt doch von Einem und demselben, es ist Ein Wesen, das die Gegensätze im Lauf seiner Wandlungen erzeugt und wieder aufhebt, das in allem sich selbst hervorbringt, und im Spiel der streitenden Wirkungen alles als Eines erhält[2]). Indem es sich von

---

Floril. 81, 17 mit unserer Frage gar nichts zu thun; die so eben besprochene Aeusserung Porphyr's würde, auch wenn ihr Text in Ordnung wäre, gleichfalls nicht das geringste beweisen; wenn endlich Synes. De insomn. 133, A die Harmonie der Welt mit der der Leyer vergleicht, und die letztere durch den Einklang der Töne erklärt, so wird dadurch zwar wahrscheinlich, dass er in der Erklärung der heraklitischen Worte Plato folgt, aber für unser Urtheil über Heraklit's eigene Meinung ist diess ohne alle Bedeutung. Lassalle selbst will unsern Ausspruch von einer „Harmonie der Leyer mit dem Bogen" (S. 111) verstanden wissen, indem er bemerkt (S. 113): „der Bogen sei die Seite des Hervorfliessens der Einzelheit und somit der Unterschiede, die Leyer die sich zur Einheit ordnende Bewegung derselben" — eine Allegorik, welcher sich zwar kein Neuplatoniker zu schämen hätte, die aber auch der geschickteste Ausleger mit Heraklit's Worten in Einklang zu bringen sich vergebens bemühen würde: die Harmonie der Welt wird ja mit derjenigen der Leyer und des Bogens, welche demnach etwas bekanntes, in der Erfahrung gegebenes sein muss, verglichen, und der Vergleichungspunkt liegt in dem παλίντονος oder παλίντροπος; wo ist uns aber eine Harmonie der Leyer mit dem Bogen gegeben, und was soll man sich andererseits — im Gegenbild — unter einer sich „in ihr Gegentheil wendenden" Harmonie der Unterschiede denken?

1) Arist. De mundo c. 5. 396, b, 19: die Natur verlangt Gegensätze, und nur aus ihnen lässt sie den Einklang hervorgehen; ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· „συνάψειας οὖλα [καὶ] οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα." Die Worte καὶ ἐκ π. u. s. w., welche Schleiermacher S. 79 von dem ersten Citat trennt, scheinen mir noch dazu zu gehören. Das οὖλα οὐχὶ οὖλα (die καὶ fehlten wohl bei Heraklit, wenn sie auch in den Text der Schrift von der Welt gehören), woran Schleiermacher ohne Noth Anstoss nimmt, erläutert Hippokr. π. διαιτ. c. 17: οἰκοδόμοι ἐκ διαφόρων σύμφορον ἐργάζονται, τὰ μὲν ξηρὰ ὑγραίνοντες τὰ δὲ ὑγρὰ ξηραίνοντες, τὰ μὲν ὅλα διαιρέοντες τὰ δὲ διῃρημένα συντιθέντες.

2) Heraklit b. Hippol. Refut. IX, 10: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος,

sich trennt, einigt es sich mit sich[1]), aus dem Streit geht das Dasein, aus dem Gegen|satz der Zusammenhang, aus der Ungleichheit die Uebereinstimmung hervor; es wird Eines aus allem[2]), alles fügt sich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das ungleiche eint sich ihr zur Gleichheit, auch das, was den Menschen als ein Uebel erscheint, ist für sie ein gutes[3]), und aus allem stellt sich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit des Sichtbaren nicht zu vergleichen ist[4]). Diess ist das gött-

---

πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὅταν συμμιγῇ [hier fehlt offenbar ein Wort, Bernays Rh. Mus. IX, 245 setzt θύωμα, ich möchte eher vermuthen: ἀὴρ] θυώμασι· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν (Geruch s. o. S. 223, 3) ἑκάστου (sc. θυώματος).

[1] Plato Soph. a. a. O. vgl. 252, B, wo der Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles eben darin gefunden wird, dass dieser Zustände der Einigung und der Trennung abwechseln lasse, wogegen jener in der Trennung selbst eine gleichzeitige fortwährende Einigung anerkenne.

[2] Vgl. S. 550, 1. 542, 1. 537, 1.

[3] Schol. Ven. z. Il. IV, 4: πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν [ἄλλων ἢ καὶ — offenbar blos Angabe einer Variante] ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια. Vgl. Hippokr. π. διαίτ. c. 11: πάντα γὰρ ὅμοια, ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα, διάφορα ἐόντα· διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα, γνώμην ἔχοντα, ἀγνώμονα (Redendes und Nichtredendes, Vernünftiges und Vernunftloses, als die zwei Hauptklassen der πάντα)· ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων, ὁμολογούμενος .... ἃ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν, οὐδέκοτε κατὰ τωὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει. (So Littré; besser Bernays Heracl. 22: ἔχει καὶ τὰ ὀρθῶς καὶ τὰ μὴ ὀρθῶς. τοσ. διαφ.) M. vgl. was S. 545, 2. 548, 3 aus Aristoteles und Simplicius angeführt wurde.

[4] Fr. 36 b. Plut. an. procr. 27, 5. S. 1026: „ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων“ καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. (Die Worte: ἁρμονίη — κρείττων führt auch Hippol. Refut. IX, 9 aus Her. an.) In der Erklärung dieses Bruchstücks bin ich mit Lassalle I, 97 ff. darüber einverstanden, dass es von Schleiermacher S. 71 verfehlt war, die sichtbare Harmonie auf die Elemente, die unsichtbare auf die organischen Wesen zu beziehen. Dagegen hat er mich nicht überzeugt, dass auch die im Text gegebene Auffassung unrichtig, und mit der sichtbaren Harmonie gleichfalls nichts sichtbares, sondern die „verhüllte und innerlich verborgene“ Weltharmonie gemeint sei. Denn wie diese eine φανερὰ genannt werden konnte, und wodurch sich die unsichtbare von ihr unterscheiden sollte, lässt sich nicht absehen, und selbst Lassalle's Sublimirung

liche Gesetz, dem alles unterthan ist[1]), die Dike, deren Satzung nichts in der Welt überschreiten kann[2]), das Verhängniss, oder

---

der ἁρμονία ἀφανὴς zur „reinen processirenden Gedankeneinheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein“ würde zu dieser Unterscheidung kaum ausreichen; vollends unbegreiflich ist aber, wie sich Lassalle für seine Auffassung auf Plutarch's Beisatz ἐν ᾗ — κατέδυσεν berufen kann. Denn für's erste gehört dieser Beisatz, so, wie er hier steht, nicht Heraklit, sondern Plutarch, wenn auch die Ausdrücke ἔκρυψε καὶ κατέδυσε durch Philo qu. in Gen. IV, 1. S. 237 Auch. *(arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat)* als heraklitisch verbürgt sind; und sodann wird die ἁρμονία φανερὴ in diesem Beisatz (den Schleiermacher, aber nicht ich, auf die ἁρμ. ἀφανὴς bezog) nicht, wie Lass. sagt, als verborgen bezeichnet: dasjenige, worin man etwas verbirgt, ist doch nicht das, was man verbirgt. — Dieselbe weltschöpferische Kraft, welche Heraklit hier die unsichtbare Harmonie nennt, nennt er bei Philo a. a. O. die Natur; und auch hier muss ich Lassalle widersprechen, wenn er (I, 24. 104) von der verborgenen Natur die noch tiefer liegende Ursache der Natur unterscheiden will. Er schliesst diess daraus, dass Themistius an zwei Stellen, orat. V, 69, b. XII, 159, b gleichlautend sagt: φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ, καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός. Allein daraus folgt nicht, dass die Worte καὶ πρὸ — δημιουργὸς auch Heraklit gehören, denn die zwölfte Rede des Themistius ist nur eine neue Auflage der fünften; an sich selbst aber passen jene Worte nur für den Platoniker, nicht für Heraklit, von dessen Gedankenkreis der Name und der Begriff des Weltbaumeisters in seinem Unterschied von der in der Welt wirkenden Kraft weit abliegt. Auf den Satz: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ beziehen sich, wie Lassalle II, 272 zeigt, auch Philo De profugis 476, C. Julian. or. VII, 216, C.

[1] Fr. 18 b. Stob. Floril. III, 84: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

[2] Plut. De exil. 11, S. 604 (Fr. 30): ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μὴ, Ἐριννύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Etwas abweichend Ders. De Is. 48, S. 370: ἥλιον δὲ [sc. Ἡράκλειτος φησὶν] μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προςήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μὴ, γλώττας μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν. Bernays, welcher diese Anführungen Heracl. 15. Rh. Mus. IX, 259, 3 behandelt hat, stellt in der Voraussetzung, dass sich beide auf die gleiche Stelle der heraklitischen Schrift beziehen, die Vermuthung auf, es möge in dieser statt Ἐριννύες gestanden haben: Λύσσαι. Lassalle I, 351 ff. ist der Meinung, die zwei Citate gehen auf zwei verschiedene Aeusserungen gleichen Inhalts. Derselbe nimmt auch die γλῶτται in Schutz, indem er sich auf die Angabe des Philostratus Apoll. I, 25, 2 stützt, in dem Gerichtszimmer des babylonischen Königs seien vier goldene heilige Vögel (ἴυγγες) angebracht gewesen, welche ihn an die Adrastea erinnern und vor Selbstüberhebung warnen sollten, und welche von den Magiern θεῶν γλῶτται genannt worden seien; und er glaubt damit nicht blos erwiesen zu haben, dass die Dienerinnen

die Nothwendigkeit, von der alles beherrscht ist [1]). Die gleiche Weltordnung, als wirksame Kraft | gedacht, heisst die weltregierende Weisheit [2]), Zeus, oder die Gottheit [3]), und wiefern sie die

---

der Dike bei den Persern „Zungen“ genannt wurden, sondern auch, dass Heraklit mit der Religionslehre und den Symbolen der Magier bekannt war. Diess sind jedoch übereilte Folgerungen. Bei Philostratus erhalten die Bilder von Vögeln, welche als Symbole einer religiösen Wahrheit gebraucht werden (indem der ἴυγξ, der Wendehals, dessen Gewohnheit, rückwärts zu blicken, schon Arist. H. an. II, 12. 504, a, 16 hervorhebt, den Hinblick auf das, was nachkommt, das *respice finem*, andeuten sollte), den Namen Götterzungen. Daraus folgt doch aber — selbst wenn jenes Symbol und dieser Name altpersisch gewesen sein sollte — nicht im geringsten, dass die Erinnyen, welche nicht einen Götterspruch zu verkündigen, sondern göttliche Strafurtheile zu vollziehen haben, gleichfalls γλῶτται θεῶν, noch weniger, dass sie γλῶτται schlechtweg genannt werden konnten. — Weiter vgl. m. über die Dike und ihre kosmische Bedeutung: Orig. c. Cels. VI, 42 (s. o. 547, 1), und was S. 541, 1 aus dem Kratylus angeführt ist. Clemens Strom. IV, 478, B: Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν scheint nicht hieher zu gehören.

1) Plut. Plac. I, 27: Ἡράκλ. πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην. Ebenso Theodoret cur. gr. aff. VI, 13. S. 87. Diog. IX, 7. Stob. I, 58, s. o. S. 546, 1. Stob. I, 178 (Plac. I, 28): Ἡράκλ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα, αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης. πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην· γράφει γοῦν· ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως. (Hier bricht der Text ab, was um so mehr zu bedauern ist, da eben jetzt Heraklit's eigene Worte kommen sollten, während das vorhergehende so stoisch lautet, dass es für uns ziemlich gleichgültig ist, ob die Worte αὕτη — γενέσεως, nach Schleiermacher's Vermuthung S. 74, ein auf οὐσία bezügliches Einschiebsel sind, oder nicht. Ist der Text, wie ich glaube, in Ordnung, so wird αὕτη — σῶμα als erläuternder Zwischensatz auf die οὐσία τοῦ παντὸς zu beziehen, das weitere dagegen, von σπέρμα an, als Apposition zu λόγον zu fassen sein: er erklärte die εἱμαρμένη für den λόγος, welcher den Stoff der Welt, das αἰθέριον σῶμα, durchdringe, für das σπέρμα u. s. w.) Simpl. Phys. 6, a, m: Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ (m. s. über diese Lesung Schleiermacher S. 76) τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην. M. vgl. auch bei Ps.-Hippokr. π. διαιτ. I, 4 f. (oben S. 528, 2 Schl. 532, 1) die Ausdrücke δι' ἀνάγκην θείην, τὴν πεπρωμένην μοίρην, und Plut. an. procr. 27, 2. S. 1026: ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι ... Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου u. s. w.

2) Fr. 44 b. Diog. IX, 1: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην ᾗτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα (Neutr. plur.) διὰ πάντων. Statt des sinnlosen οἱ ἐγκυβ. vermuthet Schleiermacher S. 109 οἵη κυβερνήσει, Bernays Rh. Mus. IX, 252 ff.: οἰακίζει. Für die schleiermacherische Verbesserung macht Lassalle I, 337 f. geltend, dass auch b. Ps.-Hippokr. π. διαίτης I, 639 K. (I, 190 L.) über das

endlose Reihe der Weltzeiten und der in ihnen sich ablösenden Zustände hervorbringt, der Aeon 1); alle diese Begriffe bezeich-

---

θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ im Menschen gesagt wird: τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ. Fr. 66 b. Orig. c. Cels. VI, 12: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμην, θεῖον δὲ ἔχει. Plut. De Is. 76: ἡ δὲ ζῶσα ... φύσις ἄλλως τε ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον. (Für heraklitisch ist aber hier nur der Ausdruck τὸ φρονοῦν ὅπως u. s. w. zu halten, die ἀποῤῥοὴ und μοῖρα lauten stoisch. Statt ἄλλως τε vermuthet Schleiermacher S. 118 ἄλλοθεν, Bernays Rhein. Mus. IX, 255: ἀμυστί.) Diese in der Welt waltende Weisheit heisst bei Heraklit auch λόγος, wenn er b. Sext. Math. VII, 133 sagt: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν, und wenn er in dem S. 528, 2 besprochenen Bruchstück, nach der wahrscheinlichsten Lesart und Wortverbindung, den λόγος αἰεὶ ἐὼν nennt. Der λόγος bezeichnet hier zugleich die Rede oder die Wahrheit, welche der Philosoph seinen Lesern mittheilen will, und die ewigen Gesetze des Weltlaufs, welche den Inhalt dieser Rede bilden, die in der Welt waltende Vernunft. Noch bestimmter tritt die letztere Bedeutung b. Hippol. Refut. IX, 9 hervor, wo Heraklit sagt: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου (so Bern. a. a. O. und Duncker richtig für δόγματος) ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἰδέναι (wofür Miller, dem Lassalle I, 339 folgt, ohne Noth εἶναι setzt); und dasselbe würde von den vor. Anm. und 546, 1 aus Stobäus angeführten Definitionen der εἱμαρμένη gelten, wenn sie wirklich Heraklit's Worte enthielten, was ich aber nicht glaube. (Bei Clemens Strom. V, 599, C ohnedem gehört der διοικῶν λόγος καὶ θεὸς nicht, wie Lassalle II, 60 voraussetzt, Heraklit, sondern Clemens, der ausdrücklich durch die Worte: δυνάμει γὰρ λέγει — „der Sinn seines Ausspruchs ist" — seine eigene stoisirende und sehr ungenaue Erläuterung von dem Citat aus Her. unterscheidet.) Der ursprünglichen Bedeutung: „Rede" steht der Sprachgebrauch bei M. Aurel IV, 46 (s. o. 528, 2), wenn nämlich hier die Worte: ᾧ μάλιστα ὁμιλοῦσι λόγῳ heraklitisch sind, näher; dagegen bedeutet λόγος in dem S. 559, 1 anzuführenden Fr. 26 (in dem Lassalle II, 63 einen präexistirenden Logos findet) nichts weiter, als „Verhältniss". Von Heraklit haben die Stoiker ihren Begriff des θεῖος λόγος, κοινὸς λόγος zunächst entlehnt; doch erscheint diese Fassung der Weltvernunft bei jenem noch nicht so vorherrschend, wie bei diesen, und es bedürfen insofern Lassalle's (I, 322 ff. 363 ff. u. ö.) Aeusserungen über die Bedeutung des Logosbegriffs für Heraklit, namentlich aber seine Vermuthungen über den Zusammenhang desselben mit der zoroastrischen Lehre von dem Schöpfungs- und Gesetzeswort erheblicher Einschränkung.

3) Fr. 11 b. Clem. Strom. V, 604, A: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει καὶ οὐκ ἐθέλει, Ζηνὸς οὔνομα. Weiteres oben S. 536, 1. 547, 1. 550, 2.

1) M. vgl. über diesen die S. 536, 1 angeführten Stellen. Was Her. hier über den Aeon sagt, gab vielleicht Aenesidemus (oder Sextus) Anlass, die Th. III, b, 24 besprochene Behauptung, dass die Zeit mit dem πρῶτον σῶμα zusammenfalle, für heraklitisch zu halten.

nen nämlich bei Heraklit Ein und dasselbe[1]), und die weltbildende Kraft als thätiges Subjekt wird hiebei von der Welt und der Weltordnung nicht unterschieden[2]). Dieselbe Kraft fällt aber auch mit dem Urstoff der Welt zusammen, die Gottheit oder das Weltgesetz ist von dem Urfeuer nicht verschieden[3]), das Urwesen bildet alles aus sich selbst, durch seine eigene | Kraft, nach dem ihm inwohnenden Gesetz. Die Weltansicht unseres Philosophen ist daher der ausgesprochenste Pantheismus[4]), das göttliche Wesen geht durch die Nothwendigkeit seiner Natur unablässig in die wechselnden Formen des Endlichen über, und das Endliche hat seinen Bestand nur an dem Göttlichen, das in ungetheilter Einheit Stoff, Ursache und Gesetz der Welt ist.

---

1) So heisst z. B. der πόλεμος bald Zeus, bald Dike, und der Aeon wird durch Ζεὺς und δημιουργὸς erklärt.

2) Es ist insofern nicht ganz richtig, wenn Lassalle I, 325 sagt, die εἱμαρμένη sei der Demiurg „nicht als ein subjektives Wesen oder Gott, sondern als Logos, als sachliches Verhältniss oder Vernunftgesetz.“ Aus den angeführten Stellen geht vielmehr hervor, dass Heraklit diese Unterscheidung zwischen einer subjektiven und einer objektiven Bedeutung der Vernunft gar nicht vornimmt, dass ihm das gleiche Wesen die der Welt als Gesetz und als wirkende Kraft inwohnende Vernunft und die sie regierende Intelligenz, das mit Weisheit ausgestattete θεῖον ἦθος, das φρονοῦν ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν ist.

3) M. s. oben S. 537, 2. 3. 546, 1. Clemens Coh. 42, C: τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος .. καὶ .. Ἡράκλ. Hippol. Refut. IX, 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτὸν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος. Sext. Math. VII, 127: Für den κριτὴς τῆς ἀληθείας halte Heraklit den κοινὸς καὶ θεῖος λόγος. — ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες .... τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα. (Näheres hierüber später.) Wegen dieser Identität des Feuers mit der Gottheit heisst Zeus der ätherische, und der Süden, als der Ausgangspunkt des Lichts und der Wärme, die Grenze des Zeus Fr. 31, b. Strabo I, 6. S. 3: ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος, καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.

4) In diesem pantheistischen Sinn werden wir wohl auch das zu verstehen haben, was Arist. part. an. I, 5. 645, a, 16 erzählt, dass Heraklit Fremden, die ihm in seiner Küche ihren Besuch zu machen Bedenken trugen, zugerufen habe, εἰςιέναι θαῤῥοῦντας, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς.

2. Die Kosmologie.

Für die weitere Ausführung der heraklitischen Physik wird es zunächst darauf ankommen, die Gestalten, welche das Urwesen in seiner wechselnden Erscheinung durchläuft, auf gewisse Grundformen zurückzuführen, und deren Verhältniss und Aufeinanderfolge zu bestimmen. Wir können diess mit späterem Ausdruck die Lehre von den Elementen nennen; den strengeren Begriff des Elements jedoch, als eines Stoffes von unveränderlicher qualitativer Bestimmtheit, dürfen wir unserem Philosophen nicht unterschieben, mit dessen Grundanschauung diese Vorstellung ganz unvereinbar wäre.

Jener Grundformen sind es nach Heraklit drei: das Feuer, das Meer und die Erde, das Warme das Feuchte und das Feste; unter dem Feuer ist nämlich dem obigen zufolge die trockene und warme Luft mitinbegriffen, und in dem Meere sind neben dem tropfbar Flüssigen auch die feuchten Dünste befasst; zur Erde ohnedem werden alle festen Körper überhaupt auch noch von der späteren Physik gerechnet. Das Feuer, sagt Heraklit, verwandelt sich zunächst in Meer, das Meer hälftig in Erde, hälftig in Gluthhauch[1]). Oder wie er diess auch ausdrückt[2]): für die Seele ist es Tod, Wasser zu werden, für das Wasser, Erde zu werden, aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele. Auch noch in späteren Darstel|lungen wird es anerkannt, dass er nur diese drei Hauptstufen der elementarischen Umwandlung annahm[3]), und wenn die Mehrzahl der jüngeren Schriftsteller die vier Elemente hier einschwärzt[4]), so kann diess um so weniger etwas beweisen, da die allgemeine Neigung jener Zeit zur Umdeutung der alten Philosophen in diesem Fall noch besonders durch die stoischen Ausleger begünstigt wurde, die ihre Vorstellungsweise bei Heraklit wiederzufinden nicht umhin konnten. Aus demselben Grunde dürfen wir darauf kein Gewicht legen, dass einzelne von den späteren Darstellungen von einem unmittelbaren Uebergang des Feuers in Erde[1]) oder der Erde in Feuer reden[2]). Heraklit selbst bezeichnet das Feuchte mit aller Bestimmtheit als die Zwischenstufe, durch welche das Feuer hindurchgehe, wenn es sich in Erde, und die Erde, wenn sie sich in Feuer verwandelt[3]), und dass dieser Stufengang nach beiden Seiten hin gleichmässig eingehalten werde, drückt er in dem Satz aus: der Weg nach oben und nach unten ist derselbe[4]). Eben

---

[1]) Fr. 25 (s. o. 538, 3): πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ — denn das Wasser geht theils absteigend in Erde, theils aufsteigend in Feuer über.

[2]) Fr. 49, s. o. S. 539, 2.

[3]) Diog. IX, 8 f.: καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην, πυκνούμενον γὰρ u. s. w. s. S. 543, 2.

[4]) So Plut. De Ei c. 18, S. 392, wenn er den eben angeführten Ausspruch Fr. 49 so wiedergiebt: πυρὸς θάντος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις, Philo incorruptib. m. 958, C, wenn er ihn erläutert: ψυχὴν γὰρ οἰόμενος εἶναι τὸ πνεῦμα τὴν μὲν ἀέρος τελευτὴν γένεσιν ὕδατος, τὴν δ' ὕδατος γῆς πάλιν γένεσιν αἰνίττεται. Max. Tyr. 41, 4, Schl. S. 285 R.: ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον· ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος (was aber Heraklit nicht

---

mehr ausdrücklich beigelegt ist). Plut. Plac. I, 3, s. o. 543, 2. Clemens Strom. V, 599, B (wozu Bernays Heracl. 13 f. zu vergleichen ist), der Fr. 25 erklärt: ὅτι πῦρ. .. δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν u. s. w.

[1]) Plut, Plac. a. a. O.

[2]) Max. Tyr. a. a. O. In demselben Sinn könnte man auch Diog. IX, 9 auffassen: γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαρὰς, ἃς δὲ σκοτεινάς· αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων. Doch ist mir Lassalle's (II, 99) Erklärung wahrscheinlicher, der zufolge die Meinung die ist, dass aus dem Meer nur die reinen Dünste aufsteigen, welche dem Feuer zur Nahrung dienen, aus der Erde nur die dunkeln, nebligen, aus denen das Feuchte seine Nahrung zieht; so dass jene das Meer im Uebergang zum Feuer, diese die Erde im Uebergang zum Wasser darstellen. Keinenfalls kann aber Heraklit selbst von einer Auflösung der Erde in feurige Dünste gesprochen haben. Schleiermacher S. 49 ff. macht zwar für diese Annahme geltend, dass Aristoteles, dessen Meteorologie wesentlich abhängig von Heraklit zu sein scheine, neben der feuchten auch von einer trockenen Ausdünstung, also einem unmittelbaren Feuerwerden der Erde, redet; aber jene Abhängigkeit des Aristoteles von Heraklit ist weder überhaupt, noch an diesem besonderen Punkte, irgend wahrscheinlich zu machen. Wenn vollends Ideler z. Arist. Meteorol. I, 351 vermuthet, Heraklit möge die Lehre von der doppelten Ausdünstung aus den orphischen Gedichten entlehnt haben, so liegt dazu nicht der entfernteste Grund vor; was wenigstens Plato Krat. 402, B. Clemens Strom. VI, 629 sagt, kann man nicht dafür anführen.

[3]) S. o. S. 538, 3. 539, 2. 556, 4. 543, 2.

[4]) Fr. 28 b. Hippokr. De alim. II, 24 K. Tert. adv. Marc. II, 28, jetzt vollständiger bei Hippol. s. o. S. 533, 2; Max. Tyr. a. a. O.: μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον. Lassalle I, 128. 173 ff. will den Weg nach unten und oben nicht blos auf die Stufen des Elementarprocesses, und die Einheit beider Wege nicht blos auf die Gleichheit dieser Stufen

dieser Ausspruch belehrt uns auch darüber, dass die Substanzveränderung unserem Philosophen zugleich eine Ortsveränderung ist: je mehr sich ein Körper der feurigen Beschaffenheit annähert, um so höher steigt er, je weiter er sich von ihr entfernt, um so tiefer sinkt er, wie diess ja schon durch die sinnliche Beobachtung nahe gelegt war [1]).

---

bezogen wissen, der obige Satz soll vielmehr besagen, dass die Welt beständige Einheit, beständiges Ineinanderumschlagen der beiden entgegengesetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Genesis und zur Ekpyrosis oder Negation führenden sei. Diess heisst aber den dunkeln Philosophen ohne Noth und ohne Grund noch dunkler machen, als er schon ist. Es giebt keine einzige Stelle von oder über Heraklit, in der wir unter der ὁδὸς ἄνω und κάτω etwas anderes zu verstehen Anlass hätten, als den Weg von der Erde zum Feuer und umgekehrt, und auch bei Diog. IX, 8 ist es nur Lassalle's unrichtige Uebersetzung, welche in den S. 575, 1. 556, 3 angeführten Worten die μεταβολὴ davon erklärt, dass der πόλεμος und die ὁμολογία, das vom Sein zum Nichtsein und das vom Nichtsein zum Sein führende Moment in einander umschlagen, (so auch II, 246 und mit anderer Wortverbindung II, 137), während Diog. selbst, (s. o. 543, 2) nicht den mindesten Zweifel darüber lässt, was mit der ὁδὸς ἄνω und κάτω gemeint ist. Dass aber die Gleichheit der elementarischen Verwandlungsstufen nicht mit ὁδὸς μίη bezeichnet sein könnte (a. a. O. 173 f.) ist ein seltsamer Einwurf: der Weg vom Feuer durch das Meer zur Erde ist doch derselbe, wie der von der Erde durch's Meer zum Feuer, wenn auch die Richtung, in der er zurückgelegt wird, dort eine andere ist, als hier.

[1]) Dass nämlich der Weg nach oben und unten keine Ortsveränderung einschliesse, kann ich Lassalle, welcher diess II, 241—260 weitschweifig zu beweisen sucht, und Brandis, welcher ihm Gesch. d. Entw. I, 68 in diesem Punkt zustimmt, nicht zugeben. Was Lassalle für diese Behauptung geltend macht, hat wenig Beweiskraft: die Bewegung auf- und abwärts sei eine geradlinige, die heraklitische Bewegung die des Kreises (was sie aber nur insofern ist, wiefern sich die Umwandlung der Stoffe unter dem Bild eines Kreislaufs darstellen lässt); das Meer liege tiefer als die Erde (d. h. als das feste Land, aber nicht tiefer als der Meeresgrund), während es bei der örtlichen Auffassung der ὁδὸς ἄνω höher liegen müsste (ein Grund, mit dem man auch beweisen könnte, dass Plato und Aristoteles von den natürlichen Orten der Elemente nichts gewusst haben); örtlich genommen sei das Oben und das Unten, der Weg nach oben und nach unten nicht identisch (hierüber s. m. vor. Anm. und S. 533, 2); Plato und Aristoteles hätten von der ὁδὸς ἄνω κάτω unmöglich schweigen können, wenn dieser Ausdruck nicht blos ein Bild, sondern eigentlich gemeint wäre (und warum nicht? schweigen sie doch noch von mancher für Heraklit's System wichtigen Bestimmung; aber Plato erwähnt ja Phileb. 43, A der Lehre, dass alles beständig ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ, und Theät. 181, B sagt er, diese Lehre lasse alles fortwährend sowohl seinen Ort als seine Beschaffenheit ändern); Diog. IX, 8 f.

Die Umwandlung des Stoffes bewegt sich demnach im Kreise: nachdem sich seine elementarische Beschaffenheit in der Erde am weitesten von seiner Urgestalt entfernt hat, kehrt er durch die frühere Zwischenstufe zu seinem Anfang zurück. Die Gleichförmigkeit und die feste Ordnung dieser Bewegung ist das einzige, was im Fluss des Weltlebens beharrt. Der Stoff ändert unaufhörlich seine Natur und seinen Ort, und in Folge davon bleibt kein Ding seiner stofflichen Zusammensetzung nach jemals dasselbe, was es vorher war, jedes ist einer fortwährenden Umwandlung, und ebendamit auch einem fortwährenden Abfluss seiner stofflichen Theile unterworfen, und dieser Abgang muss ebenso unablässig durch das Zuströmen anderer, auf dem Weg nach oben oder nach unten an seinen Ort und in seine Natur übergehender Theile ersetzt werden. Der Schein des beharrlichen Seins kann daher nur daraus entstehen, dass die nach der einen Seite hin abgehenden Theile durch Zufluss von der andern in demselben Maass ersetzt werden: dem Meer muss aus Feuer und Erde ebensoviel Feuchtigkeit zukommen, als es selbst an Feuer und Erde verliert, u. s. w. 1); das bleibende im Fluss der | Dinge

---

„spreche zunächst von keiner örtlich abgestuften Bewegung" (hierüber vor. Anm.); Aristoteles widerspreche Phys. VIII, 3 (s. u. 560, 1) der örtlichen Auffassung des ἄνω und κάτω ausdrücklich (was er keineswegs thut, er müsste denn auch der Annahme, dass Heraklit eine unablässige Umwandlung des Stoffes lehre, „ausdrücklich widersprechen"); Ocellus Lucan. setze 1, 12 (wo von Heraklit weit und breit nicht die Rede ist) die διέξοδος κατὰ τόπον und κατὰ μεταβολὴν sich entgegen. Wie man unter dem ἄνω etwas anderes, als das räumliche Oben, und unter κάτω etwas anderes, als das räumliche Unten verstehen kann, hat Lassalle entfernt nicht gezeigt; von den Alten ohnedem, welche Heraklit's Satz erwähnen, liegt am Tage, dass sie ihn sammt und sonders in der bisher üblichen Weise verstanden haben; ja Lass. selbst sieht sich II, 251 zu dem Zugeständniss genöthigt, Her. möge allerdings die ὁδὸς ἄνω auch für den Elementarprocess gebraucht haben, und in diesem finde allerdings eine Ortsveränderung statt. — Weil das Feuer den oberen Theil der Welt einnimmt, rechnet Stob. Ekl. I, 500 Heraklit zu denen, welche den Himmel für πύρινος halten; damit streitet nicht, dass er sich nach Diog. IX, 9 über die Beschaffenheit des περιέχον nicht ausdrücklich erklärt hatte.

1) M. vgl. Fr. 26 b. Clem. Strom V, 599, D (Eus. pr. ev. XIII, 13, 33): θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον, (es dehnt sich, wenn es sich aus Erde bildet, zu derselben Grösse aus, die es vorher hatte; λόγος bezeichnet hier nämlich das Grössenverhältniss oder das Maass; Lassalle's Uebersetzung:

ist nicht der Stoff, sondern nur das Verhältniss der Stoffe; die Welt als Ganzes wird dieselbe bleiben, wenn die Elemente nach demselben Verhältniss in einander übergehen, und jedes Einzelding wird es, wenn an diesem bestimmten Ort des Weltganzen dieselbe Gleichmässigkeit des Stoffwechsels stattfindet. Jedes Ding ist mithin das, was es ist, nur dadurch, dass die entgegengesetzten Strömungen der zu- und abfliessenden Stoffe in dieser bestimmten Richtung und unter diesem bestimmten Verhältniss in ihm zusammentreffen. Die Gesetzmässigkeit dieses Hergangs ist es, was Heraklit mit dem Namen der Harmonie, der Dike, des Schicksals, der weltregierenden Weisheit u. s. w. bezeichnet, während andererseits aus dem Stoffwechsel selbst der Fluss aller Dinge, aus dem Gegensatz der Wege nach unten und nach oben das Weltgesetz des Streites hervorgeht[1]).

Denken wir uns nun diese Ansicht folgerichtig auf alle Theile der Welt angewandt, so würde sich ein naturwissenschaftliches System ergeben haben, worin die verschiedenen Klassen des Wirklichen ebensoviele Stufen des allgemeinen Umwandlungsprocesses ausgefüllt hätten. Indessen war Heraklit aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Gedanken an eine umfassende Naturbeschreibung weit entfernt, und es ist gewiss nicht blos die Lückenhaftigkeit unserer Kenntniss, sondern auch die Unvoll-

---

„nach demselben Gesetz", beachtet die Bedeutung des ἐς zu wenig; mit dieser Uebersetzung fällt aber auch seine Textesänderung und Erklärung) ὁκοῖος πρόσθεν ἦν, ἢ γενέσθαι γῆ. ὁμοίως, fügt Clemens bei, καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά. Fr. 25 (S. 537, 2) πῦρ, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

[1]) Wenn daher Aristoteles Phys. VIII, 3. 253, b, 11 Heraklit und seinen Anhängern den Vorwurf macht, bei der Behauptung, dass sich alles beständig bewege, geben sie nicht an, ποίαν κίνησιν λέγουσιν ἢ πάσας (d. h. ob jedem Ding jede Art der Bewegung fortwährend zukomme, oder nur eine bestimmte, und welche), so ist diess nicht ganz billig; denn mag es Heraklit auch nicht ausdrücklich und nicht mit aristotelischen Kategorieen sagen, so lässt es sich doch aus seinen Aussagen abnehmen: der letzte Grund jener Erscheinung ist der unaufhörliche Uebergang der Elemente in einander; und hieraus folgt dann für die sich verwandelnden Stoffe selbst zugleich mit der Verwandlung eine fortwährende Ortsveränderung, für das, was aus ihnen besteht, abgesehen von seinen sonstigen Veränderungen, ein unausgesetzter Stoffwechsel, eine gleichzeitige Zu- und Abnahme. Plato sagt daher Theät. 181, B ff. richtig, dass nach heraklitischer Lehre πάντα πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται, da alles beständig sowohl in Umwandlung als in Ortsveränderung begriffen sei.

ständigkeit seiner eigenen Ausführung daran schuld, dass uns von dem einzelnen seiner Naturlehre, ausser den später zu besprechenden anthropologischen Sätzen, nur einige astronomische und meteorologische Behauptungen bekannt sind 1)). Was in dieser Beziehung am häufigsten und fast allein erwähnt | wird, ist seine bekannte Meinung über die tägliche Neubildung der Sonne. Von dieser glaubte er nämlich nicht blos (mit Anaximander und anderen), dass ihr Feuer durch die aufsteigenden Dünste genährt werde 2)), sondern er hielt sie überhaupt nur für eine brennende Dunstmasse 3)); und indem er nun annahm, dass sich diese Dünste den Tag über durch die Verbrennung verzehren und morgens wieder erzeugen, kam er zu dem Satze, die Sonne sei jeden Tag

---

1) Auch aus der S. 546, 1 angeführten Aeusserung Philo's qu. in Gen. III, 5 kann man nicht mehr schliessen, als dass Her. seine Lehre von den Gegensätzen des Seins an einer Reihe von Beispielen nachgewiesen hatte. Um eine in's einzelne systematisch ausgeführte Physik, wie sie Lassalle II, 98 hier angedeutet findet, handelt es sich nicht.

2) Arist. Meteor. II, 2. 354, a, 33: διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ. Dass Heraklit zu diesen gerechnet wird, sieht man aus dem folgenden. Eine ausführliche Darstellung der heraklitischen Ansicht über die Gestirne giebt Diog. IX, 9: τὸ δὲ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν οὐ δηλοῖ· εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα. Unter diesen verbreite die Sonne desshalb mehr Licht und Wärme als die andern, weil der Mond in einer unreineren, der Erde näher liegenden Atmosphäre sich bewege, die übrigen Gestirne zu weit entfernt seien. ἐκλείπειν δ' ἥλιον καὶ σελήνην ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν· τούς τε κατὰ μῆνα τῆς σελήνης σχηματισμοὺς γίνεσθαι στρεφομένης ἐν αὐτῇ κατὰ μικρὸν τῆς σκάφης. Das gleiche, wie Diogenes, sagen die Placita II, 22, 27. 28. 29. Stob. I, 526. 550. 558. Schol. in Plat. S. 409 Bekk. von Sonne und Mond, nur dass Stobäus die Sonne stoisch ἄναμμα νοερὸν ἐκ τῆς θαλάσσης nennt; die nachenförmige Gestalt der Sonne kennt auch Ach. Tat. in Arat. S. 139, B. Aehnliches ist uns S. 195 bei Anaximander vorgekommen. Stob. I, 510 heissen die Gestirne gewiss mit Unrecht πιλήματα πυρός. Plac. II, 25, 6: Ἡράκλειτος (τὴν σελήνην) γῆν ὁμίχλῃ περιειλημμένην verbessert Schleiermacher S. 57 richtig: Ἡρακλείδης. Nach Diog. IX, 7. Plac. II, 21. Stob. I, 526. Theod. cur. gr. aff. I, 97. S. 17 hätte Heraklit die scheinbare Grösse der Sonne auch für ihre wirkliche Grösse gehalten, indem er ihr einen Durchmesser von einem Fuss zuschrieb, was aber doch vielleicht ein Missverständniss ist.

3) Arist. Probl. XXIII, 30, Schl.: διὸ καὶ φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων, ἐκ μὲν τοῦ ποτίμου ξηραινομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι.

neu [1]); so dass ihr demnach selbst der scheinbare Bestand, welchen der gleichmässige Zu- und Abfluss der Stoffe den Dingen verleiht, | immer nur auf diese kurze Zeit zukommt [2]). Dass er die gleiche Vorstellung auch auf die übrigen Gestirne ausgedehnt habe, läugnet Aristoteles ausdrücklich [3]); wenn daher behauptet wird, er lasse auch den Mond und die Sterne von den Dünsten ernährt werden, er halte den Mond, wie die Sonne, für eine mit Feuer gefüllte Schaale, die Sterne für Anhäufungen von Feuer [1]), so scheint wenigstens die erste von diesen Angaben eine willkührliche Erweiterung dessen zu sein, was er wirklich gesagt hatte [2]). Ihm lag an den Sternen, wie es scheint, nicht viel, weil ihr Einfluss auf unsere Welt gering ist [3]). Was über seine Erklärung der übrigen Himmelserscheinungen mitgetheilt wird, ist zu lückenhaft, als dass sich für seine Lehre viel daraus abnehmen liesse [4]).

---

[1] Plato Rep. VI, 498, A: πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται. Arist. Meteor. II, 2. 355, a, 12: ἐπεὶ τρεφομένου γε [sc. τοῦ ἡλίου] τὸν αὐτὸν τρόπον, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστὶν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς, was Alex. z. d. St. S. 93, a f. richtig so erläutert: οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου. Die Worte: νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιος führt auch Prokl. in Tim. 334, D von H. an. Auf dieselben Worte, und nicht wie Lassalle II, 105 will, auf eine andere heraklitische Stelle, bezieht sich ohne Zweifel auch Plotin. II, 11, 2. S. 97, D: Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίγνεσθαι. Eines der platonischen Scholien a. a. O. lässt Heraklit's Sonne sich in's Meer tauchen, in demselben erlöschen, dann unter der Erde durch sich nach Osten bewegen und hier wieder entzünden. Man kann diese Angabe mit dem, was vorl. Anm. aus Diogenes u. a. angeführt wurde, in der Art verknüpfen, dass man annimmt, nachdem das Sonnenfeuer ausgebrannt sei, d. h. nachdem es sich in Meer verwandelt habe (denn diess werden wir wohl jedenfalls dem Erlöschen im Meer substituiren müssen), gehe die nachenförmige Hülse, in der es sich befunden hatte, in der angegebenen Weise nach Osten, um hier auf's neue mit brennenden Dünsten gefüllt zu werden. Dass in diesem Fall nur das Sonnenfeuer täglich neu würde, sein Behälter dagegen sich erhielte, stände dieser Annahme nicht im Wege; denn da nur jenes von uns als Sonne gesehen wird, konnte immerhin gesagt werden, die Sonne entstehe täglich auf's neue; und wenn Her. wirklich jene Behälter des Sonnen- und Sternfeuers annahm, war es natürlicher, dass er sich dieselben fest und daher auch dauerhaft dachte, als dass er sie gleichfalls aus Dünsten bestehen, und zugleich mit ihrem Inhalt sich verflüchtigen liess. Vollkommen gesichert ist aber die Angabe des Diogenes allerdings nicht, und es ist immerhin möglich, dass Her. nur bildlich, wie diess oft vorkommt, von dem Sonnen- und Mondsnachen geredet hat. Lassalle II, 117 glaubt, nach Heraklit setze sich das Sonnenfeuer den Tag über nicht vollständig in Feuchtigkeit um, sondern erst während des nächtlichen Laufs der Sonne um die jenseitige Halbkugel vollende sich dieser Umwandlungsprocess, und eben diess liege der Angabe des platonischen Scholiasten zu Grunde. Aber diess ist offenbar weder seine Meinung, noch können diejenigen etwas davon gewusst haben, welche unserem Philosophen einfach die Behauptung beilegen, dass die Sonne beim Untergang erlösche.

[2] Vielleicht hierauf, vielleicht aber auch auf die Grenzen ihrer Bahn bezieht sich Fr. 30, oben 552, 2.

[3] Meteor. a. a. O. 355, a 18: ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μόνον φροντίσαι τοῦ ἡλίου,

---

τῶν δ' ἄλλων ἄστρων παριδεῖν αὐτοὺς τὴν σωτηρίαν, τοσούτων καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὸ μέγεθος ὄντων. Auch Probl. a. a. O. ist es nur die Sonne, die sich aus den Dünsten des Meeres bildet.

1) S. S. 561, 2, vgl. Olymp. in Meteor. f. 6, a. S. 149 Ideler; m. s. dagegen Bernays Heracl. 12 f.

2) Noch mehr hat die Angabe gegen sich, dass Heraklit die Sonne von den Ausdünstungen des Meeres, den Mond von denen der süssen Wasser, die Sterne von denen der Erde sich nähren lasse (Stob. Ekl. I, 510 vgl. m. 524 Plut. Plac. II, 17), hier ist vielmehr ohne Zweifel die stoische Lehre unserem Philosophen unterschoben. Dieser hat, wie so eben gezeigt wurde, über die Ernährung der Sterne sich nicht ausgesprochen, und ebensowenig konnte er einen unmittelbaren Uebergang der Erde in diejenigen Dünste annehmen, von denen das Feurige sich nährt (vgl. S. 557); auch die Herakliteer, deren die aristotelischen Probleme a. a. O. erwähnen, machen von dem Unterschied der süssen und salzigen Wasser eine ganz andere Anwendung.

3) M. vgl. Fr. 32 b. Plut. aqua an ign. util. 7, 3 S. 957: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν, oder wie es Plut. De fortuna c. 3 S. 98 fasst: ἡλίου μὴ ὄντος ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν.

4) Diog. fährt nach dem, was S. 557, 2. 561, 2 mitgetheilt wurde, so fort: ἡμέραν τε καὶ νύκτα γίνεσθαι καὶ μῆνας καὶ ὥρας ἐτείους καὶ ἐνιαυτοὺς, ὑετούς τε καὶ πνεύματα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κατὰ τὰς διαφόρους ἀναθυμιάσεις. τὴν μὲν γὰρ λαμπρὰν ἀναθυμίασιν φλογωθεῖσαν ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ ἡλίου ἡμέραν ποιεῖν, τὴν δὲ ἐναντίαν ἐπικρατήσασαν νύκτα ἀποτελεῖν· καὶ ἐκ μὲν τοῦ λαμπροῦ τὸ θερμὸν αὐξανόμενον θέρος ποιεῖν, ἐκ δὲ τοῦ σκοτεινοῦ τὸ ὑγρὸν πλεονάζον χειμῶνα ἀπεργάζεσθαι. ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ. H. leitete demnach den Wechsel von Tag und Nacht, sowie den der Jahreszeiten, welches beides auch in dem S. 550, 2 mitgetheilten Fragment zusammengestellt wird, aus dem wechselnden Uebergewicht des Feurigen und Feuchten ab. Dass er der Jahreszeiten erwähnte, sieht man auch aus Plut. qu. plat. VIII, 4, 9. Wie er die übrigen hier erwähnten Erscheinungen erklärte, deutet Stob. Ekl. I, 594 an: Ἡράκλ. βροντὴν μὲν κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νεφῶν καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις,

Wie sich Heraklit die Gestalt und den Bau der Welt dachte, wird uns nicht ausdrücklich berichtet. Da aber die Umwandlung der Stoffe nach oben am Feuer, nach unten an der Erde ihre Grenze hat, und diese qualitative Veränderung unserem Philosophen mit dem räumlichen Auf- und Absteigen zusammenfällt, so muss er sich die Welt nach oben und unten begrenzt vorgestellt haben, und wenn er eine Kreisbewegung des Himmels annahm, wie wir diess doch wohl voraussetzen müssen [1], kann er ihr nur die Kugelgestalt beigelegt haben. Jedenfalls aber musste er sie als Ein zusammengehöriges Ganzes betrachten, wie er diess ja selbst auch deutlich sagt [2], denn nur in einem solchen ist diese kreisende Bewegung möglich, bei der alles aus Einem und Eines aus allem wird, und die Gegensätze des Daseins durch eine allumfassende Harmonie gebunden sind. Wenn daher Heraklit von Späteren denen beigezählt wird, welche die Einheit und Begrenztheit der Welt gelehrt haben [3], | so ist diess der Sache nach richtig, wiewohl er selbst sich ohne Zweifel nicht dieser Ausdrücke bedient hat.

Wenn es nur Eine Welt giebt, so muss dieselbe ohne An-

πρηστῆρας δὲ κατὰ νεφῶν ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις. In der Angabe Olympiodor's (Meteorol. 33, a. I, 284 Id.), dass Heraklit das Meer für eine Ausschwitzung der Erde halte, vermuthet Ideler mit Recht eine Verwechslung mit Empedokles, zu welcher die S. 559, 1 angeführte Stelle Anlass gegeben haben mag.

[1] M. vgl. in der Stelle aus Hippokr. π. διαιτ., oben S. 532, 1, die Worte: φάος Ζηνὶ, σκότος 'Αΐδῃ, φάος 'Αΐδῃ, σκότος Ζηνί. φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην. Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, lässt sich nicht absehen, und Lassalle's Annahme, dass sie nicht vollständig erlösche, kann nach dem, was S. 562, 1 bemerkt wurde, zur Lösung der Schwierigkeit schwerlich benützt werden. Dasjenige Licht, welches der Oberwelt leuchtet, wäre ohnedem auch in diesem Fall nicht beim Hades. Aber wir wissen ja nicht, ob unser Verfasser das tägliche Erlöschen der Sonne gleichfalls annahm, und gerade die vorliegende Stelle spricht dagegen.

[2] Fr. 25. 37, oben S. 537, 2. 550, 1.

[3] Diog. IX, 8: πεπεράσθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον. Theodoret cur. gr. aff. IV, 12. S. 58. Simpl. Phys. 6, a, m. Arist. Phys. III, 5. 205, a, 26: οὐθεὶς τὸ ἓν καὶ ἄπειρον πῦρ ἐποίησεν οὐδὲ γῆν τῶν φυσιολόγων streitet damit natürlich nicht, Heraklit's Urstoff ist ja nicht unbegrenzt; Lassalle II, 154, welcher die Stelle mit auf Heraklit bezieht, hat den Beisatz: καὶ ἄπειρον übersehen.

fang und Ende sein, denn das schöpferische göttliche Feuer kann nie rasten. In diesem Sinn sagt daher Heraklit ausdrücklich, die Welt sei immer gewesen und sie werde immer sein [1]). Diess schliesst jedoch die Möglichkeit eines Wechsels in dem Zustand und der Einrichtung des Weltganzen nicht aus, diese Annahme konnte vielmehr durch das Grundgesetz der Wandelbarkeit aller Dinge gefordert zu sein scheinen, so wenig sie diess in Wahrheit auch ist; denn jenem Gesetz wäre allerdings auch in dem Fall vollkommen genügt, wenn das Ganze im Wechsel seiner Theile sich erhält, aber nichts einzelnes festen Bestand hat. Heraklit mochte sie um so näher liegen, da sie vor ihm schon Anaximander und Anaximenes aufgestellt hatten, zwei Physiker, von welchen der erstere besonders ihm in mancher Beziehung verwandt ist. Und wirklich wird ihm auch von den alten Berichterstattern mit grosser Uebereinstimmung die Behauptung beigelegt, die gegenwärtige Welt werde sich dereinst in Feuer auflösen, aus diesem Weltbrand aber eine neue Welt hervorgehen, und so fort in's unendliche; die Geschichte der Welt bewege sich mithin in einem fortwährenden, nach festen Zeiträumen geordneten Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung [2]). In neuerer Zeit ist jedoch diese Annahme, erst von SCHLEIERMACHER [3]), dann von LASSALLE [4]), lebhaft bestritten worden. Dabei hat aber namentlich der letztere viel zu wenig zwischen zwei Vorstellungen unterschieden, welche sich zwar beide mit dem Ausdruck „Weltverbrennung“, „Weltzerstörung“ bezeichnen lassen, welche aber der Sache nach weit von einander abliegen. Die Frage ist nicht die, ob irgend einmal eine Vernichtung der Welt im strengen Sinn, eine absolute Zerstörung ihrer Substanz, eintreten werde; eine solche konnte Heraklit natürlich nicht annehmen, da ihm die Welt nur diese bestimmte Daseinsform des göttlichen Feuers, dieses selbst mithin ihre Substanz ist; und er hat auch so nachdrücklich, wie möglich, erklärt, dass er sie nicht annehme. Sondern es handelt sich lediglich darum, ob unser Philosoph der Ansicht war, dass der gegenwärtige Weltzustand und die ihn bedingende Vertheilung der Elementarstoffe, trotz der unablässigen Umwandlung alles einzelnen, doch im ganzen sich unverändert erhalte, oder ob von Zeit zu Zeit ein Zurückgehen aller unterschiedenen Stoffe in den Urstoff und ein neues Hervortreten derselben aus dem Urstoff eintreten sollte.

---

[1]) Vgl. S. 537, 2.

[2]) Für die letztere haben die Stoiker bekanntlich den Ausdruck ἐκπύρωσις. Für Heraklit lässt sich derselbe noch nicht nachweisen, vielmehr sagt CLEMENS Strom. V, 549, D ausdrücklich: ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοί.

[3]) A. a. O. 94 ff. Ebenso HEGEL Gesch. d. Phil. I, 313, und MARBACH Gesch. d. Phil. I, 68, beide jedoch ohne nähere Begründung.

[4]) II, 126—240. Durch Lassalle hat, wie es scheint, auch BRANDIS, welcher Gr.-röm. Phil. I, 177 ff. die heraklitische Weltverbrennung gegen Schleiermacher noch entschieden aufrecht gehalten hatte, sich bestimmen lassen, Gesch. d. Entw. I, 69 f. diese Annahme aufzugeben. Um aber doch die Angaben der Alten zu erklären, stellt er die Vermuthung auf, Her. habe eine zwiefache Art der Bewegung unterschieden, eine rein gegensatzlose, die er als Ruhe und Frieden bezeichnete, und eine in die Gegensätze der weltlichen Zustände verwickelte; er habe sich aber über diese beiden Bewegungen so geäussert, dass man ihre begriffliche Sonderung für eine zeitliche halten konnte; „auch möglich, dass er sie selber so gefasst haben möchte". Mit der letzteren Annahme wäre nun der Widerspruch gegen die heraklitische Weltver-

Dass er nun der letzteren Meinung gewesen sei, scheint sich zunächst schon aus den eigenen Aeusserungen des Philosophen zu ergeben. Denn wenn es auch mehrere derselben unentschieden lassen, ob Heraklit nur einen fortwährenden Hervorgang der Einzeldinge aus dem Feuer und einen entsprechenden Rückgang derselben in's Feuer, oder daneben auch noch eine gleichzeitig eintretende Umwandlung des Weltganzen in Feuer und eine darauffolgende neue Weltbildung annahm 1), so lautet doch wenigstens Ein Ausspruch so, dass man dabei am natür-

---

brennung thatsächlich wieder aufgegeben; denn wenn auf die Zeit der gegensätzlichen Bewegung eine Periode der gegensatzlosen folgt, so heisst diess eben: auf die διακόσμησις folgt eine ἐκπύρωσις. Eine blos begriffliche Sonderung jener beiden Bewegungen liesse sich aber allerdings Heraklit gleichfalls kaum zutrauen; noch weit undenkbarer ist jedoch für mich eine gegensatzlose Bewegung (auch an sich selbst eine *contradictio in adjecto*) in Heraklit's Munde. Da jedoch diese Ansicht ihre Widerlegung im folgenden ohnediess findet, werde ich nicht specieller auf sie einzutreten nöthig haben. Auch Lassalle's breitspurige Erörterung kann ich aber hier natürlich nur ihrem wesentlichen Inhalt nach berücksichtigen.

1) So das ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα oben 537, 2; das εἰς πῦρ καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα, 537 1, und die S. 542, 1 angeführten Worte.

lichsten an einen dereinstigen Uebergang des Weltganzen in Feuer denkt 1). Unzweideutiger erklärt sich Aristoteles. Heraklit und Empedokles, sagt er, sind der Ansicht, dass die Welt bald in dem gegenwärtigen Zustand sei, bald wieder zu Grunde gehe und in einen anderen eintrete, und dass diess unablässig so fortgehe 2). Heraklit, bemerkt er anderswo 3), sagt,

---

1) Hippol. Refut. IX, 10 führt von ihm als Belegstelle für die Ekpyrosis das Wort an: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. Hier macht allerdings der Gebrauch des Futurums (der auch für das erste der beiden Zeitwörter durch das zweite sichergestellt ist) wahrscheinlich, dass es sich nicht, wie in dem präsentischen πάντα οἰακίζει κεραυνὸς (oben 537, 3), um die fortwährende, sondern um eine einmalige künftige Umwandlung aller Dinge in Feuer handelt. Vollkommen sicher ist der Schluss allerdings nicht, weil wir den Zusammenhang nicht kennen, in dem diese Worte ursprünglich standen.

2) De coelo I, 10. 279, b, 12: γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν [sc. τὸν οὐρανὸν], ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Die Worte ὁτὲ — ἄλλως ἔχειν könnten hier entweder übersetzt werden: „sie sei bald in diesem, bald in einem andern Zustand“ oder: „sie sei bald in dem Zustand wie jetzt, bald in einem andern“. Auf die vorliegende Frage hat diess keinen Einfluss; für die zweite Auffassung spricht aber das φθειρόμενον. Dieses lässt sich nämlich (wie auch Prantl richtig erkannt hat) nur mit dem ἄλλως ἔχειν verbinden, so dass der Sinn der gleiche ist, wie wenn es hiesse: ὁτὲ δὲ, φθειρόμενον, ἄλλως ἔχειν; bezeichnet aber das ἄλλως ἔχειν den Zustand nach dem Untergang der Welt, so wird das οὕτως ἔχειν den diesem entgegengesetzten, dem gegenwärtigen entsprechenden Weltzustand bezeichnen. In dem τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως geht das τοῦτο selbstverständlich auf das ganze ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν: „dieses, der Wechsel der Weltzustände, gehe immer fort“. Lassalle II, 173 will es ausschliesslich auf das φθειρόμενον beziehen und erklärt: dass dieses Zugrundegehen „sich ewig vollbringe“, so dass demnach, wie er schliesst, eine zeitliche Abwechslung von Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit (dann aber auch bei Empedokles) durch unsere Stelle positiv ausgeschlossen würde. Es liegt jedoch auf der Hand, dass die Worte, schon rein sprachlich genommen, nicht diesen Sinn haben können. Auffallen könnte es, dass Arist. hier Heraklit die Ansicht beilegt, die Welt sei geworden, während dieser selbst sie so bestimmt als ungeworden bezeichnet. Allein Arist. redet nur von dieser gegenwärtigen Welt, dem Himmelsgebäude (οὐρανὸς); im übrigen erkennt er 280 a, 11 an: τὸ ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν αὐτὸν (auch diess eine schlagende Widerlegung der Lassalle'schen Erklärung) οὐδὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐστὶν, ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον ἀλλὰ μεταβάλλοντα τὴν μορφήν.

3) Phys. III, 5. 205, a, 3: ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε

es werde alles dereinst zu Feuer werden; und dass sich dieses nicht blos auf die successive Umwandlung aller einzelnen Körper in Feuer, sondern auf einen solchen Zustand bezieht, in welchem die Gesammtheit der Dinge zugleich die Form des Feuers angenommen hat, ist schon durch den Ausdruck [1] angedeutet; ganz bestimmt aber erhellt es aus dem Zusammenhang: denn Aristoteles sagt a. a. O., es sei unmöglich, dass das Weltganze aus einem einzigen Element bestehe oder in ein solches übergehe, wie diess der Fall wäre, wenn alles, nach Heraklit's Annahme, Feuer würde [2]. Mit diesen aristotelischen Angaben stimmen aber noch viele weitere Zeugnisse überein [3];

πῦρ. An Heraklit denken die Ausleger auch Meteor. I, 14. 342, a, 17 f., wo der Meinung erwähnt wird, dass das Meer durch Austrocknung kleiner werde; diese Beziehung ist jedoch um so unsicherer, da jene Annahme ihm nirgends, wohl aber Demokrit beigelegt wird S. u. S. 610, 2. 2. Aufl.

[1] Ἅπαντα, nicht blos πάντα.

[2] Diesen Zusammenhang hat Lassalle (II, 163), der nun einmal entschlossen ist, die heraklitische Weltverbrennung auch aus Aristoteles wegzuschaffen, einfach ignorirt; doch scheint er eine Ahnung davon gehabt zu haben, dass diess nicht angehe, und so greift er auch noch zu der verzweifelten Ausflucht: in der Stelle der Physik, welche später in die zweite Hälfte des 11ten Buchs der Metaphysik (bekanntlich eine Compilation aus der Physik) übergegangen ist, möge der Satz, dem unsere Worte entnommen sind, (Phys. 205, a, 1—4. Metaph. 1067, a, 2—4) erst aus der Metaphysik herübergenommen sein.

[3] Vgl. Diog. IX, 8. M. Aurel III, 3 (Ἡράκλ. περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας). Plut. Plac. I, 3, 26. Alex. Aphrod. Meteorol. 90, a, m. S. 260 Id. (wo Lassalle's Versuch II, 170, die Ekpyrosis wegzuschaffen, rein unmöglich ist). Ders. b. Simpl. De coelo 132, b, 32 ff. Schol. 487, b, 43, eine Stelle, die gleichfalls so unabweisbar klar ist, dass es ganz unmöglich ist, die Annahme einer Weltbildung und Weltverbrennung daraus zu entfernen (wie diess Lassalle II, 177 f. versucht; über ihn Bernays Heraklit. Briefe 121 f.); Simpl. a. a. O. 132, b, 17 (487, b, 33) und Phys. 6, a, m. 111, b, o. 257, b, u. (wo freilich Lassalle II, 157 gleichfalls meint, man könne sich nicht bestimmter gegen die ἐκπύρωσις aussprechen, als diess Simpl. in den Worten thue: ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὲν τὸν αὐτὸν ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος). Themist. Phys. 33, b S. 231 Sp. Olympiodor. Meteorol. 32, a. S. 279 Id. Euseb. pr. ev. XIV, 3, 6. Philo incorruptib. m. 940, B (489 M.), wo Heraklit zwar nicht genannt, aber unverkennbar gemeint ist; genannt wird er in der zum Theil wörtlich übereinstimmenden, ohne Zweifel der gleichen Quelle entnommenen Stelle des Clemens Strom.

und so viele Mühe man sich auch gegeben hat, entgegenstehende Aussagen nachzuweisen, so ist es doch nicht gelungen, aus der ganzen nacharistotelischen Literatur auch nur Ein achtungswerthes Zeugniss aufzuzeigen, in welchem Heraklit der Wechsel der Weltbildung und Weltverbrennung wirklich abgesprochen würde1); nicht einmal von denjenigen unter den Stoikern, welche

---

V, 599, B (dass auch hier Lassalle II, 159 den klaren Augenschein wegzudeuten sucht, hat nichts auf sich); von demselben vgl. m. Strom. V, 549, C. Lucian. v. auct. 14. Noch einiges weitere S. 575, 1.

1) Lassalle II, 127 beruft sich, nach Schleiermacher, zunächst auf Max. Tyr. XLI, 4, Schl.: μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον .... διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου. Dieser Schriftsteller, schliesst er mit jenem, „habe keine andere Erneuerung der Welt gekannt, als eben die theilweise erfolgende“. Allein von einer anderen zu reden, hatte er an diesem Ort gar keine Veranlassung; es handelt sich hier lediglich um die Erfahrungsthatsache, dass der Untergang des einen Entstehung eines andern sei, die ἐκπύρωσις aber ist kein Gegenstand der Erfahrung, des ὁρᾷν. Weiter verweist er auf M. Aurel X, 7: ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου, indem er mit Schleiermacher fragt, auf wen man denn diese letztere, der stoischen Ekpyrosis entgegengesetzte Ansicht zurückführen solle, als auf den Ephesier? Aber dass Mark Aurel diesem gerade die Ekpyrosis zuschreibt, ist vor. Anm. gezeigt; wenn er von solchen redet, welche der periodischen eine fortdauernde Welterneuerung substituiren, so wird sich diess auf die stoischen Gegner der Weltverbrennung (neben denen man auch an Aristoteles und seine Schule denken kann) beziehen; und nicht anders verhält es sich auch mit Cic. N. De. II, 33, 85. Ps.-Censorin. Fr. 1, 3. Eine dritte Beweisstelle Schleiermacher's (S. 100) und Lassalle's (I, 236. II, 128) ist Plut. Def. orac. 12, S. 415: καὶ ὁ Κλεόμβροτος· ἀκούω ταῦτ', ἔφη, πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν. Scheint aber auch daraus hervorzugehen, dass einzelne Gegner der stoischen Ekpyrosis ihr mit andern Auktoritäten auch die Heraklit's zu entziehen suchten, so erfahren wir doch aus unserer Stelle nicht das geringste darüber, worauf dieser Versuch sich stützte, und ob der Vorwurf, dass die Stoiker die heraklitischen Aussprüche missbrauchen, irgend einen sachlichen Grund hatte. Noch verfehlter ist es, wenn Lass. I, 232 Philo De vict. 839, D (243 M.) für sich anführt; wenn es hier heisst: ὅπερ οἱ μὲν κόρον καὶ χρησμοσύνην ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπύρωσιν καὶ διακόσμησιν, so werden ja ausdrücklich κόρος und ἐκπύρωσις, χρησμοσύνη und διακόσμησις für gleichbedeutend erklärt. Ebenso legt die angeblich philonische Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt, welche Lass. II, 135 gleichfalls anruft, dem Ephesier, freilich nicht einen absoluten, wohl aber den von den Stoikern behaupteten relativen Welt-

---

untergang bei; vgl. vor. Anm. Dasselbe geschieht von Diog. IX, 8; will Lass. II, 136 trotzdem in den S. 575, 1 angeführten Worten einen „äusserst erheblichen Beweis“ gegen die Weltverbrennung finden, so giebt ihm der Schriftsteller selbst dazu nicht das entfernteste Recht. Ebensowenig folgt aus Plotin V, 1, 9. S, 490: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητόν, denn dass die Gottheit oder das Urfeuer ewig sei, haben auch die Stoiker trotz ihrer Ekpyrosis so wenig geläugnet, wie Heraklit. Erst bei Simpl. De coelo 132, b, 28 (Schol. 487, b, 43) wird behauptet, dass Heraklit δι' αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει, denn er schreibe ja auch κόσμον τόνδε u. s. w. (s. o. 537, 2); und übereinstimmend damit sagt Stob. Ekl. I, 454: Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν. Aber was kann man daraus schliessen? Es ist den Neuplatonikern unbequem, statt ihrer eigenen Lehre von der Ewigkeit der Welt bei Heraklit einen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung zu finden, und so gebrauchen sie bei ihm, wie bei andern, die Auskunft, es sei diess nicht zeitlich, sondern begrifflich zu verstehen. Dass aber Heraklit von jenem Wechsel gesprochen hatte, bezeugt Simplicius selbst wiederholt und ausdrücklich (s. vor. Anm.), und auch Stobäus setzt es voraus. Lassalle II, 142 glaubt nun freilich noch ein Zeugniss vom höchsten Werthe für seine Ansicht in der pseudohippokratischen Schrift π. διαίτης gefunden zu haben, welche B. I. (Bd. I, 630 K.) ausführt, dass alles aus Feuer und Wasser bestehe, diese beiden beständig mit einander kämpfen, aber keines von ihnen das andere gänzlich zu überwältigen vermöge, und desshalb die Welt immer so sein werde, wie sie jetzt ist. Allein die Schrift π. διαίτης enthält zwar in ihrem ersten Buche viel heraklitisches; dass sie jedoch damit anderes, der heraklitischen Lehre theilweise widerstreitendes verbindet, erhellt schon aus der angeführten Stelle, denn das Wasser konnte kein ächter Herakliteer dem Feuer als zweiten gleich ursprünglichen Grundstoff zur Seite setzen; ferner aus S. 631, wo das Feuer, der aristotelischen Elementenlehre gemäss, als warm und trocken, das Wasser als kalt und feucht bezeichnet wird; S. 631, wo im Anschluss an ein anaxagorisches Fragment (unten S. 669, 1 2. Aufl.), aber von Heraklit abweichend, ausgeführt wird, dass strenggenommen nichts zu Grunde gehe oder entstehe, ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται. νομίζεται δὲ παρὰ τῶν ἀνθρώπων u. s. w. (ebenso Anaxag. a. a. O.: νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες); aus dem Gegensatz von νόμος und φύσις S. 632. 640, welcher zunächst an Demokrit (s. u. 585, 4. 595, 2. 2. Aufl.) und die Sophisten erinnert; aus dem Satze S. 635. 647. 659, dass die Seele aus Wasser und Feuer zusammengesetzt sei. Auf eine spätere Zeit weisen auch die sieben σχήματα der Rede S. 645, namentlich aber der Umstand, dass der Verfasser (in der Einleitung zum 1. Buch u. ö.) schon mehrfache Vorgänger voraussetzt, welche den gleichen Gegenstand, wie er, behandelt hatten, und dass er in seiner Darstellung so tief in zoologische, psychologische, diätetische Einzelheiten eingeht. Als eine authentische Urkunde der heraklitischen Lehre lässt sich seine Schrift nicht betrachten. Vgl. hiezu Bernays Heraclitea S. 3 f.

die Weltverbrennung in ihrer eigenen Schule bekämpften [1]), wird diess überliefert. Von Aristoteles an ist es daher die einstimmige oder so gut wie einstimmige Ueberlieferung der alten Schriftsteller, dass Heraklit eine dereinstige Auflösung der Welt in Feuer und eine darauffolgende Neubildung derselben gelehrt habe.

Man glaubt nun freilich diese Annahme durch ein noch älteres und urkundlicheres Zeugniss widerlegen zu können. Plato unterscheidet Heraklit's Ansicht von der des Empedokles mit der Bemerkung: jener lasse das Seiende fortwährend, indem es auseinandergehe, mit sich zusammengehen; wogegen dieser statt des fortwährenden Zusammenseins von Einigung und Trennung einen periodischen Wechsel dieser beiden Zustände behaupte [2]). Wie wäre diess möglich, fragt man, wenn Heraklit ebenso, wie Empedokles, einen Wechsel zwischen dem Zustand des getheilten und gegensätzlichen Seins und zwischen einem solchen Weltzustand lehrte, in dem alles zu Feuer geworden, mithin jeder Unterschied unter den Dingen und Stoffen aufgehoben ist? Allein für's erste musste Heraklit, wenn er auch eine Weltverbrennung behauptete, darum noch nicht nothwendig voraussetzen, dass mit derselben aller Gegensatz und alle Bewegung für eine Zeit lang erlöschen werde, wie in dem Sphairos des Empedokles; sondern er konnte auch annehmen, dass der lebendigen Natur des Feuers gemäss in demselben Augenblick, in dem es alles in sich aufgezehrt hat, ein neues Hervortreten der elementarischen Gegensätze, eine neue Weltbildung beginne. Gesetzt aber auch, Heraklit habe wirklich dem Zustand, in welchem sich alles in Feuer aufgelöst hat, eine längere Dauer zugeschrieben, so fragt es sich doch immer noch, ob Plato sich dadurch nothwendig abhalten lassen musste, ihn Empedokles in der angeführten Weise entgegenzustellen. Denn grundsätzlich unterschieden sich die beiden Philosophen allerdings so, wie er angiebt: Empedokles setzt als das erste einen Zustand der vollkommenen Einigung aller Stoffe, erst nach der Aufhebung dieses Zustandes lässt er eine Trennung eintreten, und dann wieder durch Aufhebung dieser Trennung die Einheit sich herstellen; Heraklit dagegen hatte es ausgesprochen, dass die Einigung schon in und mit der Trennung gegeben sei, dass jedes Auseinandergehen zugleich ein Zusammengehen sei und umgekehrt. Diesen Grundsatz durch seine Lehre von den wechselnden Weltzuständen zurückzunehmen, lag nicht in seiner Absicht; verträgt sie sich nicht mit demselben, so ist diess ein Widerspruch, den er nicht bemerkt hat. Sollte es nun undenkbar sein, dass Plato, wo er das principielle Verhältniss des Heraklit und Empedokles kurz und scharf bezeichnen will, sich eben nur an ihre allgemeinen Voraussetzungen hielt, die Frage aber, ob ihre sonstigen Annahmen diesen Voraussetzungen durchaus entsprachen, bei Seite liess? Sollte sich diess wenigstens nicht weit leichter denken lassen, als dass Aristoteles und alle seine Nachfolger in der Auffassung des heraklitischen Systems ein so grobes Missverständniss begangen hätten, wie man diess annehmen muss, wenn man ihr Zeugniss für die heraklitische Weltverbrennung nicht gelten lässt? [1])

---

[1] Vgl. Th. III, a, 142. 2. Aufl.

[2] S. o. 548, 2.

Nun war allerdings, wie schon bemerkt wurde, der Wechsel der Weltzustände durch Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge nicht gefordert; und wenn er wirklich annahm, dass nach der Weltverbrennung eine Zeit eintrete, in welcher nichts ausser dem Urfeuer vorhanden sei, so steht diess im Widerspruch mit der schöpferischen Lebendigkeit dieses Feuers und mit dem Satze, dass das Wirkliche sich unablässig von sich unterscheide, um mit sich zusammenzugehen. Denn in jenem reinen Feuer wären alle Gegensätze zur Einheit, alle Mannigfaltigkeit des Seins in Eine Gestalt aufgehoben. Aber die Frage ist ja hier nicht, was sich aus der reinen Consequenz der heraklitischen

---

1) Sagt doch auch ARISTOTELES Phys. VIII, 3. 253, b, 9 mit Beziehung auf Heraklit, so bestimmt er ihm auch die Weltverbrennung beilegt: φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ, während er im vorhergehenden (c. 1. 250, b, 26) Empedokles den Satz zugeschrieben hatte, ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν. Auf den Zustand nach dem Ende der jetzigen Welt nimmt er dabei keine Rücksicht, denn es handelt sich a. a. O. eben nur um die Frage, ob es in der φύσις, der gegenwärtigen Welt, neben dem bewegten ruhendes gebe.

Grundsätze ergeben würde, sondern in welchem Umfang unser Philosoph diese Consequenz gezogen hat, und nichts berechtigt uns zu der Voraussetzung, dass derselbe keine Annahme aufgestellt haben könne, die nicht aus seinen allgemeinen Grundsätzen mit logischer Nothwendigkeit hervorgieng, oder wenigstens keine, die mit denselben, bei streng folgerichtiger Entwicklung, in Widerstreit kam. Das tägliche Erlöschen der Sonne folgt in Wahrheit auch nicht aus dem Satze vom Fluss aller Dinge; es widerspricht vielmehr, beim Lichte betrachtet, der Bestimmung, welche sich aus heraklitischen Voraussetzungen unschwer ableiten lässt [1]), dass die Masse der Elementarstoffe (Feuer, Meer und Erde) sich immer gleich bleiben müsse, da die des Feuers durch dasselbe ohne sofortigen Ersatz erheblich vermindert würde. Aber wir dürfen jene Vorstellung unserem Philosophen desshalb nicht absprechen. Die Präexistenz der Seelen und ihre Fortdauer nach dem Tode lässt sich mit der unablässigen Veränderung aller Dinge strenggenommen nicht vereinigen; aber wir werden dennoch finden, dass der Philosoph sie angenommen hat. Aehnlich verhält es sich auch im vorliegenden Falle. Heraklit hätte die Weltverbrennung allerdings nicht blos entbehren können, sondern er würde seine leitenden Ideen sogar reiner durchgeführt haben, wenn er statt einer periodisch wechselnden Weltentstehung und Weltzerstörung in der Weise des Aristoteles die Anfangs- und Endlosigkeit des Weltganzen bei unaufhörlicher Veränderung seiner Theile gelehrt hätte. Aber dieser Gedanke liegt der gewöhnlichen Vorstellungsweise so ferne, dass auch die Philosophie lange Zeit brauchte, bis sie sich zu demselben erhoben hatte [2]); weiss doch kein einziger der älteren Philosophen die Erklärung der Welteinrichtung anders, als in der Form einer Kosmogonie, zu geben, weiss doch selbst Plato diese Form für seine Darstellung nicht zu entbehren. Den herrschenden Vorstellungen gegenüber war es schon etwas grosses, wenn ein Philosoph so, wie Heraklit, aussprach, dass die Welt ihrer Substanz nach anfangslos sei; ehe man aber dazu fortgieng, auch das Weltgebäude als solches für ungeworden zu erklären, und so eine Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinn zu behaupten, machte man erst den Versuch, die Voraussetzung einer Weltentstehung mit der neugewonnenen Erkenntniss von der Unmöglichkeit eines absoluten Weltanfangs durch die Annahme zu vereinigen, die Welt sei zwar ihrem Wesen nach ewig, aber ihr Zustand unterliege von Zeit zu Zeit einer so vollständigen Veränderung, dass eine neue Weltbildung nöthig werde. War diese Annahme auch nicht die folgerichtigste und wissenschaftlich begründetste, so war sie doch diejenige, welche der damaligen Philosophie zunächst lag; und diess genügt auch in Betreff unseres Philosophen, um die Zweifel gegen die einstimmige Ueberlieferung des Alterthums zu beschwichtigen.

---

[1]) Wenn nämlich alle Elementarstoffe in beständiger Umwandlung nach einer festbestimmten Reihenfolge begriffen sind, und hiebei aus der gleichen Masse des einen immer eine gleich grosse Masse der andern entsteht (hierüber s. m. S. 550 f.), so folgt mit Nothwendigkeit, dass die Gesammtmasse eines jeden immer dieselbe bleiben muss.

[2]) Nur die Eleaten erklärten das Seiende für ungeworden; aber Parmenides und seine Nachfolger verstehen unter diesem Seienden nicht die Welt als solche, da sie ja die Vielheit und Veränderung läugnen; Xenophanes seinerseits nahm wenigstens für die Erde, ähnlich wie andere für das Weltganze, eine periodische Zerstörung und Neubildung an, was bei der antiken Vorstellung vom Weltgebäude einer periodischen Weltbildung nahe kommt.

Wie jeder Vorgang in der Welt sein festes Maass hat, so sollte auch die Dauer der wechselnden Weltzeiten genau bestimmt sein 1); und hierauf bezieht sich wohl die Angabe, deren Richtigkeit übrigens nicht durchaus feststeht, dass Heraklit ein grosses Jahr angenommen habe, welches er nach den einen auf 10800, nach andern auf 18000 Sonnenjahre berechnet hätte 2).

---

1) Diog. IX, 8: γεννᾶσθαί τ' αὐτὸν [τὸν κόσμον] ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. Simpl. Phys. 6, a (s. o. 553, 1); ähnlich 257 b, u. De coelo 132, b, 17 (Schol. 487, b, 33). Eus. pr. ev. XIV, 3, 6: χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως.

2) Unter dem grossen Jahr, sagt Censorin Di. nat. 18, 11, verstehe man die Zeit, nach deren Ablauf die sämmtlichen sieben Planeten in demselben Zeichen stehen, dem gleichen, in dem sie beim Beginn derselben gestanden haben; dieses Jahr bestimmen andere anders, Linus und Heraklit auf 10800 Sonnenjahre. Dagegen Stob. Ekl. I, 264 (Plut. Plac. II, 32): Ἡράκλειτος [τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν τίθεται] ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν. Bernays Rhein. Mus. N. F. VII, 108 glaubt, diese Zahl sei aus den hesiodischen Versen b. Plut. Def. orac. 11, S. 415 herausgeklügelt, es lässt sich jedoch nicht absehen, wie diess möglich sein sollte. Lassalle II, 191 ff. stellt, seiner

| Das Auseinandertreten der Gegensätze, oder die Weltbildung, bezeichnete Heraklit mit dem Namen des Streites, die Einigung des getrennten mit dem des Friedens und der Eintracht; den Zustand des getheilten Seins nannte er auch | den Mangel, den der Einheit, welcher durch die Verbrennung eintritt, die Fülle [1]). In diesem Gegensatz bewegt sich das Leben der Welt, wie im kleinen so auch im grossen, aber immer ist es nur Ein Wesen, das sich in dem Wechsel der Formen zur Erscheinung bringt, das schöpferische Feuer ist alles, was wird und vergeht, die Gottheit ist Krieg und Frieden, Mangel und Fülle [2]).

3. Der Mensch, sein Erkennen und sein Thun.

Der Mensch stammt in letzter Beziehung, wie alles in der Welt, aus dem Feuer. Aber doch verhalten sich die zwei Haupttheile seines Wesens in dieser Hinsicht sehr verschieden. Der

---

S. 562, 1 berührten Hypothese über die Sonne entsprechend, die Ansicht auf, Heraklit's grosses Jahr bezeichne die Zeit, welche ablaufe, bis alle Atome des gesammten Kosmos den Kreislauf des Daseins durchgemacht haben und durch die Form des Feuers hindurchgegangen seien. Allein diess ist nicht allein etwas ganz anderes, als was unsere Zeugen sagen, sondern es ist auch viel zu gesucht und erkünstelt für Heraklit, ja es ist an sich selbst ganz unnatürlich. Jedes Jahr muss doch seinen bestimmten Anfangs- und Endpunkt haben, und so hat auch das „grosse Jahr“, wenn man darunter versteht, was sonst immer darunter verstanden wird, einen solchen; Lassalle's grosses Jahr dagegen könnte von jedem beliebigen Moment gleich gut datirt werden, und wäre in jedem gleichsehr abgelaufen.

[1]) Diog. nach dem eben angeführten: τῶν δ' ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην. Hippol. Refut. IX, 10. s. o. S. 533, 5. 555, 3. Philo Leg. alleg. II, 62, A, s. o. S. 533, 5. De vict. s. o. S. 569 u. Von dem κόρος und der χρησμοσύνη redet auch Plutarch in der Bd. III, a, 140, 6 2. Aufl. besprochenen Stelle De Ei c. 9; aber Heraklit wird hier nicht genannt, seine ganze Mittheilung bezieht sich vielmehr zunächst jedenfalls auf eine stoische Mythendeutung. Auch die Stoiker hatten nun natürlich die Ausdrücke κόρος und χρησμ. von Heraklit entlehnt; dagegen haben wir kein Recht zu der Voraussetzung, das, was Plut. dort über die Dauer dieser beiden Zustände sagt, sei gleichfalls heraklitisch, und diess um so weniger, da auch die Stoiker darüber keineswegs einig gewesen zu sein scheinen; Seneca wenigstens, ep. 9, 16 (a. a. O. S. 131, 2) drückt sich so aus, als sei die Ekpyrosis nur eine kurze Episode zwischen den aufeinanderfolgenden Welten.

[2]) S. o. S. 550, 2. 555, 3.

Leib für sich genommen ist das starre und leblose; wenn daher die Seele aus ihm gewichen ist, so ist er für Heraklit nur noch ein Gegenstand des Abscheus [1]). In der Seele dagegen, diesem unendlichen Theil des menschlichen Wesens [2]), hat sich das göttliche Feuer in seiner reineren Gestalt erhalten [3]), sie besteht aus Feuer, aus warmen und trockenen Dünsten [4]), und je reiner

---

1) Fr. 64 s. u. Fr. 43 (b. Plut. qu. conv. IV, 4, 3, 6. Orig. c. Cels. V, 14. 24 vgl. Schleiermacher S. 106): νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι.

2) Diog. IX, 7: λέγει δὲ καί· ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Doch lauten die Worte, welche auch in dieser Gestalt nur auf Conjectur beruhen, nicht heraklitisch; was aber Lassalle II, 357 an ihre Stelle setzt, befriedigt mich auch nicht.

3) Es ist insofern nicht ohne Grund, wenn Chalcid. in Tim. c. 249 (von Lassalle II, 341 nachgewiesen) Heraklit die stoische, dem Alterthum überhaupt so geläufige Lehre von dem fortwährenden Zusammenhang des menschlichen Geistes mit dem göttlichen zuschreibt. In welcher Form jedoch und mit welcher Bestimmtheit er diese Lehre vorgetragen hat, lässt sich aus diesem späten Zeugniss nicht abnehmen.

4) Das entscheidendste Zeugniss hiefür liegt in der aristotelischen Stelle, welche S. 528, 2 angeführt ist. Dass in dieser Stelle die ἀναθυμίασις nur dasselbe bedeutet, was sonst πῦρ genannt wird, ist a. a. O. bemerkt worden. Wenn dieses Feuer das ἀσωματώτατον genannt wird, so darf man daraus nicht mit Themistius (s. u.) ein ἀσώματον und mit Lassalle II, 331 etwas absolut stoffloses machen; sondern es bezeichnet nur den feinsten, am wenigsten greifbaren, der wirklichen Unkörperlichkeit am nächsten kommenden Stoff. Wird sodann als Grund für diese Bestimmung angegeben, dass die Seele bewegt sein müsse, um das bewegte zu erkennen, so ist diess eine Vermuthung des Aristoteles, deren allgemeine Voraussetzung dieser im vorhergehenden 404, b, 7 f. ausgesprochen hat. Weiter vgl. m. Philop. De an. C, 7 (oben 539, 1). Themist. De an. 67, a, u. (II, 24 Sp.): καὶ Ἡράκλειτος δὲ ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν· πῦρ γὰρ καὶ οὗτος· τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τὰ ἄλλα συνίστησιν (nach Arist.) οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον, τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί. Arius Did. b. Eus. pr. ev. XV, 20, 1: ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων. Tert. De an. c. 5: *Hippasus et Heraclitus ex igni (animum effingunt).* Macrob. Somn. I, 14: *Heraclitus physicus [animam dixit] scintillam stellaris essentiae* (d. h. des himmlischen Feuers). Nemes. nat. hom. c. 2, S. 28: Ἡράκλ. δὲ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν (diess natürlich nicht Heraklit's Ausdruck) ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ (scil. τῇ ἀναθυμιάσει, oder besser: τῇ τοῦ παντὸς) πεφυκέναι. Gleichlautend Plut. Plac. IV, 3, 6. Wie wir es zu erklären haben, dass nach Sext. Math. IX, 360. Tert. De an. 9. 14 einige sagten, Heraklit halte die Seele für Luft, ist Bd. III, b, 23. 26 untersucht worden.

dieses Feuer ist, um so vollkommener ist die Seele: „die trockenste Seele ist die weiseste und die beste“ 1), sie schlägt, wie es heisst, durch die | körperliche Umhüllung, wie der Blitz durch

---

1) Der Satz wird Heraklit sehr häufig beigelegt, aber in so verschiedenen Lesarten, dass es schwer ist, das ursprüngliche herauszufinden. Stob. Floril. 5, 120 hat: αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Eine Handschrift giebt jedoch αὔη ξηρὴ, eine andere αὐγὴ ξηρὴ, ebenso wechseln in dem Bruchstück des Musonius, ebd. 17, 43, die Lesarten zwischen αὔη ohne ξηρὴ, αὐγὴ ξηρὴ und αὖ γῆ ξηρή. Statt αὔη setzt Porph. antr. nymph. c. 11, Schl.: ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη, ähnlich Glykas Annal. 74. 116 (b. Schleiermacher S. 130): ψυχὴ ξηροτέρη σοφωτέρη. Ebenso Plut. v. Rom. c. 28: αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ (al. αὔη γ. ψ. καὶ ξ.) ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος (dass auch dieser Beisatz heraklitisches enthält, wird theils durch den Zusammenhang der plutarchischen Stelle, theils durch das gleich anzuführende aus Clemens wahrscheinlich). Ders. Def. orac. c. 41. S. 432: αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον. Dagegen sagt Pseudo-Plut. De esu carn. I, 6, 4. S. 995: „αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη“ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν (sc. λέγειν), oder nach anderer Lesart: αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφ. κ. τ. Ἡρ. ἔοικεν, ebenso Galen qu. an. mores u. s. w. c. 5. Bd. IV, 786 K. und gleichlautend Hermias in Phædr. S. 73 o.: αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη, und Clemens Pädag. II, 156, C, ohne Heraklit zu nennen: αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη . . οὐδέ ἐστι κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι, νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη. Philo endlich b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 67 hat: οὗ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, und dass hier wirklich nicht mit einigen Handschriften αὐγὴ oder αὐγῇ (eine hat auch ξηρῇ ψυχῇ), sondern οὗ γῆ zu lesen ist, erhellt aus Philo De provid. II, 109, wo als heraklitisch angeführt wird: „*in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans.*“ (Ausführlicheres bei Schleiermacher S. 129 ff.) Schleiermacher nimmt nun drei verschiedene Aussprüche an: οὗ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ u. s. w., αὔη ψυχὴ u. s. w., αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ u. s. w. Diess ist aber doch sehr unwahrscheinlich, und mag auch vielleicht das erste der drei schleiermacherischen Bruchstücke von den beiden andern zu unterscheiden sein, so scheinen doch diese selbst ursprünglich identisch zu sein. Wie der Ausspruch eigentlich lautete, und wie seine verschiedenen Versionen zu erklären sind, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ich glaube jedoch nicht, dass der Satz „αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη“ heraklitisch ist: der Subjektsbegriff ψυχὴ als Theil des Prädikats hat etwas sehr störendes, und αὐγὴ ξηρὴ wäre ein seltsamer Pleonasmus, da es keine αὐγὴ ὑγρὰ giebt, denn das Feuchtwerden ist ein Erlöschen des Strahles. Wenn daher die Worte bei Heraklit wirklich so standen, wie diess die Häufigkeit dieser Anführung allerdings wahrscheinlich macht, so ist zu vermuthen, dass sie anders zu interpungiren sind. Gesetzt Heraklit habe etwa geschrieben: die feuchte Seele werde vom Körper festgehalten, die trockene dagegen διίπταται τοῦ σώματος, ὅκως νέφεος αὐγή· ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (und etwas der Art scheint Plutarch v. Rom. 28 vorauszusetzen), so würde sich alles vollständig erklären.

die Wolken [1]. Wird andererseits das Seelenfeuer durch Feuchtigkeit verunreinigt, so geht die Vernunft verloren [2], und daraus erklärte Heraklit die Erscheinungen des Rausches: der Betrunkene ist seiner selbst nicht mächtig, weil seine Seele angefeuchtet ist [3]. Wie aber jedes Ding in unablässiger Umwandlung begriffen ist und sich fortwährend neu erzeugt, so wird diess auch von der Seele gelten: ihr Feuer ist nicht allein von aussen her in den Leib gekommen, sondern es muss sich auch von dem Feuer ausser ihr nähren, um sich zu erhalten; eine Annahme, die schon durch den Athmungsprocess nahe gelegt war, wenn man einmal die Seele der Lebensluft gleichsetzte [4]. Heraklit nahm daher an [5], dass die | Vernunft oder der Wärmestoff aus der Atmos-

---

1) Ob auch das weitere urkundlich ist, was Tertull. De an. c. 14 Heraklit gemeinschaftlich mit Aenesidem und Strato beilegt, dass die Seele, *in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet*, möchte ich bezweifeln.

2) M. vgl. hierüber auch den S. 539, 2 angeführten Satz, der zunächst freilich einen allgemeineren Sinn hat.

3) Fr. 59 b. Stob. Floril. 5, 120: ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων. Vgl. Plut. qu. conv. III, prooem. 2 und bei Stob. Floril. 18, 32.

4) So sagte nach Arist. De an. I, 5. 410, b, 27 ein orphisches Gedicht: τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰςιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.

5) S. o. S. 553, 2. 576, 4. Sext. Math. VII, 127 ff.: ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ [Ἡρακλείτῳ] τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες .... τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον κάθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προςφύσεως σωζομένης οἱονεί τινος ῥίζης ... ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβάλλων λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. Des Bildes von den Kohlen bedient sich, in anderer Beziehung, auch der heraklitisirende falsche Hippokrates π. διαίτ. I, 652 K. Dass übrigens Sextus das heraklitische in seiner eigenen oder Aenesidem's Sprache wiedergiebt, versteht sich. Blosse Folgerung ist es, wenn Sextus VII, 349 (vgl. Tertull. De an. 15) sagt: die Seele sei nach H. ausser dem Leibe, Ders. M. VIII, 286: nach Heraklit's ausdrücklicher Erklärung μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον, und ähnlich der angebliche Apollonius von Tyana epist. 18: Ἡράκλ. .. ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.

phäre ¹) theils durch den Athem, theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete ²). Schliessen sich diese im Schlaf, so verdunkelt sich das Licht der Vernunft, der Mensch wird in seinem Vorstellen auf seine eigene Welt, die subjektiven Einbildungen des Traumes beschränkt ³), so wenig er sich auch in der Wirklichkeit der Bewegung des Weltganzen entziehen kann ⁴); öffnen sie sich beim Erwachen, so entzündet sich jenes Licht wieder; hört die Verbindung mit der Aussenwelt durch den Athem auch auf, so erlischt es für immer ⁵).

Mit diesen physikalischen Ansichten brachte nun aber Heraklit, wie später in etwas anderer Art Empedokles, die mythischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tode in eine Verbindung, die durch seine philosophischen Voraussetzungen allerdings nicht

---

1) Dass diese mit dem περιέχον gemeint ist, geht aus den Worten des Sextus mit aller Bestimmtheit hervor: nur mit der Luft ausser uns stehen wir ja durch den Athem, mit dem Licht ausser uns durch die Augen in Verbindung. Diese Vorstellungsweise hat auch gar nichts auffallendes, sobald man nur Heraklit's Lehre in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit fasst: wenn die Vernunft mit dem Feuer zusammenfällt, so ist es ganz natürlich, dass sie mit dem belebenden und erwärmenden Athem in den Menschen eintritt, und von Luft und Licht genährt wird. Nur wenn man mit Lassalle Heraklit's Urfeuer zu einer metaphysischen Abstraktion verflüchtigt, muss man auch an dieser Art seiner Mittheilung Anstoss nehmen. So will denn dieser Gelehrte (I, 305 ff.) unter dem περιέχον „den durch den Logos bewirkten allgemeinen realen Werdensprocess“, oder (II, 270) „das objektive weltbildende Gesetz“ verstanden wissen, welches τὸ περιέχον genannt werde, weil es alles überwinde. Allein περιέχειν heisst nicht „überwinden“ (vollends nicht, wie Lass. I, 308 will, mit dem Accusativ des Objekts), und τὸ περιέχον bedeutet niemals etwas anderes als „das Umgebende“. In der Stelle des Sextus kann ohnediess an nichts anderes gedacht werden. Dass übrigens Heraklit selbst sich des Ausdrucks περιέχον bedient hat, ist auch mir (wie Lass. I, 307) nicht wahrscheinlich.

2) Ob er die Seele ausserdem auch aus dem Blut sich entwickeln und nähren liess (s. S. 576, 4), ist nicht ganz klar.

3) Plut. De superst. c. 3 g. E. S. 166: ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

4) M. Aurel. VI, 42: καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

5) Fr. 64 b. Clem. Strom. IV, 530, D: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτει ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς. ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος.

gefordert war. Aus den letzteren könnte man nur schliessen, dass die Seele, wie jedes andere Ding, im Fluss des Naturlebens immer neu sich erzeugend, ihre persönliche Identität bewahre, so lange diese Erzeugung auf die gleiche Weise und nach dem gleichen Verhältniss vor sich geht, dass sie dagegen als Einzelwesen untergehe, wenn die Bildung von Seelenstoff an diesem bestimmten Punkt aufhört; und da nun dieser Stoff nach Heraklit in den warmen Dünsten besteht, welche theils aus dem Körper sich entwickeln, theils durch den Athem eingesaugt werden, so könnte die Seele den Leib nicht überleben. Heraklit selbst jedoch scheint sich mit der unbestimmteren Vorstellung begnügt zu haben, das Leben daure, so lange das göttliche Feuer den Menschen beseelt, und es höre wieder auf, wenn es ihn verlässt, und indem er nun dieses Göttliche zu Göttern personificirt, sagt er: die Menschen seien sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen, unser Leben sei der Tod der Götter, unser Tod | ihr Leben [1]); denn so lange der Mensch lebt, ist der göttliche Theil seines Wesens mit den niederen Stoffen verbunden, von denen er im Tode wieder frei wird [2]). Die Seelen, sagte er, durchwandern den Weg nach oben und nach unten, sie treten in Leiber ein, weil sie der Veränderung bedürfen, und des Beharrens in demselben Zustand müde werden[1]). Er übertrug also auf die Einzelseelen, was folgerichtig allerdings nur von der allgemeinen Seele oder dem beseelenden göttlichen Feuer gesagt werden konnte. Dass er den körperfreien Seelen eine Fortdauer zuschrieb, sieht man auch aus anderen Spuren. Denn in einem seiner Bruchstücke sagt er, der Menschen warte nach ihrem Tode, was sie nicht hoffen noch glauben [1]), in einem anderen verheisst er den rühmlich gefallenen ihren Lohn [2]), in einem dritten redet er vom Zustand der Seelen im Hades [3]), in zwei weiteren erwähnt er der Dämonen [4]) und der Heroën [5]), indem er der Obhut | der ersteren nicht blos die Lebenden, sondern auch die Todten zuweist, wie er denn auch gelehrt haben soll, alles sei voll von Seelen und Dämonen [1]). Es ist daher ohne Zweifel wirklich seine Ansicht, dass die Seelen aus einem höheren Dasein in den Körper eintreten, und nach dem Tode, wenn sie sich dieses Vorzugs würdig gemacht haben, als Dämonen in ein reineres Leben [2]) zurückkehren, wogegen er für die übrigen die gewöhnlichen Vorstellungen vom Hades beibehalten zu haben scheint [3]).

---

[1]) Fr. 51, dessen ursprüngliche Form ohne Zweifel Hippol. Refut. IX, 10 in den Worten giebt: ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. Schleiermacher setzt aus Herakl. Alleg. hom. c. 24, S. 51 Mehl. Max. Tyr. Diss. X, 4, Schl. (XLI, 4 g. E.). Clem. Pädag. III, 215, A. Hierokl. in carm. aur. S. 186 (253). Porph. antr. nymph. c. 10, Schl. Philo Leg. alleg. I, Schl. S. 60, C (Qu. in Gen. IV, 152) vgl. Luc. V. auct. 14 die Fassung zusammen: ἄνθρωποι θεοὶ θνητοὶ, θεοί τ᾽ ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν. Gegen ihn und Lassalle (I, 136 f.) Bernays Heraklit. Briefe 37 f. Vgl. auch S. 533.

[2]) Heraklit's Ansicht wird desshalb von Sext. Pyrrh. III, 230. Philo L. alleg. 60, C u. a. in ähnlichen Ausdrücken dargestellt, wie die pythagoreïsche und platonische; dass jedoch das, was Sextus a. a. O. sagt: Ἡρ. φησὶν, ὅτι καὶ τὸ ζῇν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῇν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι Heraklit's eigene Worte, und nicht vielmehr blos eine Folgerung aus dem ebenangeführten Ausspruch enthält, ist zu bezweifeln, und noch weniger lässt sich aus der philonischen Stelle schliessen, dass sich Heraklit selbst der Vergleichung des σῶμα mit dem σῆμα (s. o. S. 388, 4. 5) bedient habe.

---

[1]) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 906: Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε, καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. Ders. ebd. 896, wo von den verschiedenen Ansichten über die Gründe des Herabsteigens der Seelen gesprochen wird: καθ' Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης ... αἰτίας γιγνομένης τῶν καταγωγῶν ἐνεργημάτων. Zur Erläuterung und Bestätigung dient diesen Angaben Aen. Gaz. Theophr. S. 5 Boiss.: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι. ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς (die Herrschaft über den Körper) ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι. Nur ist hier die heraklitische Lehre in platonischem Sinn ausgedeutet: von dem Demiurg hat Heraklit gewiss nicht gesprochen, und ebenso mag die sonstige Aehnlichkeit zwischen unserer Stelle und dem platonischen Phädrus weniger davon herrühren, dass Plato (wie Lassalle II, 235 f. zu zeigen sucht) die heraklitische, als davon, dass Aeneas die platonische Darstellung vorschwebte. Auch S. 7 sagt Aeneas von Her.: ᾧ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγήν; und damit stimmt Numen. b. Porph. De antro nymph. c. 10 (s. o. 535, 1) überein, wenn er von Her. anführt: „ψυχῇσι τέρψιν“, μὴ θάνατον (diess ein Zusatz des Numenius, mit Bezug auf den S. 539, 2 angeführten Satz; und zwar ein Zusatz, der gegen Heraklit's Sinn ist: ihm besteht die τέρψις gerade in der Umwandlung, dem θάνατος der Seele) „ὑγρῇσι γενέσθαι“, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν. Am urkundlichsten giebt aber Plotin Heraklit's Sätze in der von Lassalle I, 131 nachgewiesenen Stelle IV, 8, 1: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος ... ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπὼν, καὶ „μεταβάλλον ἀναπαύεται“ καὶ „κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι“ (hiefür vermuthet Lass. nach Creuzer ἄγχεσθαι, aber die Stelle des Aeneas spricht, wie er selbst bemerkt, für ἄρχ.) εἰκάζειν ἔδωκεν (nämlich über die Gründe des Herabkommens der Seele) ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον. Wenn Plut. De sol. anim. 7, 4. S. 964 von Empedokles und Heraklit gemeinschaftlich sagt, sie tadeln die Natur, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν ... ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου u. s. w., so fragt es sich, ob auch der letzte Theil dieser Aussage (ὅπου u. s. f.) sich auf heraklitische Aussprüche gründet.

---

[1]) Fr. 52 b. Clem. Strom. IV, 532, B. Cohort. 13, D. Theod. cur. gr. aff. VIII, 41. S. 118: ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι. Auf den gleichen Gegenstand bezieht sich vielleicht Fr. 6 b. Clem. Strom. II, 366, B. Theod. I, 88. S. 15: ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. Statt ἔλπηται und ἐξευρήσει hat Theod.: ἐλπίζητε und εὑρήσετε.

[2]) Fr. 54 b. Clem. Strom. IV, 494, B. Theod. cur. gr. aff. IX, 39. S. 117: μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, vgl. Fr. 53 b. Theod. ebdas.: ἀρηϊφάτους οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ οἱ ἄνθρωποι.

[3]) Plut. fac. lun. c. 28, Schl. S. 943: Ἡράκλ. εἶπεν ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην. Bei derselben Veranlassung, wohl einer Erörterung über den Geruchssinn, könnte gesagt sein, was Arist. De sensu c. 5. 443, a, 23 anführt: ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν. Bernays Rh. Mus. IX, 265 bezieht es, wie mir scheint gezwungen, auf den Weltbrand. Uebrigens wird man in diesen Sätzen schwerlich etwas besonderes zu suchen haben.

[4]) Bei Hippol. Refut. IX, 10: ἔνθαδε ἐόντι [Bern. ἐόντας] ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. Ich beziehe diese Worte auf die zu Hütern der Menschen bestellten Dämonen, vgl. Hes. 'Ε. κ. ἡμ. 120 ff. 250 ff. Wenn Lassalle I, 185 in denselben eine „Auferstehung der Seelen" gelehrt findet, so ist diess wenigstens im Ausdruck schief, denn ἐπανίστασθαι bedeutet hier nicht „auferstehen", sondern „sich erheben", nämlich eben zu Aufsehern der Menschen; noch entschiedener muss ich aber widersprechen, wenn Derselbe II, 204 beifügt, Heraklit dürfte auch eine Auferstehung der Leiber ausgesprochen haben. Lass. denkt bei dieser Auferstehung allerdings nicht an die ἀνάστασις σαρκὸς im christlichen Sinn, welche Hippolytus a. a. O. in unserem Bruchstück deutlich (φανερῶς, wie statt φανερᾶς zu lesen sein wird) gelehrt findet, sondern er versteht darunter nur diess, dass alle die Stofftheile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich in einer späteren Weltperiode wieder zu einem solchen zusammenfinden. Allein diese Vorstellung ist für Heraklit nicht blos viel zu gesucht, und es fehlt für dieselbe bei ihm nicht blos gänzlich an einem Beweis, sondern sie verträgt sich auch nicht mit seiner Anschauungsweise: jene Stofftheile sind ja in der späteren Weltperiode nicht mehr vorhanden, sie sind als diese bestimmten im Strome des Werdens vollständig untergegangen, es sind andere Stoffe aus ihnen geworden, und wenn diese vielleicht auch theilweise wieder in Bestandtheile menschlicher Leiber sich umsetzen mögen, so liegt doch gar kein Grund zu der Annahme vor, gerade aus denjenigen Stoffen, welche aus einem bestimmten Leibe entstanden sind, und aus keinen andern, werde sich später irgend einmal wieder ein Leib bilden.

[5]) In der später anzuführenden Stelle b. Orig. c. Cels. VII, 62: οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι.

Ob Heraklit auf das leibliche Leben des Menschen näher eingieng, lässt sich aus dem wenigen, was uns in dieser Beziehung mitgetheilt ist, nicht mit Sicherheit abnehmen [4]). Dagegen sind uns | manche Sätze von ihm überliefert, in denen er seinen Standpunkt auf die Erkenntnissthätigkeit und das sittliche Handeln des Menschen anwendet.

Was nun zunächst das Erkennen betrifft, so konnte er die Aufgabe desselben nur in dem suchen, was ihm selbst der Mittelpunkt aller seiner Ueberzeugungen ist, das ewige Wesen der Dinge im Fluss der Erscheinung zu ergreifen, von dem Schein dagegen, der uns ein beharrliches Sein des veränderlichen vorspiegelt, sich zu befreien. So erklärt er denn auch, die Weisheit bestehe nur

---

1) Diog. IX, 7.

2) Und zwar in ein individuelles Leben, nicht, wie Theodoret V, 23. S. 73 sagt: in die Weltseele.

3) M. vgl. hiemit die verwandte Eschatologie Pindar's, oben S. 56.

4) Man sieht aus Plut. Def. orac. c. 11. Plac. V, 24. Philo qu. in Gen. II, 5, Schl. S. 82 Auch. Censorin Di. nat. c. 16, vgl. Bernays Rh. Mus. VII, 105 f., dass er ein Menschenalter auf 30 Jahre berechnete, weil der Mensch im 30sten Jahr einen Sohn haben könne, der selbst wieder Vater sei, weil also die menschliche Natur in dieser Zeit ihren Kreis schliesse. Ich möchte indessen vermuthen, dass er diesen Gegenstand nur beiläufig, als Beispiel für den Kreislauf der Dinge, berührte. Auf diesen Kreislauf des menschlichen Lebens bezieht sich auch Fr. 55 b. Clem. Strom. III, 432, A: „ἐπειδὰν (l. ἔπειτα) γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν“, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι (Zusatz des Clem.) „καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι“ Derartigen Bemerkungen ist aber kein grosser Werth beizulegen. Dass dasjenige, was Hippokr. π. διαιτ. I, 646 K über die 7 Sinne, ebd. S. 638 über den Unterleib und über die drei Umläufe des Feuers im menschlichen Körper sagt, aus Heraklit stammt, möchte ich bezweifeln; die Angabe ohnedem (aus Joh. Sicel., Walz Rhett. VI, 95, angef. von Bernays Heracl. 10), dass H. anatomische Untersuchungen angestellt habe, ist äusserst unsicher.

in Einem, die Vernunft zu erkennen, welche alles durchwaltet [1]); dem gemeinsamen müsse man folgen, nicht den besonderen Meinungen der Einzelnen [2]); wenn eine Rede verständig sein wolle, müsse sie sich auf das stützen, was allen gemeinsam ist, und ein solches sei allein das Denken [3]). Blos die vernünftige Erkenntniss des Allgemeinen kann daher für ihn einen Werth haben, die sinnliche Empfindung weiss er nur mit Misstrauen zu betrachten. Was unsere Sinne wahrnehmen, ist nur die flüchtige Erscheinung, nicht das Wesen [4]), das ewiglebendige Feuer ist ihnen durch hundert Hüllen verborgen [5]), sie lassen uns als ein todtes und starres erscheinen, was in Wahrheit das lebendigste und beweglichste ist [6]).

---

[1]) S. o. S. 553, 2. Diese Erkenntniss selbst wäre nach Lassalle II, 344 durch „ein Sichselbstoffenbaren des Objektiven und Absoluten selber“ bedingt. Lass. beruft sich hiefür theils auf Sext. M. VIII, 8: Aenesidemus habe das ἀληθὲς als das μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην definirt, theils auf das S. 540, 2 angeführte Bruchstück. Sextus sagt jedoch nicht, dass Aenesidemus jene Definition von Heraklit habe, und wenn er es auch sagte, könnte man nicht zu viel daraus schliessen; das heraklitische Fragment aber nennt das Feuer zwar das μὴ δῦνον, diess ist aber doch immer etwas anderes, als μὴ λῆθον. So möglich es daher auch ist, dass Her. gesagt hat, das Göttliche oder die Vernunft sei allen erkennbar, so ist es doch — auch abgesehen von Lassalle's modernisirender Fassung dieses Gedankens — nicht zu erweisen.

[2]) Fr. 48 b. Sext. Math. VII, 133: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (als ob sie in ihren subjektiven Vorstellungen eine von der allgemeinen verschiedene, eine Privatvernunft für sich allein hätten). Der λόγος ξυνὸς ist die Vernunft als das objektive Weltgesetz (vgl. S. 554); unser Vorstellen ist nur wahr, sofern es ihm gemäss ist, und Sextus hat insofern der Sache nach Recht, wenn er im folgenden sagt, Her. erkläre den κοινὸς λόγος für das Kriterium; wenn er dann aber weiter beifügt: τὰ κοινῇ φησι φαινόμενα πιστὰ, so wird diess von Lassalle II, 284 mit Recht abgelehnt.

[3]) Fr. 18 b. Stob. Floril. 3, 84: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ u. s. w. s. o. S. 552, 1.

[4]) Arist. Metaph. I, 6, Anf.: ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.

[5]) Lucret. rer. nat. I, 696 drückt diess so aus: *credit enim (Heraclitus) sensus ignem cognoscere vere, cetera non credit*, Her. selbst jedoch kann nur das obige oder etwas ähnliches gesagt haben.

[6]) Fr. 42 b. Clem. Strom. III, 434, D: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος: „wie wir im Schlaf traumartiges sehen, so sehen wir im Wachen todtes.“ Die Anfangsworte dieses Bruchstücks erklärt Lassalle

Oder wie die spätere Theorie der heraklitischen Schule lautet: alle Sinnesempfindung entsteht aus dem Zusammentreffen von zwei Bewegungen, sie ist das gemeinsame Erzeugniss aus der Einwirkung des Gegenstandes auf das Sinnesorgan, und der Thätigkeit des Organs, welches diese Einwirkung auf seine Art in sich aufnimmt, sie zeigt uns daher nichts bleibendes und an sich seiendes, sondern nur eine Einzelerscheinung, so wie diese in dem gegebenen Fall und für diese bestimmte Wahrnehmung sich darstellt [1]). Mag daher auch aus der sinnlichen Beobachtung immerhin zu lernen sein, sofern auch sie uns manche Eigenschaften der Dinge aufschliesst [2]), mögen namentlich die zwei edleren Sinne, und unter diesen das Auge, vor den andern den Vorzug verdienen [3]), im Vergleich mit dem vernünftigen Erkennen hat die sinnliche Wahrnehmung über-

---

II, 320: „was wir wachend sehen und für Leben halten, ist in Wahrheit beständiges Vergehen seiner selbst." Allein dieses beständige Vergehen, in welchem ihm gerade das Leben der Natur besteht, würde Her. wohl kaum mit dem tadelnden θάνατος bezeichnet haben.

1) Theophrast De sensu 1, 1 f.: οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ (ποιοῦσι τὴν αἴσθησιν), was dann im folgenden so erläutert wird: οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι καὶ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δ' ἐναντίον παθητικὸν, τούτῳ προσέθεσαν τὴν γνώμην. ἐπιμαρτυρεῖν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκὶ θερμὸν ἢ ψυχρὸν οὐ ποιεῖν αἴσθησιν. Nach diesem Zeugniss, welches durch Heraklit's Lehre von den Gegensätzen in der Welt bestätigt wird, werden wir um so mehr Grund haben, auch die im obigen auszugsweise wiedergegebene Darstellung des platonischen Theätet 156, A ff. mit Protagoras zugleich auf die Herakliteer zu beziehen, an die uns Plato selbst S. 180, C f. verweist; und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren, wie Kratylus und Protagoras, herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, dass die sinnliche Wahrnehmung das Produkt aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstands und des Sinns, und desshalb ohne objektive Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören.

2) M. s. o. 582, 3. 584, 5.

3) Heraklit b. Hippol. Refut. IX, 9: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω, über den Gesichtssinn im besondern Fr. 64 (oben 579, 5). Fr. 23 bei Polyb. XII, 27: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες, worin mir aber, auch wenn diess wirklich Heraklit's Worte sind, (trotz der abweichenden Ansichten von Bernays Rh. Mus. IX, 262, und von Lassalle II, 323 f.) doch nichts weiter zu liegen scheint, als das ganz gewöhnliche, was z. B. Herod. I, 8 fast gleichlautend ausdrückt, dass man sich auf die eigene Anschauung besser verlassen kann, als auf fremde Aussagen.

haupt wenig Werth: schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben[1]. Gerade dieses Zeugniss ist es aber, dem die | meisten allein folgen. Daher die tiefe Geringschätzung gegen die Masse der Menschen, die wir an unserem Philosophen bereits kennen; daher sein Hass gegen die willkührliche Meinung[2], gegen den Unverstand, welcher die Stimme der Gottheit nicht vernimmt[3], gegen die Urtheilslosigkeit, die sich von jeder Rede verblüffen lässt[4], gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt[5]; daher auch sein Misstrauen gegen die Gelehrsamkeit, die statt eigenen Forschens von anderen lernen will[1]. Er seinerseits will sich begnügen, mit vieler Arbeit weniges zu finden, wie die Goldgräber[2], er will nicht leichthin über das wichtigste urtheilen[3], nicht andere befragen, sondern sich selbst[4], oder vielmehr die Gottheit; denn das menschliche Gemüth hat keine Einsicht, nur das göttliche hat sie[5], und keine menschliche Weisheit ist etwas anderes, als Nachahmung der Natur und der Gottheit[6]. Nur wer dem göttlichen Gesetz, der allgemeinen Vernunft lauscht, findet die Wahrheit, wer dagegen dem täuschenden Schein der Sinne und den unsicheren Meinungen der Menschen folgt, dem bleibt sie ewig verborgen [1]). Durch welches Verfahren wir aber zu dieser Vernunfterkenntniss gelangen, diess freilich hat Heraklit so wenig, als sonst einer von den vorsokratischen Philosophen, ausdrücklich gefragt [2]).

---

[1] Fr. 22 b. Sext. Math. VII, 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (was wohl jedenfalls urkundlicher ist, als die Fassung b. Stob. Floril. 4, 56). Statt der letzten drei Worte vermuthet Bernays Rh. Mus. IX, 262 ff. βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος, weil bei der Lesart des Sextus der Genitiv ἐχόντων nach ἀνθρώποις höchst auffallend sei, und weil βάρβαρος zur Zeit Heraklit's wohl noch nicht die Bedeutung „roh“ gehabt habe. Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen besseren Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht, und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht; und ebendesshalb, weil sich der Beisatz zunächst auf die ὦτα (dem Sinne nach allerdings zugleich auch auf die Augen) bezieht, scheint der auffallende Genitiv ἐχόντων gesetzt zu sein.

[2] Diog. IX, 7: τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε. Dass er selbst nichtsdestoweniger von Aristoteles Eth. N. VII, 4. 1146, b, 29 (M. Mor. II, 6. 1201, b, 5) eines übermässigen Vertrauens auf seine eigenen Meinungen beschuldigt wird, ist schon früher bemerkt worden. Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος, diess wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt.

[3] Fr. 67 b. Orig. c. Cels. VI, 12: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. Die Vermuthung δαήμονος für δαίμονος (Bernays Heracl. 15) scheint mir entbehrlich.

[4] Fr. 68 b. Plut. aud. poët. c. 9, Schl. S. 28. De audiendo c. 7, S. 41: βλὰξ ἄνθρωπος ὑπὸ παντὸς λόγου ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

[5] Fr. 8 b. Clem. Strom. V, 549, C: δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. (Die erste Hälfte dieses Bruchstücks finde ich weder durch Schleiermacher, welcher δοκέοντα und γινώσκειν φυλάσσει lesen will, noch durch Lassalle II, 321 f. befriedigend erklärt; in der zweiten will Lass. unter den ψευδῶν τέκτονες die Sinne verstehen; mir ist diess nicht wahrscheinlich.) M. vgl. auch oben S. 530, 1.

---

[1] In diesem Sinn haben wir nämlich, wie auch schon früher bemerkt wurde, Heraklit's Aeusserungen gegen die Vielwisserei (oben 413, 2. 263, 3) zu verstehen. Das Bruchstück über die Polymathie b. Stob. Floril. 34, 19 hat Gaisford mit Recht Anaxarch zurückgegeben.

[2] Fr. 7 b. Clem. Strom. IV, 476, A. Theod. cur. gr. aff. I, 88. S. 15: χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον. Welche Anwendung H. von diesem Beispiel machte, wird nicht gesagt, die obenbezeichnete scheint mir die natürlichste. M. vgl. auch Fr. 44 und 11, oben S. 553, 2. 554, 1 und die von Lassalle II, 312 nachgewiesene Stelle des Clemens Strom. V, 615, B: χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον, wo die ἱστορία, das eigene Forschen, von der blossen Polymathie zu unterscheiden ist.

[3] Nach Diog. IX, 73 soll er gesagt haben, was aber doch nicht recht heraklitisch lautet: μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

[4] Fr. 73 (b. Plut. adv. Col. 20, 2. S. 1118. Suid. Ποστοῦμος u. a.; vgl. Lassalle I, 301 f.): ἐδιζησάμην ἐμεωϋτόν. Die richtige Erklärung dieses Worts, das die genannten, und ebenso in der Regel die neueren Bearbeiter, auf die sittliche Forderung der Selbsterkenntniss beziehen, giebt wohl Diog. IX, 5: ἑαυτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ. Ob Plotin IV, 8, 1. S. 468 den Ausdruck ebenso versteht, ist mir zweifelhaft; V, 9, 5. S. 559 folgt er derjenigen Auffassung, nach welcher das ἐμαυτὸν den gesuchten oder erforschten Gegenstand bezeichnet, wenn er in einer Erörterung über die Einheit des Denkens und Seins sagt: ὀρθῶς ἄρα ... τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων. Für den ursprünglichen Sinn der Worte ist diess aber natürlich nicht entscheidend; noch weniger aber kann ich Lassalle's Annahme beitreten, dass der Zusatz ὡς ἓν τ. ὄ. gleichfalls Heraklit angehöre, und der ganze Spruch besagen wolle: „man müsse sich ebenso betrachten wie eins der seienden Dinge, d. h. als ebensowenig seiend, wie die Dingheit, als in demselben Flusse begriffen.“ Wie man diess aus den Worten herausbringen soll, wüsste ich nicht zu sagen, und dass Her. von ὄντα gesprochen hat, ist mir nicht wahrscheinlich; das ὡς ἓν τ. ὄ. halte ich für einen Zusatz Plotin's, welcher die Anwendung des heraklitischen Ausspruchs auf die vorliegende Frage rechtfertigen soll. — Den farblosen Satz b. Stob. Floril. 5, 119: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν erkennt Schleiermacher richtig als unächt.

[5] Fr. 66. 67, oben S. 553, 2. 586, 3.

[6] M. s. Fr. 18, oben S. 552, 1. Das gleiche scheint der ursprüngliche

---

Sinn der Sätze (Fr. 38), welche der platonische grössere Hippias 289, A f., offenbar nicht mit den Worten unsers Philosophen, als heraklitisch anführt: ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπείῳ γένει συμβάλλειν, ... ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. Bei Hippokr. π. διαιτ. I, 640 ff. K. wird an vielen, nicht durchaus glücklich gewählten Beispielen ausgeführt, dass alle menschlichen Künste durch Nachahmung natürlicher Vorgänge entstanden seien, wenn auch die Menschen sich dessen nicht bewusst seien. Auch dieser Gedanke scheint heraklitisch, die Ausführung dagegen, wie sie hier vorliegt, dürfte es nur kleineren Theils sein. M. vgl. hiezu Bernays Heracl. 23 ff.

1) Es ist insofern richtig, wenn Spätere Heraklit's Erkenntnisslehre in ihrer Sprache so darstellen: τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι (Diog. IX, 7), τὴν αἴσθησιν .. ἄπιστον εἶναι νενόμικε, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον .... τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοὶ κριτήριον ἀληθείας φησίν (Sext. Math. VII, 126. 131) und ähnliches. Wenn ihn dagegen manche Skeptiker zu den Ihrigen zählten (Diog. IX, 73 vgl. Sext. Pyrrh. I, 209 ff.), so ist diess nur die bekannte Willkühr dieser Schule.

2) Diess wird auch von Lassalle II, 349 ff. anerkannt. Dagegen glaubt er ein eigenthümliches methodologisches Princip in Heraklit's Sprachphilosophie und in dem ihr zu Grunde liegenden Satze entdeckt zu haben, dass der Weg zur Erkenntniss des Seienden durch die Namen der Dinge gehe. Allein so ausführlich er diese Ansicht zu begründen versucht hat (II, 362—424), so kann ich mich doch so wenig, wie Steinthal (Gesch. d. Sprachwissensch. I, 165 ff.), überzeugen, dass ihm diess wirklich gelungen sei. Er stützt sich zunächst auf Prokl. in Parm. I, S. 12 Cous.: der heraklitischen Schule sei ἡ διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδὸς eigenthümlich, und Ammon. De interpr. 30, b (Schol. in Arist. 103, a, 29): die Namen seien nicht οὕτω φύσει ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν. Indessen bemerkt er selbst S. 385 von der letzteren Aussage mit Recht, sie scheine ohne anderweitige Zeugnisse nur aus dem platonischen Kratylus (430. A f.) entwickelt zu sein; und dass es sich mit der des Proklus anders verhalte, dürfen wir um so weniger voraussetzen, da dieser nicht einmal von Heraklit selbst redet, sondern nur von Heraklit's Schule. Lass. erinnert weiter daran, dass Her. die Weltvernunft Logos nenne; aber daraus folgt für die vorliegende Frage nicht das geringste, zumal da für jenen Begriff auch andere Bezeichnungen vorkommen. Ebensowenig hat es auf sich, dass Her. ein paarmal ὄνομα zur Umschreibung gebraucht (s. S. 554, 3. 590, 6). Viel wichtiger ist

Was vom Erkennen gilt, gilt auch vom Handeln. Unser Philosoph, der beide Gebiete überhaupt noch nicht strenger auseinanderhält, wird für beide nur das gleiche Gesetz aufstellen, er wird aber auch über das Verhalten der meisten Menschen in dem einen Fall nicht milder urtheilen können, als in dem andern. Die meisten leben dahin wie das Vieh [1]), sie wälzen sich im Schmutz und nähren sich von Erde gleich dem Gewürm [2]); sie werden geboren, zeugen Kinder und sterben, ohne ein höheres Lebensziel zu verfolgen [3]). Der Verständige wird das, wonach die Masse strebt, als ein werthloses und vergängliches geringachten [4]); er wird nicht seine eigenen Einfälle, sondern allein das gemeinsame

---

der platonische Kratylus. Dieses Gespräch beweist allerdings, dass in Heraklit's Schule und namentlich bei Kratylus ein maassloser Gebrauch von Etymologieen einheimisch war, der wohl auch auf den Grundsatz (a. a. O. 428, D. 429, B ff.) gestützt worden sein mag, dass uns die Namen über das Wesen der Dinge Auskunft geben. Aber ob und inwieweit das gleiche von Heraklit gilt, müsste erst durch anderweitige Zeugnisse ermittelt werden, denn dass Kratylus kein reiner Vertreter Heraklit's ist, beweist schon S. 429, D. Nun finden sich bei Heraklit freilich manche Wortspiele (s. o. S. 534, 1 Schl. 548, 2. 582, 2. 584, 3, auch 580, 1; das σῶμα und σῆμα dagegen ist nicht heraklitisch; s. o. 580, 2; eher vielleicht, wie Lass. II, 419 f. glaubt, die Ableitung des ζῆν von ζέω); und daran konnte nicht allein Kratylus, sondern auch die stoische Schule anknüpfen, in welcher aber die Werthschätzung etymologischer Beweisführungen zunächst mit ihrer Lehre von den φυσικαὶ ἔννοιαι zusammenhängt. Allein eine derartige stylistische Manier ist doch etwas ganz anderes, als eine sprachwissenschaftliche oder methodologische Theorie. Von einer solchen findet sich bei Heraklit keine zuverlässige Spur.

[1]) S. o. S. 529, 6.

[2]) Diess kann wenigstens der Sinn und Zusammenhang der Worte gewesen sein, die Athen. V, 178, f und Arist. De mundo c. 6, Schl. anführen, ersterer: μήτε „βορβόρῳ χαίρειν“ καθ' Ἡράκλειτον, letzterer: „πᾶν ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται“. Bernays' Vermuthung, Herael. S. 25, das statt dieser Worte ursprünglich etwas ganz anderes im Text gestanden habe, kann ich nicht theilen.

[3]) Fr. 55, oben S. 583, 4. Wegen seiner wegwerfenden Aeusserungen über die Masse der Menschen nennt Timon b. Diog. IX, 6 unsern Philosophen κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος.

[4]) So viel mag nämlich dem zu Grunde liegen, was Lucian V. auct. 14 Heraklit in den Mund legt: ἡγέομαι τὰ ἀνθρώπινα πρήγματα ὀϊζυρὰ καὶ δακρυώδεα καὶ οὐδὲν αὐτέων ὅ τι μὴ ἐπικήριον. Dass sich Aeusserungen dieser Art bei Her. fanden, lässt auch die Behauptung, er habe über alles geweint (s. o. S. 525, 1), vermuthen.

Gesetz zur Richtschnur nehmen[1]; nichts wird er mehr fliehen, als den Uebermuth, die Ueberschreitung der Schranken, welche dem Einzelnen und der menschlichen Natur gesetzt sind[2], und indem er sich so der Ordnung des Ganzen unterwirft, wird er jene Zufriedenheit erlangen, welche Heraklit für das höchste Lebensziel erklärt haben soll[3]. Es hängt nur von dem Menschen selbst ab, glücklich zu sein, die Welt ist immer so, wie sie sein soll[4], es kommt nur darauf an, sich in die Weltordnung zu finden: das Gemüth des Menschen ist sein Dämon[5]. Und wie mit dem Einzelnen, verhält es sich auch mit dem Gemeinwesen. Auch für den Staat ist nichts | nöthiger, als die Herrschaft des Gesetzes; die menschlichen Gesetze sind ein Ausfluss des göttlichen, auf ihnen beruht die Gesellschaft, und ohne sie wäre kein Recht[6]; ein Volk muss daher für sein Gesetz kämpfen, wie für seine Mauer[7]. Diese Herrschaft des Gesetzes leidet aber gleichsehr, ob nun die Willkühr eines Einzelnen herrscht, oder die Willkühr der Masse. Heraklit ist daher zwar ein Freund der Freiheit [1]), aber er hasst und verachtet die Demokratie, die auch dem besten nicht zu gehorchen und keine hervorragende Grösse zu ertragen weiss [2]), und er ermahnt zu der Eintracht, durch welche der Staat allein bestehen könne [3]). Eine wissenschaftliche Bestimmung der ethischen und politischen Begriffe kann er aber allen Spuren nach nicht versucht haben.

---

[1] Fr. 48. 18, oben S. 584, 2. 3. Vgl. Stob. Floril. 3, 84: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

[2] Fr. 16 b. Diog. IX, 2: ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαΐην. Auf eine bestimmte Art dieser ὕβρις bezieht sich Fr. 58 b. Arist. Polit. V, 11. 1315, a, 30. Eth. N. II, 2. 1105, a, 7. Eth. Eud. II, 7. 1223, b, 22 u. a.: χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνέεται. (Die Erweiterungen dieses Satzes bei Plut. De ira 9, S. 457. Coriol. 22. Jambl. Cohort. S. 334 K. halte ich nicht für ursprünglich.)

[3] Theod. cur. gr. aff. XI, 6, S. 152: Epikur hielt das Vergnügen für das höchste Gut, Demokrit setzte dafür die ἐπιθυμία (l. εὐθυμία), Heraklit endlich ἀντὶ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν. Fr. 39 b. Stob. Floril. 3, 83: ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θελουσιν, οὐκ ἄμεινον (es wäre kein Glück, wenn den Menschen alle Wünsche erfüllt würden).

[4] M. vgl. was S. 551, 3 angeführt wurde.

[5] Fr. 57 b. Alex. Aphr. De fato c. 6, S. 16 Or. Plut. qu. plat. 1, 1, 3. S. 999. Stob. Floril. 104, 23: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

[6] Fr. 18, oben S. 584, 3. 552, 1 Fr. 69, b. Clem. Strom. IV, 478, B: δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα (die Gesetze) μὴ ἦν. Doch lässt sich der Sinn des Ausspruchs aus Clemens nicht sicher beurtheilen, er könnte möglicherweise auch einen Tadel der Masse enthalten haben, die ohne positive Gesetze nichts vom Recht wüsste.

[7] Fr. 19 b. Diog. IX, 2: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος. Vgl. auch die S. 582, 2 angeführten Aussprüche, welche sich doch wohl zunächst auf den Tod für's Vaterland beziehen.

Zu dem verkehrten im Thun und Meinen der Menschen musste Heraklit auch manche von den Vorstellungen und Gebräuchen der Volksreligion rechnen. Eine grundsätzliche Bestreitung derselben, wie wir sie bei Xenophanes finden, lag allerdings nicht in seiner Absicht. Er gebraucht nicht blos für das schöpferische göttliche Wesen den Namen des Zeus [1]), sondern er liebt auch sonst mythologische Bezeichnungen [2]); er redet von Apollo im Ton eines Glaubigen und erkennt in den Sprüchen der Sibylle eine höhere Eingebung [3]); er stützt die Weissagung überhaupt auf den Zusammenhang des menschlichen Geistes mit dem göttlichen [4]); er knüpft in dem Satze von der Identität des Hades mit Dionysos [5]), und noch mehr in seinen Aeusserungen über die Unsterblichkeit und die Dämonen [6]), an die Lehren der Orphiker an [7]). Aber doch musste ihm in der bestehenden Religion und in

---

[1]) Nach Clem. Strom. I, 302, B soll er einen Tyrannen Melankomas zur Niederlegung seiner Herrschaft bewogen und eine Einladung des Darius an seinen Hof abgelehnt haben. Wie viel freilich an diesen Angaben wahres ist, muss dahingestellt bleiben; die Briefe, mit denen Diog. IX, 12 ff. die zweite derselben belegt, beweisen, dass sie dem Verfasser derselben bekannt war, aber nicht mehr. Auch die Erörterung von Bernays Herakl.-Briefe 13 ff. führt über die **Möglichkeit** der Sache nicht hinaus.

[2]) Fr. 46 b. Strabo XIV, 1, 25 S. 642. Diog. IX, 2, Cic. Tusc. V, 36, 105 vgl. Jambl. v. Pyth. 173. Stob. Floril. 40, 9 (Bd. II, 73 Mein.): ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι (Diog. offenbar ungenau: ἀποθανεῖν) πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν (d. h. sie sollten sich aufhängen und die Stadt den Unmündigen lassen; vgl. Bernays Heraklit. Briefe 19. 129 f.) οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον, φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω, εἰ δὲ μὴ (Diog.: εἰ δέ τις τοιοῦτος, ursprünglich vielleicht blos εἰ δὲ), ἄλλῃ τε καὶ μετ᾽ ἄλλων. Nach Jamblich wäre diese Aeusserung die Antwort auf die Bitte der Ephesier, ihnen Gesetze zu geben, die er auch nach Diog. IX, 2 abgeschlagen haben soll; indessen ist es bei seiner ausgesprochenen politischen Partheistellung nicht wahrscheinlich, dass ihm von der demokratischen Mehrheit ein solcher Antrag gestellt wurde, und jene Worte fanden sich in Heraklit's Schrift. Ueber Hermodor vgl. m. meine Dissertation De Hermodoro (Marb. 1859). Auf Heraklit's Urtheil über die Demokratie bezieht sich auch die Anekdote b. Diog. IX, 3, die freilich auch blos einem Ausspruch des Philosophen nachgebildet sein kann, dass er an Kinderspielen theilgenommen und seinen Mitbürgern gesagt habe, das sei klüger, als mit ihnen Politik zu treiben, und wahrscheinlich auch Fr. 45 b. Clem. Strom. V, 604. A: νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός. M. vgl. auch Timon, oben S. 589, 3 und Theodorides Anthol. gr. VII, 479, der H. θεῖος ὑλακτητὴς δήμου κύων nennt.

[3]) Plut. garrulit c. 17, S. 511 (wozu Schleiermacher S. 82 zu vergleichen ist) erzählt von ihm eine symbolische Handlung, die diesen Sinn gehabt habe.

---

1) Vgl. S. 554, 3.

2) Z. B. die Erinnyen und die Dike S. 552, 2.

3) In den Aussprüchen, welche schon S. 527 berührt wurden: Fr. 10 (Plut. Pyth. orac. 21, S. 404): ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει, und Fr. 9 (ebd. c, 6, S, 397): Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.

4) Chalcid. in Tim. c. 249: *Heraclitus vero consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana, propter inseparabilem comitatum* (wegen ihres untrennbaren Zusammenhangs mit derselben) *consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare. ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum simulacraque hominum tam viventium quam mortuorum. idemque asserit divinationis usum et praemoneri meritos instruentibus divinis potestatibus.* Zunächst ist diess nun stoisch, aber wenigstens den allgemeinen Gedanken, dass die Seele vermöge ihrer Gottverwandtschaft die Zukunft ahnen können, mag Heraklit in irgend einer Form ausgesprochen haben.

5) Fr. 70 (s. u.): ωὑτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος. Als unterirdischer Gott wurde Dionysos in den Mysterien, vor allem den orphisch-dionysischen, verehrt; in der orphischen Sage heisst er bald ein Sohn des Zeus und der Persephone, bald des Pluto und der Persephone. Dass er aber mit Pluto selbst Eine Person sei, scheint Heraklit zuerst und für lange Zeit allein behauptet zu haben. Für ihn fallen Entstehen und Vergehen zusammen, da jede Entstehung eines neuen Untergang des früheren ist; daher auch Dionysos, der Gott des üppig sprossenden, schöpferisch quellenden Naturlebens, und Hades, der Gott des Todes.

6) S. o. S. 582.

7) Eine engere Verwandtschaft Heraklit's mit den Orphikern und einen tiefergehenden Einfluss der letzteren auf den erstern sucht Lassalle I, 204—268 nachzuweisen. Seine Ausführung hat jedoch bedeutende Lücken. Seine Hauptbeweisstelle bildet Plut. De Ei c 9, S. 388, wo unter Berufung auf prosaische und poëtische Schriften der „Theologen" die Lehre von der periodischen Umwandlung der Welt in Feuer und ihrem Hervorgang aus dem Feuer vorgetragen, und beigefügt wird: die συφώτεροι unter denselben bezeichnen die Verwandlung

den Schriften der Dichter, welche für ihre Haupturkunden galten, manches zum Anstoss gereichen. Die Meinung, welche der gewöhnlichen Vorstellungsweise so nahe liegt, dass die Gottheit nach Belieben Glück oder Unglück über den Menschen verhänge, vertrug sich nicht mit Heraklit's Einsicht in die Gesetzmässigkeit des Naturlaufs 1), und ebenso widersprach ihr die in den alten

---

der Dinge in Feuer mit dem Namen des Apollo oder des κόρος, die Entwicklung des mannigfaltigen und gegensätzlichen aus dem Feuer mit dem des Dionysos oder der χρησμοσύνη. Lassalle glaubt nun (S. 228), Plut. trage hier nichts anderes vor, als den Grundriss der speculativen Theologie Heraklit's, die von Her. selbst gewählte Darstellung seines Begriffs im Substrat orphischer Mythen. Und dass wir es mit den letzteren zu thun haben, liegt freilich am Tage; aber woraus soll hervorgehen, dass die Deutung dieser Mythen Heraklit und nicht vielmehr einem Manne aus der stoischen Schule angehört? Lass. S. 230 bemerkt, Plutarch würde den Stoikern nicht die ehrenvolle Bezeichnung „Theologen" gegeben, oder sie gar die „Weiseren" genannt haben. Allein für's erste ist θεολόγος gar kein Ehrentitel, sondern es bezeichnet eben einen solchen, der eine Lehre über die Götter vorträgt, und gerade von stoischer „Theologie" redet Plut. auch sonst (De Is. 40, S. 367), mit den σοφώτεροι aber sind nicht die Philosophen gemeint, welche die Mythen von Apollo und Dionysos in der angegebenen Weise deuten, sondern diejenigen, welche diese Mythen gebildet haben; und sodann hat Lass. übersehen, dass die Ansicht, worüber der noch junge Plutarch a. a. O. berichtet, nachher (c. 21, S. 393) von seinem Lehrer Ammonius auf's entschiedenste abgewiesen wird, wenn dieser die Meinung, als ob die Gottheit sich in alle möglichen endlichen Dinge verwandle und aus ihnen wieder zurücknehme, als einen Frevel bezeichnet. Meint Lass. weiter (S. 232), von κόρος und χρησμοσύνη habe nur Heraklit, nicht die Stoiker geredet, so ist diess eine ganz unstatthafte Folgerung aus der S. 569, unt. besprochenen Aeusserung Philo's De vict. 839, D. Schliesst er endlich (S. 246 ff.) aus den Berührungen zwischen Heraklit und den orphischen Gedichten, dass jener sich in der Darstellung seines Systems mit Bewusstsein überall auf dem Substrate orphischer Mythen und Anschauungen bewege, so wäre diess übereilt, wenn auch jene Berührungen zahlreicher und auffälliger wären, als sie in Wirklichkeit sind. Denn unsere Orphika sind, wie schon S. 82 ff. gezeigt wurde, erst Jahrhunderte nach Heraklit und unter dem Einfluss einer Philosophie entstanden, welche durch Vermittlung der Stoa die heraklitischen Anschauungen in sich aufgenommen hatte; fände sich in denselben noch so viel heraklitisches, so könnte man daraus höchstens nur den Schluss ziehen, dass ihre Verfasser Heraklit's Schrift benützt haben.

1) Hierauf bezieht Lassalle II, 455 f. scharfsinnig die S. 530, 1 mitgetheilte Aeusserung über Homer und Archilochus, indem er annimmt, sie sei gegen die ihrem Sinne nach übereinstimmenden Verse des Homer Odyss. XVIII, 135 und des Archilochus Fr. 72 (Lyr. gr. ed. Bergk S. 551 aus Stob. Ekl. I, 38. Diog. IX, 71 u. a.) gerichtet, und sie mit dem sogleich anzuführenden

Religionen so verbreitete Unterscheidung glücklicher und unglückbringender Tage [1]). Heraklit eifert ferner gegen die Schaamlosigkeit der dionysischen Orgien [1]), er greift in der Bilderverehrung eine von den Grundsäulen der griechischen Religion an [3]), er hat auch dem herrschenden Opferwesen seine Unzufriedenheit bezeugt [4]). Es sind diess Ausstellungen, welche tief genug ein-

---

Widerspruch gegen Hesiod in Verbindung bringt. — Weniger wahrscheinlich ist es mir, dass unser Philosoph (wie nach Schleiermacher auch Lassalle II, 454 annimmt) Homer der Sterndeuterei beschuldigte, und somit auch diese ausdrücklich verwarf. Das Scholium zu Il. XVIII, 251 (S. 495, b, 5 Bekk.) und Eustath. z. d. St. sagen allerdings, wegen dieses Verses und Il. VI, 488 habe Heraklit den Homer einen ἀστρολόγος genannt, was in diesem Zusammenhang nur Sterndeuter bezeichnen kann. Da aber ἀστρολόγος im älteren Sprachgebrauch durchaus nur für einen Sternkundigen, und erst viel später für einen Sterndeuter gesetzt wird, so glaube ich, dass entweder mit dem hier erwähnten Heraklit ein späterer, etwa der Verfasser der homerischen Allegorieen gemeint, oder jene Aeusserung dem Philosophen in Folge eines Missverständnisses zugeschrieben ist.

1) Nach Plut. Camill. 19 vgl. Seneca ep. 12, 7 machte er Hesiod die Unterscheidung glücklicher und unglücklicher Tage zum Vorwurf, ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.

2) Fr. 70 b. Clem. Cohort. 22, B. Plut. Is. et Os. c. 28, S. 362: εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· ωὑτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. Ueber die letzten Worte vgl. m. S. 592, 5, hier sollen sie wohl dazu dienen, den Menschen die Blindheit vorzurücken, mit der sie ihr ausgelassenes Jubelfest dem Todesgott feiern. Auf Heraklit's scharfes Urtheil über die Mysterien beruft sich Clemens auch Cohort. 13 D, wo er mit Bezug auf die S. 582, 1 angeführten Worte bemerkt: τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις. τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον. . .τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυοῦνται. In dem letzteren Satze erkennt Bernays Herakl. Br. 134 mit Gaisford heraklitische Worte, und wirklich bieten die Handschriften b. Eus. pr. ev. II, 3, 21 die jonische Form μυεῦνται.

3) Heraklit b. Clem. Cohort. 33, B. Orig. c. Cels VII, 62. I, 5: καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι.

4) Er sagte nach Elias Cret. ad Greg. Naz. orat. XXIII. S. 836 (bei Schleierm. S. 79): *purgantur cum cruore polluuntur non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat*, oder wie der angebliche Apoll. Tyan. ep. 27 das Wort anführt: μὴ πηλῷ πηλὸν καθαίρεσθαι. Heraklit's Abscheu vor den Leichnamen lässt vermuthen, dass dieser Tadel nicht nur dem unsittlichen Vertrauen auf die Opfer, sondern den Opfern selbst galt, wenn er sie daher nach Jambl. myster. Aeg. I, 11, Schl. ἄκεα genannt hat, so war diess wohl ironisch gemeint.

schneiden, aber doch scheint es nicht, dass Heraklit die Volksreligion im ganzen in ihrem Bestande antasten wollte.

4. Heraklit's geschichtliche Stellung und Bedeutung. Die Herakliteer.

Heraklit gilt schon im Alterthum für einen der bedeutendsten unter den Physikern[1]; Plato besonders, der aus seiner Schule so fruchtbare Anregungen erhalten hatte, zeichnet ihn dadurch aus, dass er eine von den möglichen Hauptansichten über die Welt und das Erkennen, die, welche der eleatischen am schroffsten entgegensteht, von ihm herleitet[2]. Diess ist auch wirklich der Punkt, auf dem wir die Bedeutung unseres Philosophen vorzugsweise zu suchen haben. Für die Erklärung der besonderen Erscheinungen hat er nichts gethan, was mit den mathematischen und astronomischen Entdeckungen der Pythagoreer oder mit den physikalischen Forschungen eines Demokrit und Diogenes zu vergleichen wäre; auch seine ethischen Lehren, so folgerichtig sie sich an seine ganze Weltansicht anschliessen, gehen doch an sich selbst nicht über die Unbestimmtheit von allgemeinen Grundsätzen hinaus, die man ähnlich auch ausser dem Zusammenhang eines philosophischen Systems findet. Sein eigenthümliches Verdienst liegt nicht in der Einzelforschung, sondern in der Aufstellung allgemeiner Gesichtspunkte für die gesammte Naturbetrachtung. Er ist der erste, welcher die absolute Lebendigkeit der Natur, den unablässigen Wechsel der Stoffe, die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit alles einzelnen, und ihr gegenüber die unveränderliche Gleichmässigkeit der allgemeinen Verhältnisse, den Gedanken eines unbedingten, den ganzen Naturlauf beherrschenden, vernünftigen Gesetzes, mit allem Nachdruck geltend gemacht hat. Heraklit kann aus diesem Grund, wie schon früher bemerkt wurde, nicht einfach als Anhänger der altjonischen Physik, sondern nur als Urheber einer eigenthümlichen Richtung betrachtet werden, von der sich allerdings annehmen lässt, dass sie in ihrer Entstehung von den älteren jonischen Lehren nicht unabhängig gewesen sei. Er theilt zwar mit den älteren Joniern die hylozoistische Voraussetzung eines Urstoffs, der durch eigene Kraft sich umwandelnd die abgeleiteten Dinge erzeuge, er theilt die Annahme einer periodischen Weltbildung und Weltzerstörung mit Anaximander und Anaximenes, er hat auch für seine ganze Weltanschauung an Anaximander einen Vorgänger, dessen Einfluss nicht zu verkennen ist; denn wie Heraklit alles einzelne als flüchtige Erscheinung im Strome des Naturlebens auftauchen und wieder verschwinden lässt, so betrachtet auch Anaximander die Einzelexistenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büssen müssen. Aber gerade seine eigenthümlichsten und eingreifendsten Bestimmungen kann Heraklit von keinem der früheren jonischen Philosophen entlehnt haben. Keiner von diesen hat es ausgesprochen, dass nichts in der Welt einen festen Bestand habe, dass alle Stoffe und alle Einzelwesen in einer unaufhörlichen, ruhelosen Veränderung begriffen seien; keiner von ihnen hat das Gesetz des Weltlaufs oder die weltregierende Vernunft für das einzige erklärt, was im Wechsel der Dinge bleibe, keiner dieses Gesetz auf das Auseinandergehen und Zusammengehen der Gegensätze zurückgeführt, die drei elementarischen | Grundformen bestimmt, und die Gesammtheit der Erscheinungen aus dem Gegenlauf der zwei Wege, nach oben und nach unten, hergeleitet. Wie sich aber Heraklit hierin von seinen jonischen Vorgängern entfernt, so nähert er sich den Pythagoreern und Xenophanes. Jene behaupten mit ihm, dass alles aus entgegengesetztem bestehe, und dass desshalb alles Harmonie sei; und wie Heraklit nichts an den Dingen für bleibend erkennt, als das Verhältniss ihrer Bestandtheile, so halten sie die mathematische Form derselben für ihr substantielles Wesen, so weit sie auch von der Läugnung eines beharrlichen in den Stoffen entfernt sind. Xenophanes ist der erste philosophische Vertreter jenes Pantheismus, der auch dem heraklitischen System zu Grunde liegt; und im Zusammenhang damit hat er Heraklit's Lehre von der Weltvernunft durch seine Sätze über die denkende Natur der Gottheit, welche zugleich die einheitliche Naturkraft ist, vorgearbeitet. An die Pythagoreer erinnern ferner Heraklit's

---

[1] φυσικὸς heisst er sehr oft; die ungereimte Behauptung des Grammatikers Diodotus b. Diog. IX, 15, dass seine Schrift eigentlich nicht über die Natur, sondern über den Staat handle, und das physikalische nur ein Beispiel für das politische sein solle, steht ganz vereinzelt.

[2] M. vgl. die S. 530, 3. 535, 2. 541, 1. 548, 2 angeführten Schriften.

Vorstellungen über das Leben der Seele ausser dem Leibe, seine ethischen und politischen Grundsätze; mit der Vorstellung des Xenophanes über die Gestirne hat Heraklit's Ansicht von der Sonne auffallende Aehnlichkeit. Wollen wir endlich neben Xenophanes auch die jüngeren Eleaten zur Vergleichung herbeiziehen, so fällt in die Augen, dass Heraklit und Parmenides aus entgegengesetzten Voraussetzungen die gleiche Ansicht über den unbedingten Vorzug der Vernunfterkenntniss vor der sinnlichen Wahrnehmung ableiten, und wenn Zeno die Vorstellungen der Menschen über die Dinge dialektisch zersetzt, um seine Einheitslehre zu begründen, so vollzieht sich dieselbe Dialektik bei Heraklit objektiv an den Dingen selbst, indem sich die ursprüngliche Einheit durch die rastlose Umwandlung der Stoffe aus der Vielheit ebenso unablässig wiederherstellt, wie sie andererseits beständig in die Vielheit auseinandergeht[1]). Da nun überdiess Pythagoras und Xenophanes unserem Philosophen nicht unbekannt waren[2]), da andererseits seine Lehre von Epicharmus berührt zu werden scheint[3]), und unter Voraussetzung der herkömmlichen Zeitbestimmungen schon Parmenides, der allerdings vor Epicharm schrieb, bekannt | sein konnte, so liegt die Vermuthung nahe, Heraklit habe von Pythagoras und Xenophanes philosophische Anregungen empfangen, und seinerseits wieder auf Parmenides und die jüngere eleatische Schule zurückgewirkt. Und wenigstens die erste von diesen Annahmen ist trotz seiner herben Urtheile über seine Vorgänger nicht unwahrscheinlich, so wenig sich auch verkennen lässt, dass er sein eigenthümliches Princip von keinem derselben entlehnt hat, und dass auch die Sätze, worin er mit ihnen zusammentrifft, bei ihm theils in einem anderen Zusammenhang stehen, als bei jenen, theils auch nicht eigenthümlich genug sind, um eine philosophische Abhängigkeit sicher zu beweisen. Denn die Einheit des Seins, welche bei den Eleaten alle Vielheit und Veränderung ausschliesst, bewährt sich hier eben in der unablässigen Veränderung und der Bildung des Vielen aus dem Einen[1]); die göttliche Vernunft fällt mit der Ordnung der wechselnden Erscheinungen zusammen; die Gegensätze, welche den Pythagoreern etwas ursprüngliches waren, entstehen hier erst durch die Umwandlung des Urstoffs; die Harmonie, welche die entgegengesetzten verknüpft, hat bei Heraklit nicht die eigenthümlich musikalische Bedeutung, wie bei den Pythagoreern, von ihrer Zahlenlehre ohnedem findet sich bei ihm keine Spur. Ob ferner Heraklit seine Annahmen über den Zustand nach dem Tode von den Pythagoreern entlehnt hat, lässt sich um so weniger entscheiden, da diese selbst sich hierin der orphischen Mysterienlehre anschlossen, und wenn er in seiner ethischen und politischen Richtung mit ihnen zusammentrifft, so beschränkt sich doch dieses Zusammentreffen auf das allgemeine, was sich auch bei andern Freunden einer aristokratisch conservativen Staatsordnung findet, ohne die unterscheidenden Züge des Pythagoreïsmus zu zeigen. Auch seine bekannte Behauptung über das Erlöschen der Sonne erklärt sich aus seinen sonstigen Voraussetzungen zu leicht, als dass wir ihrer, allerdings merkwürdigen, Verwandtschaft mit der Vorstellung des Xenophanes ein entscheidendes Gewicht beilegen könnten. So wahrscheinlich daher ein geschichtlicher Zusammenhang Heraklit's mit Pythagoras | und Xenophanes sein mag, so schwierig ist es, diese Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit zu erheben. Noch unsicherer ist die Vermuthung[2]), dass Parmenides bei seiner Polemik gegen die Thoren, welche Sein und Nichtsein für dasselbe und doch zugleich nicht für dasselbe halten[3]), gerade unsern Philosophen im Auge habe. Denn theils macht die Chronologie hier erhebliche Schwierigkeiten[4]), theils

---

[1]) M. vgl. zu dem obigen die Bemerkungen von Hegel Gesch. d. Phil. I, 300 f. und Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant. I, 184 über das Verhältniss Heraklit's zu den Eleaten.

[2]) S. o. S. 263, 3. 413, 2.

[3]) S. o. S. 428 f.

---

1) Xenophanes hatte zwar die Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge noch nicht geläugnet, aber von dem Urwesen oder der Gottheit will er beide Bestimmungen auf's entschiedenste ausschliessen, wogegen Heraklit die Gottheit als das Feuer beschreibt, welches rastlos in die mannigfaltigsten Gestalten übergeht.

2) Bernays Rhein. Mus. VII, 114 f. und schon Steinhart Hall. A. Literaturz. 1845, Novbr. S. 892 f. Platon's Werke III, 394, 8.

3) V. 46 ff. s. o. S. 470, 1.

4) Nach dem, was sich uns S. 468 f. 523, 2 ergeben hat, ist es nicht wahrscheinlich, dass Heraklit vor und Parmenides nach 480 v. Chr. seine Schrift verfasst hat.

wurde das Sein des Nichtseienden, so viel wir wissen, nicht von Heraklit, sondern erst von den Atomikern ausdrücklich ausgesprochen, Parmenides hat daher die Einerleiheit von Sein und Nichtsein, welche ihm der schärfste Ausdruck für den Widerspruch des Werdens und Vergehens zu sein schien, seinen Gegnern jedenfalls erst geliehen, diese Gegner selbst aber beschreibt er so, dass wir weit eher an die Masse der Menschen mit ihrer unkritischen Vorstellungsweise, als an einen Philosophen erinnert werden, der im ausgeprägtesten Widerspruch gegen dieselbe die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen bestritten hat [1]). Wollte man andererseits annehmen, Parmenides sei in dieser Bestreitung der Sinneserkenntniss Heraklit gefolgt, so steht dem im Wege, dass dieselbe bei beiden eine ganz verschiedene Bedeutung hat, dass Parmenides desshalb misstrauisch gegen die Sinne ist, weil sie uns eine Vielheit und Veränderung, Heraklit umgekehrt, weil sie uns ein Beharren der Einzeldinge vorspiegeln. Es ist daher kaum anzunehmen, dass Parmenides die heraklitische Lehre überhaupt gekannt und bei der Aufstellung seines Systems darauf Rücksicht genommen hat.

Mag sich aber auch das unmittelbare Verhältniss Heraklit's zur pythagoreïschen und eleatischen Schule nicht mit voller Sicherheit feststellen lassen, die geschichtliche Stellung und Bedeutung seiner Lehre bleibt im ganzen dieselbe, ob er nun durch seine Vorgänger zum Widerspruch gegen ihre Vorstellungsweise angeregt wurde, | oder ob er von selbst in der Betrachtung der Dinge gerade die Seite vorzugsweise in's Auge fasste, welche sie am wenigsten beachtet hatten, und welche in der weiteren Entwicklung des eleatischen Systems auch ausdrücklich geläugnet wurde. Wenn in der eleatischen Einheitslehre die ältere, zunächst auf den substantiellen Grund der Dinge gerichtete Forschung ihren Höhepunkt erreicht hatte, so tritt dieser Richtung in Heraklit die entschiedene Ueberzeugung von der absoluten Lebendigkeit der Natur und der unaufhörlichen Veränderung der stofflichen Substanz entgegen, welche in der weltbildenden Kraft und dem ihr inwohnenden Bildungsgesetz das einzige im Wechsel der Erscheinung sich gleich bleibende zu sehen gestattet. Ist aber alles nur im Werden, so kann sich auch die Philosophie der Anforderung nicht entziehen, das Werden und die Veränderung zu erklären. Es wird ihr mithin durch Heraklit eine neue Aufgabe gestellt: statt der Frage nach der Substanz, aus der die Dinge bestehen, tritt die Untersuchung der Ursachen, von welchen das Entstehen, das Vergehen und die Veränderung herrührt, in den Vordergrund, und indem sie dieser Frage ihre ganze Aufmerksamkeit zuwendet, ändert die vorsokratische Naturphilosophie ihren bisherigen Charakter[1]).

---

[1]) Die Worte aber, worin Bernays a. a. O. eine ganz unverkennbare Anspielung auf einen heraklitischen Ausspruch (s. o. S. 548, 3) findet: πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος, würden zwar auf Heraklit ganz gut passen, wenn auch dieser a. a. O. wahrscheinlich παλίντονος gehabt hat, sie passen aber auch als Urtheil über die gewöhnliche Meinung: „und deren aller Weg rückwärts gewendet ist", deren Denkweise voll Widersprüche ist; „Weg" für „Denkweise" ist Parmenides geläufig und παλίντροπος kann recht gut das sich selbst entgegengesetzte, sich widersprechende bezeichnen.

Heraklit selbst hat jene Frage nur unvollständig beantwortet. Er zeigt wohl, dass alles in fortwährender Veränderung begriffen sei, er bestimmt diese Veränderung näher als Entwicklung und Verknüpfung von Gegensätzen, er beschreibt die elementarischen Formen, die sie durchläuft; fragen wir aber, warum alles nur im Werden und nirgends ein beharrliches Sein zu finden ist, so ist seine einzige Antwort: weil alles Feuer ist. Diess ist aber im Grunde nur ein anderer Ausdruck für die absolute Veränderlichkeit der Dinge; wie es kommt, dass das Feuer sich in Meer und das Meer in Erde umwandelt, warum der Urstoff seine ursprüngliche feurige Natur mit andern Gestalten vertauscht, ist damit nicht erklärt. Auch die späteren Anhänger der heraklitischen Lehre scheinen hiefür, und überhaupt für die wissenschaftliche Begründung und die methodische Ausführung ihrer Ansichten, so gut wie nichts gethan zu haben. Heraklit's Schule erhielt sich allerdings noch lange nach dem Tod ihres Stifters. Plato bezeugt uns, dass sie sich noch um den Anfang des vierten Jahrhunderts in Jonien, und namentlich in Ephesus, bedeutender Verbreitung erfreut habe [1]; er selbst hatte in Athen den Unterricht des Herakliteers Kratylus genossen [2], und ein Menschenalter früher hatte Protagoras seine Skepsis auf heraklitische Sätze gestützt [3]. Aus dem Kreise jener jonischen Herakliteer mögen einige von den Schriften, welche Hippokrates mit Unrecht beigelegt wurden, oder die von ihnen benützten älteren Darstellungen hervorgegangen sein [4]. Aber das wenige, was wir von diesen späteren Herakliteern wissen, ist nicht geeignet, eine hohe Vorstellung von ihren wissenschaftlichen Leistungen zu erwecken. Plato wenigstens weiss ihr enthusiastisches, unmethodisches Treiben, die unruhige Hast, mit der sie von dem einen zum anderen schweiften, die Selbstgefälligkeit ihrer Orakelsprüche, die Autodidakteneitelkeit und die Verachtung aller andern, welche in dieser Schule zu Hause war, nicht stark genug zu zeichnen [5]. Derselbe macht sich im | Kratylus über die Bodenlosigkeit der Etymologieen lustig, durch welche die Schüler Heraklit's Wortspiele weit überboten, und Aristoteles erzählt, Kratylus habe Heraklit getadelt, dass er die Veränderlichkeit der Dinge nicht scharf genug ausdrücke, ja er habe am Ende gar kein Urtheil mehr auszusprechen gewagt, weil jeder Satz eine Aussage über ein Sein enthält[1]). Wenn Heraklit's Schule nichtsdestoweniger noch um Sokrates Zeit nicht blos in ihrer Heimath, sondern auch auswärts Anhänger hatte, so ist diess immerhin ein Zeichen ihrer geschichtlichen Bedeutung, aber seine Lehre selbst ist innerhalb dieser Schule, wie es scheint, nicht weiter gefördert worden. Erst solche, die gleichzeitig auch von Parmenides gelernt hatten, versuchten eine genauere Erklärung des Werdens, das Heraklit zum Grundbegriff seines Systems gemacht hatte. Die nächsten, welche wir in dieser Beziehung zu nennen haben, sind, wie früher bemerkt wurde, Empedokles und die Atomiker[2]). |

---

[1]) Das umgekehrte Verhältniss beider nimmt STRÜMPELL Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 40 an, wenn er Heraklit den Eleaten voranstellt, und den Uebergang von jenem zu diesen mit der Bemerkung macht: die Veränderlichkeit der Natur (die Heraklit gelehrt hatte) zwinge das Denken, von jedem einzelnen zu sagen, dass es nicht sei, diese veränderliche Natur werde nun von den Eleaten als Objekt des Wissens gänzlich aufgegeben, und das Wissen ausschliesslich auf das Seiende bezogen. Da aber der Stifter der eleatischen Schule doch älter ist, als Heraklit, und da die eleatische Lehre ihrer ganzen Richtung nach als die Vollendung der früheren, die heraklitische als der Anfang der jüngeren, auf die Erklärung des Werdens vorzugsweise gerichteten Physik erscheint, halte ich diese Darstellung nicht für richtig.

---

[1] Theät. 179, D, mit Beziehung auf die φερομένη οὐσία Heraklit's: μάχη δ' οὖν περὶ αὐτῆς οὐ φαύλη οὐδ' ὀλίγοις γέγονεν. ΘΕΟΔ. πολλοῦ καὶ δεῖ φαύλη εἶναι, ἀλλὰ περὶ μὲν τὴν Ἰωνίαν καὶ ἐπιδίδωσι πάμπολυ. οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι χορηγοῦσι τούτου τοῦ λόγου μάλα ἐῤῥωμένως. Vgl. Anm. 5.

[2] Arist. Metaph. I, 6 vgl. Th. II, a, 291, 5 2. Aufl. Auch ein Herakliteer Antisthenes wird genannt (Diog. VI, 19), und dieser, nicht der Cyniker, scheint es zu sein, welcher (nach Diog. IX, 15) Heraklit's Schrift commentirt hat; aber wir wissen über ihn nichts näheres.

[3] S. u. S. 757 f. 2. Aufl.

[4] M. vgl. über dieselben S. 570. 532, 1. 541, 3. und Bernays Heraclitea. Heraklit. Br. 145 f.

[5] Theät. 179, E: καὶ γὰρ . . περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων . . . . αὐτοῖς μὲν τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον ὅσοι προςποιοῦνται ἔμπειροι εἶναι οὐδὲν μᾶλλον οἷόν τε διαλεχθῆναι ἢ τοῖς οἰστρῶσιν. ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται, τὸ δ' ἐπιμεῖναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι καὶ ἡσυχίως ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι ἧττον αὐτοῖς ἔνι ἢ τὸ μηδέν· μᾶλλον δὲ ὑπερβάλλει τὸ οὐδ' οὐδὲν πρὸς τὸ μηδὲ σμικρὸν ἐνεῖναι τοῖς ἀνδράσιν ἡσυχίας· ἀλλ' ἄν τινά τι ἔρῃ, ὥσπερ ἐκ φαρέτρης ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπῶντες ἀποτοξεύουσι, κἂν τούτου ζητῇς λόγον λαβεῖν, τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ, περανεῖς δὲ οὐδέποτε οὐδὲν πρὸς οὐδένα αὐτῶν· οὐδέ γε ἐκεῖνοι αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους, ἀλλ' εὖ πάνυ φυλάττουσι τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾷν εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὑτῶν ψυχαῖς. Und nachher: οὐδὲ γίγνεται τῶν τοιούτων ἕτερος

ἑτέρου μαθητὴς, ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας καὶ τὸν ἕτερον ὁ ἕτερος οὐδὲν ἡγεῖται εἰδέναι. Vgl. Krat. 384, A: τὴν Κρατύλου μαντείαν.

1) Arist. Metaph. IV, 5. 1010, a, 10: ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ. Dasselbe wiederholen, ohne doch weiteres mitzutheilen, Alex. z. d. St. Philop. Proleg. in Categ. Schol. in Arist. 35, a, 33. Olympiodor ebd. Anmerk.

2) Nur anhangsweise, denn unser geschichtlicher Stoff selbst würde uns kaum darauf geführt haben, kann hier der Meinung erwähnt werden, die neuerdings Gladisch (s. o. S. 27 ff.) und vor ihm Creuzer (Symbolik und Mythol. II, 196. 198 f. 2. Ausg. S. 595 ff. 601 ff. d. Ausg. v. 1840) ausgesprochen hat, dass Heraklit ein Schüler der zoroastrischen Lehre sei. Ich muss mich aber bei ihrer Prüfung auf die Hauptpunkte beschränken. Gladisch glaubt (Herakleitos und Zoroaster. Die Rel. u. d. Phil. S. 139 ff. vgl. 23 ff.), das zoroastrische und das heraklitische System sei ein und dasselbe. Aber schon in ihren Grundbestimmungen gehen beide weit auseinander. Das eine ist reiner Dualismus, das andere hylozoistischer Pantheismus: die persische Religionslehre hat zwei ursprüngliche Wesen, ein gutes und ein böses, und dass dieser Dualismus erst durch eine „Umwandlung des Urwesens aus seinem Ursein in Anderssein" entstanden sei, ist eine Annahme, welche den urkundlichsten Berichten widerstreitend nur spätere unzuverlässige Deutungen, und auch diese nur theilweise, für sich anführen kann; Heraklit dagegen hält die Einheit der Welt und der welt-

bewegenden Kraft so streng, als nur irgend ein anderer, fest, die Gegensätze sind ihm nichts ursprüngliches und dauerndes, sondern das ursprüngliche ist das einheitliche Wesen, das in seiner Entwicklung die entgegengesetzten Formen des Seins aus sich heraussetzt und wieder in sich zurücknimmt. Das persische System bleibt daher auch bei dem Gegensatz des Guten und des Bösen, des Lichts und der Finsterniss, als einem letzten und absoluten stehen, Ahriman und sein Reich ist einfach das, was nicht sein sollte; während nach Heraklit der Streit die nothwendige Bedingung des Daseins, auch das böse für die Gottheit ein gutes und eine Welt des lauteren Lichts ohne Schatten, wie sie das Endziel der zoroastrischen Kosmologie bildet, ganz undenkbar ist, ebendesshalb aber auch der Gegensatz sich unaufhörlich in die Harmonie des Weltganzen auflöst. Dem persischen Dualismus steht der des Empedokles und der Pythagoreer viel näher, als das heraklitische System. Heraklit's Grundlehre ferner, vom Fluss aller Dinge, fehlt der zoroastrischen Theologie gänzlich, ebendamit erhält aber auch die gemeinsame Verehrung des Feuers bei beiden eine verschiedene Bedeutung: die persische Religion fasst an Licht und Wärme zunächst die für den Menschen erfreuliche und wohlthätige Wirkung in's Auge, für Heraklit ist das Feuer Ursache und Symbol des allgemeinen Naturlebens, der Veränderung, welcher alle Dinge unterworfen sind, die Naturkraft, welche das für den Menschen verderbliche ebensogut, wie das heilsame, hervorbringt. Hiemit steht im Zusammenhang, dass die persische Lehre weder von dem elementarischen Umwandlungsprocess, noch von der wechselnden Weltbildung und Weltzerstörung Heraklit's etwas weiss, denn was Gladisch (Rel. u. Phil. S. 27. Heraklit und Zor. S. 38 f.) aus Dio Chrysostomus or. XXXVI, S. 92 ff. R. anführt, ist offenbar eine spätere Umdeutung, durch welche aus dem altpersischen Wagen des Ormuzd (über den auch Herod. VII, 40) und dem Sonnenpferd eine geschmacklose allegorische Darstellung der stoischen Kosmologie gemacht wird; ebensowenig kennt sie die Vorstellung von der Sonne, die für Heraklit so charakteristisch dort schlechterdings keinen Raum fände, oder die heraklitische Anthropologie, denn der Glaube an die Feruers, auf den Gladisch hier verweist, bietet nur eine sehr unvollkommene Analogie dar. Dass endlich H. „seiner politischen Ueberzeugung nach ein zoroastrischer Monarchist gewesen sei", ist eine mehr als gewagte Behauptung: seine eigenen Aussprüche lassen uns in ihm einen Mann von aristokratisch conservativer, aber durchaus griechischer Gesinnung erkennen, und die Einladung an den persischen Hof soll er ausdrücklich abgelehnt haben. Was kann es nun unter solchen Umständen beweisen, dass Heraklit den Streit den Vater aller Dinge nennt, wenn doch dieser bei ihm eine ganz andere Bedeutung hat, als der Kampf des Guten und Bösen in der zoroastrischen Religion; dass er das Feuer zum Urstoff macht, wenn er doch damit nicht dasselbe ausdrücken will, wie jene mit der Lichtnatur der reinen Geister; dass er vor den Leichnamen einen, dem Menschen so natürlichen, Abscheu hat; dass eine Sage über ihn berichtet, er sei von Hunden zerrissen worden, was doch etwas ganz anderes ist, als wenn ihm eine persische Bestattung beigelegt würde, die ja nicht an den Lebenden in dieser Weise vollzogen wurde; dass er die Bilder-

II. Empedokles und die Atomistik.

A. Empedokles [1]).

1. Die allgemeinen Grundlagen der empedokleïschen Physik: das Entstehen und Vergehen, die Grundstoffe und die bewegenden Kräfte.

Wenn Heraklit alle Beharrlichkeit der Substanz aufgehoben, Parmenides umgekehrt das Entstehen und das Vergehen, die

---

verehrung tadelt, die auch Xenophanes und andere getadelt, auch die ältesten Römer und die Germanen nicht gekannt haben; dass er Erkenntniss der Wahrheit verlangte und der Lüge feind war, was ein Philosoph doch gewiss nicht erst von fremden Priestern zu lernen brauchte? Wenn sich auch solcher Aehnlichkeiten noch viel mehr auffinden liessen, könnte man doch daraus noch lange auf keinen geschichtlichen Zusammenhang schliessen, und wenn Heraklit auch mit der persischen Religionslehre bekannt war (was an sich ganz glaublich ist), kann sie doch allen Anzeichen nach keinen maassgebenden Einfluss auf sein System gehabt haben.

1) Ueber Leben, Schriften und Lehre des Empedokles vgl. m. ausser den umfassenderen Werken: Sturz Empedocles Agrigentinus Lpz. 1805, wo das Material zuerst mit grossem Fleiss gesammelt ist. Karsten Empedoclis Agr. carminum reliquiae, als 2tr Bd. der Rel. Phil. vet. graec. Amst. 1838. Stein Empedoclis Agr. fragmenta Bonn 1842. Steinhart in Ersch und Gruber's Allg. Encykl. Sect I, Bd. 34, S. 83 ff. Ritter über die philos. Lehre des Emp., in Wolf's Literar. Analekten, B. II (1820), H. 4, S. 411 ff. Krische Forsch. I, 116 ff. Panzerbieter Beiträge z. Kritik und Erläuterung des Emp. Mein. 1844, fortgesetzt Zeitschr. f. Alterthumsw. 1845, 883 ff. Bergk De prooem. Empedoclis Berl. 1839. Mullach De Emp. prooemio ebd. 1850. Quaestt. Empedoclearum spec. secund. ebd. 1852. Philosoph. Gr. Fragm. I, XIV ff. 15 ff. Lommatzsch die Weisheit des Empedokles Berl. 1830 ist nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen, Raynaud de Empedocle Strassb. 1848 giebt nicht mehr als das bekannte, auch die S. 127 genannte Schrift von Gladisch hält sich, Empedokles betreffend, meist an Karsten. Einige weitere Abhandlungen bei Ueberweg Grundr. I, §. 23.

Die Vaterstadt des Emp. ist nach allgemeiner Angabe Agrigent. Die Zeit seiner Wirksamkeit fällt wohl ziemlich genau mit dem zweiten Drittheil des fünften Jahrhunderts zusammen, die bestimmteren Angaben sind jedoch unsicher und ungleich. Diog. VIII, 74 setzt seine Blüthe Ol. 84 (444/40 v. Chr.), Euseb. Chron. z. Ol. 81 und 86 in jede dieser beiden, also bald 456/2, bald 436/2 v. Chr.; Syncellus S. 254, C folgt der erstern Angabe, Gellius XVII. 21, 13 f. nennt die Zeit der römischen Decemvirn (450 v. Chr.), zugleich aber auch die der Schlacht an der Cremera (476 v. Chr.). Mit der Angabe des Diogenes stimmt es überein, dass Emp. nach dem Zeugniss des Glaukus (angeführt von Apollodor b. Diog. VIII, 52) Thurii bald nach der Gründung dieser Stadt, welche Ol.

Bewegung und die Veränderung geläugnet hatte, so schlägt Empedokles einen Mittelweg ein. Er behauptet einerseits mit Par-

---

83, 4 erfolgte, besuchte, und dass er nach Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 11 jünger war, als Anaxagoras, dass aber andererseits Simpl. Phys. 6, b, o sagt, er sei nur um weniges jünger gewesen, und dass Apollodor a. a. O. der Angabe widerspricht, als ob er den Krieg der Syrakusaner gegen Athen (415 ff.) mitgemacht hätte, weil er damals entweder schon todt, oder doch hochbejahrt gewesen sei. Wahrscheinlich war er aber zur Zeit dieses Kriegs schon gestorben, denn Aristoteles b. Diog. VIII, 52. 74 giebt sein Lebensalter auf 60 Jahre an; Favorin b. Diog. VIII, 73, der 77 zählt, ist ein weit schlechterer Zeuge, die Behauptung (ebd. 74), dass er 109 Jahre alt geworden sei, verwechselt ihn mit Gorgias. Selbst die Annahme Steinhart's (S. 84), dass er an dem ersten Kampf der Syrakusier gegen Athen (425 v. Chr. Thuc. III, 86. IV, 24) theilgenommen habe, und desshalb aus seiner Vaterstadt verbannt worden sei, führt uns schon zu weit herunter. Dagegen wird man dem richtigen jedenfalls nahe kommen, wenn man sein Leben zwischen Ol. 72 und 87 (496—432 v. Chr.) setzt. Im übrigen ist uns dasselbe nur unvollständig bekannt. Seiner Abstammung nach gehörte er einem reichen und angesehenen Geschlecht an (vgl. Diog. VIII, 51—53 und dazu Karsten S. 5 ff.). Sein gleichnamiger Grossvater hatte Ol. 71 in Olympia mit einem Viergespann den Preis errungen, was Spätere auf den Philosophen übertragen (Diog. a. a. O. Athen. I, 3, e; ob auch schon Satyrus und Heraklides, auf welche sich Diog. hier beruft, diess von dem Physiker und nicht vielmehr von seinem Grossvater gesagt hatten, fragt sich); sein Vater Meton (so nennen ihn weit die meisten, über abweichende Angaben Karsten S. 3 f.) scheint bei der Vertreibung des Tyrannen Thrasidäus und der Einführung einer demokratischen Verfassung i. J. 470 v. Chr. (Diod. XI, 53) mitgewirkt zu haben, und nachher einer der einflussreichsten Männer im Staate gewesen zu sein (m. s. Diog. VIII, 72). Als nach Meton's Tode die älteren aristokratischen Einrichtungen wiederhergestellt worden waren und tyrannische Bestrebungen sich regten, war es Empedokles, welcher der Demokratie, nicht ohne Härte, zum Sieg verhalf, wie er sich denn überhaupt in Wort und That als warmen Volksfreund bewährte; den ihm selbst angebotenen Thron verschmähte er, wie erzählt wird (Diog. VIII, 63—67. 72 f. Plut. adv. Col. 32, 4. S. 1126). Auch er musste jedoch die Wandelbarkeit der Volksgunst erfahren: er verliess, wahrscheinlich unfreiwillig, Agrigent, und gieng in den Peloponnes, es gelang seinen Feinden seine Rückkehr zu verhindern, und so starb er dort (Timäus b. Diog. 71 f. ebd. 67, wo aber statt οἰκιζομένου „οἰκτιζομένου", nicht, wie Steinhart S. 84 vermuthet, αἰκιζ. zu lesen ist); weniger beglaubigt ist die Angabe, dass er in Sicilien an den Folgen eines Sturzes aus dem Wagen gestorben sei (Favorin b. Diog. 73); die Erzählung von seinem Verschwinden nach einem Opfermahl (Heraklides b. Diog. 67 f.) ist ohne Zweifel so gut, wie die entsprechende Erzählung über Romulus, ein Mythus, zur Apotheose des Philosophen ohne eine bestimmte geschichtliche Veranlassung gebildet; eine natürliche Deutung dieses Mythus in dem entgegengesetzten Interesse, ihn als prahlerimenides, ein | Werden und Vergehen im strengen Sinn, und desshalb auch eine qualitative Veränderung des ursprünglichen Stoffs,

---

schen Betrüger darzustellen, ist das bekannte Geschichtchen von seinem Sprung in den Aetna (Hippobotus und Diodor b. Diog. 69 f. Horaz ep. ad Pis. 464 f. und viele andere s. Sturz S. 123 ff. Karsten S. 36), und die Behauptung des Demetrius b. Diog. 74, dass er sich erhängt habe; vielleicht um dieser übeln Nachrede zu widersprechen, lässt ihn der angebliche Telauges b. Diog. 74, vgl. 53, vor Altersschwäche in's Meer fallen und ertrinken. — Die Persönlichkeit des Empedokles erscheint in allem, was von ihm überliefert ist, höchst bedeutend. Seine Gemüthsart war ernst (Arist. Probl. XXX, 1. 953, a, 26 wird er als Melancholiker bezeichnet), seine Thätigkeit umfassend und grossartig. Seiner politischen Wirksamkeit ist schon erwähnt worden; die Macht der Beredsamkeit, welcher er diese Erfolge verdankte (Timo b. Diog. VIII, 67 nennt ihn ἀγοραίων ληκητῆς ἐπέων, Satyrus ebd. 58 ῥήτωρ ἄριστος), und welche auch jetzt noch in dem Bilderreichthum und der schwungvollen Sprache seiner Gedichte zu erkennen ist, soll er durch kunstmässige Behandlung verstärkt haben: Aristoteles bezeichnete ihn als den, von welchem die Rhetorik ihre erste Anregung erhalten habe (Sext. Math. VII, 6. Diog. VIII, 57 vgl. Quintilian III, 1, 2), und Gorgias soll sein Schüler in dieser Kunst gewesen sein (Quintil. a. a. O. Satyrus b. Diog. 58). Seinen eigentlichen Beruf scheint er aber, nach dem Vorgang eines Pythagoras, Epimenides u. a., in einer priesterlichen und prophetischen Wirksamkeit gesucht zu haben. Er selbst lässt sich V. 24 (424. 462 Mull.) ff. die Macht versprechen, Alter und Krankheit zu heilen, Winde zu beschwichtigen und zu erregen, Regen und Trockenheit herbeizuführen, Todte in's Leben zurückzurufen, und im Eingang der Katharmen rühmt er, dass er von allen wie ein Gott geehrt sei, und wenn er geschmückt mit Bändern und Blumen in eine Stadt einziehe, sofort von Hülfesuchenden umdrängt werde, die bald Weissagung, bald Heilung von Krankheiten begehren. Auch seine Lehre lässt in ihrem anthropologischen und ethischen Theil diese Seite stark hervortreten. So erzählen denn auch die Alten nicht allein von der feierlichen Pracht und Würde, mit der er sich umgab (Diog. VIII, 56. 70. 73. Aelian V. H. XII, 32. Tertull. De pall. c. 4. Suid. Ἐμπεδοκλ. Karsten S. 30 f.), und von der hohen Verehrung, die ihm gezollt wurde (Diog. VIII, 66. 70), sondern auch von mancherlei ausserordentlichen Thaten, die er, ein zweiter Pythagoras, verrichtet haben soll. Er verwehrte, wie erzählt wird, zu Agrigent schädlichen Winden den Zutritt (Timäus b. Diog. VIII, 60. Plut. curiosit. 1, S. 515. adv. Col. 32, 4. S. 1126. Clemens Strom. VI, 630, C. Suid. Ἐμπεδ. δορά. Hesych. κωλυσανέμας u. a. bei Karsten S. 21, vgl. Philostr. v. Apollon. VIII, 7, 28; der Hergang wird von Timäus und Plutarch verschieden erzählt, das ursprünglichere ist aber ohne Zweifel der Wunderbericht des Timäus, nach welchem die Winde durch Zauber in Schläuchen, wie die des homerischen Aeolus, gefangen werden, Plutarch giebt eine natürliche Erklärung des Wunders, die aber doch noch weniger geschmacklos ist, als die Ergänzung von Lommatzsch S. 25 und Karsten S. 21, dass Emped. die sei undenkbar; andererseits will er aber doch nicht schlechthin darauf verzichten, er giebt zu, dass nicht blos die Einzeldinge als solche

---

Schlucht, durch welche die Winde strichen, mit ausgespannten Eselshäuten versperrt habe); die Selinuntier befreite er durch eine Flusskorrektion von Seuchen (Diog. VIII, 70 und dazu Karsten 21 ff.); eine Scheintodte brachte er nach langer Erstarrung wieder zum Leben (Heraklid. b. Diog. VIII, 61. 67 u. a.; einfacher lautet die Angabe des Hermippus ebd. 69. Weiteres bei Karsten 23 ff.; über die Schrift des Heraklides s. m. Stein S. 10); einen Wüthenden hielt er durch Musik vom Todtschlag ab (Jampl. V. Pyth. 113 u. a. b. Karsten S. 26). Wie viel diesen Erzählungen geschichtliches zu Grunde liegt, lässt sich natürlich nicht mehr ausmachen: die erste und dritte sind verdächtig, nur aus den empedokleïschen Versen entsprungen zu sein, und in der zweiten kann das, was von der Verbesserung des Flusswassers erzählt wird, möglicherweise blos eine Deutung der bei Karsten abgebildeten Münze sein, auf welcher der Flussgott in diesem Fall nur als Repräsentant der Stadt Selinus stände; dass aber Empedokles magischer Kräfte mächtig zu sein glaubte, ergiebt sich aus dem angeführten; nach Satyrus b. Diog. VIII, 59 bezeugte Gorgias, er sei dabei gewesen, als Empedokles Magie trieb. Ebenso steht seine ärztliche Kunst, welche damals ohnedem noch häufig mit Magie und Priesterthum verbunden war, nach dem angeführten Selbstzeugniss, Plin. H. n. XXXVI, 27, 202. Galen therap. meth. c. 1 B. X, 6 Kühn u. a. ausser Zweifel. — Was über die Lehrer des Empedokles mitgetheilt wird, soll später erwähnt werden. — Die Schriften, welche ihm beigelegt werden, sind von sehr mannigfaltigem Inhalt, bei vielen derselben fragt es sich aber, ob sie ihm wirklich angehörten. Die Angabe b. Diog. VIII, 57 f., dass er Tragödien, und zwar nicht weniger als 43, geschrieben habe, stützt sich ohne Zweifel nur auf das Zeugniss des Hieronymus und Neanthes, nicht auf das des Aristoteles; Heraklides hielt die Tragödien für das Werk eines andern, der nach Suid. Ἐμπεδ. wohl sein gleichnamiger Enkel war, und diess hat die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich. M. s. Stein S. 5 ff. gegen Karsten 63 ff. 519. Derselbe S. 8 f. erklärt die zwei Epigramme b. Diog. VIII, 61. 65 mit Grund für unächt, ebenso ist über die Verse oder das Gedicht zu urtheilen, woraus Diog. VIII, 43 eine Anrede an Pythagoras' Sohn Telauges mittheilt (ebd. S. 18). Die πολιτικὰ, welche ihm Diog. 57 zugleich mit den Tragödien beilegt, bezeichnen wahrscheinlich keine eigene Schrift, wiewohl Diog. diess vorauszusetzen scheint, sondern einzelne kleinere Abschnitte der übrigen Werke, sie müssten denn unächt gewesen sein, so dass es sich damit ähnlich verhält, wie mit dem angeblich politischen Theil von Heraklit's Schrift; ebenso ist wohl die Angabe (Diog. 77. Suid. — Diog. 60 gehört nicht hieher), dass Emp. ἰατρικὰ, nach Suidas in Prosa (καταλογάδην), geschrieben habe, entweder aus dem Dasein einer unterschobenen Schrift oder aus dem Missverständniss einer Notiz zu erklären, welche sich ursprünglich auf das ärztliche in der Physik bezog; s. Stein S. 7 ff. (Anders Mullach De Emped. prooemio S. 21 f. Fragm. I, XXV). Von zwei Gedichten, auf Apollo und entstehen, | vergehen und sich verändern, sondern dass auch die Zustände des Weltganzen einem beständigen Wechsel unterliegen; es bleibt ihm mithin nur übrig, diese Erscheinungen auf die räumliche Bewegung, die Verbindung und die Trennung ungewordener, unvergänglicher und qualitativ unveränderlicher Substanzen zurückzuführen, deren es dann aber nothwendig mehrere, von verschiedener Beschaffenheit, sein müssen, wenn sich die Mannigfaltigkeit der Dinge daraus erklären soll. Diess sind die Grundgedanken der empedokleïschen Lehre von den Urgründen, wie sie sich theils aus seinen eigenen Aeusserungen, theils aus den Berichten der Alten ergiebt.

Sieht man irgend ein Wesen in's Leben treten, so meint man gewöhnlich, es sei etwas, was vorher nicht war, entstanden, sieht man es untergehen, so meint man, ein seiendes habe aufgehört zu sein[1]). Diese Vorstellung findet Empedokles, welcher hierin ganz dem Parmenides folgt, durchaus widersprechend. Dass etwas aus dem nichts werde und dass es zu nichts werde, scheint ihm gleich unmöglich; denn woher, fragt er mit seinem Vorgänger, könnte zu der Gesammtheit des Wirklichen etwas hinzukommen, und wo sollte das, was ist, hinkommen? es ist ja nirgends ein Leeres, in das es sich auflösen könnte, und was es auch werde, immer wird wieder etwas

---

über den Zug des Xerxes, erzählt Diog. VIII, 57 nach Hieronymus oder Aristoteles, sie seien bald nach dem Tod ihres Verfassers zu Grunde gegangen. Dass Emp. Reden oder rhetorische Anweisungen niedergeschrieben habe, lässt sich aus den Berichten der Alten nicht abnehmen; s. Stein 8. Karsten 61 f. Es bleiben daher nur zwei unzweifelhaft ächte Werke übrig, die auf die Nachwelt gekommen sind, die φυσικὰ und die καθαρμοί; dass nämlich diese beiden verschiedene Werke sind, wie auch Karsten S. 70 u. a. annehmen, hat Stein S. 12 ff. überzeugend nachgewiesen. Die Physika waren später in drei Bücher getheilt (s. Karsten S. 73), diese Eintheilung scheint aber nicht von dem Verfasser herzustammen. Von den Zeugnissen und Urtheilen der Alten über die empedokleïschen Gedichte handelt Karsten S. 74 ff. 57 f., die Bruchstücke haben Sturz, Karsten, Mullach und Stein gesammelt, die drei ersteren auch erklärt (ich citire nach Stein, füge aber Karsten's und Mullach's Verszahlen bei).

[1]) V. 40 (342. 108. M.) ff. vgl. besonders V. 45 ff.:

νήπιοι — οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι (sie wissen nicht weit zu denken) —
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη.

daraus werden[1]). Was uns daher als Entstehen | und Vergehen erscheint, kann diess doch nicht wirklich sein, sondern in Wahrheit ist es nur Mischung und Entmischung[2]): was wir Entstehung nennen, ist Verbindung, was wir Vergehen nennen, ist Trennung der Stoffe[3]), wenn es auch, dem gewöhnlichen Sprach|gebrauch

---

[1]) V. 48 (81. 102 M.): ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι
τό τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον (sc. ἐστί).
αἰεὶ γὰρ στήσονται (sc. ἐόντα) ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.
V. 90 (117. 93 M.): εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερὲς, οὐκέτ' ἂν ἦσαν.
V. 91 (119 K. 166. 94 M.): οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.
τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν;
πῇ δέ κε καὶ ἀπολοίατ'; ἐπεὶ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον·
ἀλλ' αὔτ' ἔστιν ταῦτα (sie sind sie selbst, bleiben, was sie sind)· δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοθεν ἄλλα διηνεκὲς, αἰὲν ὁμοῖα.
V. 51 (350. 116 M.): οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
ὡς ὄφρα μέν τε βιοῦσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσὶν καί σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν.

[2]) V. 36 (77. 98 M.): ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτὴ,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστὶ, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν. Vgl. Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 8: Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα ... ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός. De gen. et corr. II, 6, Anf. Ebd. c. 7. 334, a, 26: die Mischung der Elemente bei E. sei eine σύνθεσις καθάπερ ἐξ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος.

[3]) Dass die Entstehung nichts anderes sei, als Verbindung, das Vergehen Trennung der Stoffe, aus denen jedes Ding besteht, wird nicht blos von Empedokles selbst, sondern auch von unsern übrigen Zeugen vielfach versichert. M. vgl. ausser der vorhergehenden und der folgenden Anmerkung
V. 69 (96. 70 M.): οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφίσιν ἔμπεδος αἰών (= καὶ ἀπόλλυνται)·
ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ αἰὲν ἔασιν ἀκινητὶ κατὰ κύκλον (ἀκινητὶ schreibe ich mit Panz., andere setzen ἀκίνητα, was von den Handschriften weiter abliegt, oder — ον, was aus sachlichen Gründen minder passend scheint, doch fragt es sich, ob nicht die Lesart ἀκίνητοι, welche alle Handschriften des Aristoteles und Simplicius bieten, richtig, und als Subjekt des Satzes das männliche οἱ θνητοὶ zu ergänzen ist). Dasselbe bestätigt die Lehre von der Liebe und dem Hass (s. u.), denn von der Liebe, deren wesentliche Wirkung in der Verbindung der Stoffe besteht, leitete E. die Entstehung, vom Hass den Untergang der Dinge her, wie diess auch

---

Aristoteles sagt, Metaph. III, 4. 1000, a, 24 ff. Es lässt sich mithin kaum bezweifeln, dass E. die Entstehung einfach der μῖξις, das Vergehen der διάλλαξις gleichsetzte. An Einer Stelle jedoch scheint er beides, das Entstehen und das Vergehen, von jedem von beiden, sowohl von der Trennung als von der Verbindung der Stoffe, herzuleiten, V. 61 (87. 62 M.) ff.:

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. (Diese Verse sind V. 76 f. wiederholt.)
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
65. ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει. Hierauf V. 69 ff. s. o.

Wiewohl ich aber hier Karsten nicht beistimmen kann, der V. 63 ff. statt δοιὴ δὲ „τοιήδε“, statt ὀλέκει „αὔξει“ und statt „θρεφθεῖσα“ mit unserem Text des Simplicius „θρυφθεῖσα“ liest (denn der Text wird so zu viel geändert, und der prägnante Sinn der Verse abgeschwächt), so haben doch auch Panzerbieter Beitr. 7 f. Steinhart S. 94 und Stein z. d. St. schwerlich Recht, wenn sie den Worten den Sinn geben: die Dinge entstehen nicht blos durch die Verbindung der Stoffe, sondern auch durch ihre Trennung, sofern diese nämlich neue Verbindungen zur Folge hat, und sie vergehen ebenso nicht blos durch ihre Trennung, sondern auch durch ihre Verbindung, weil jede neue Stoffverbindung die Auflösung der früheren ist. Denn so annehmbar dieser Sinn auch an sich wäre, so würde er doch nach allem bisherigen der Meinung des Empedokles widersprechen, der das Entstehen nur aus der Mischung, den Untergang nur aus der Trennung der Urstoffe ableitet; Emped. würde nach dieser Erklärung sagen, jede Verbindung sei zugleich eine Trennung und umgekehrt, und das διαφερόμενον αὐτῷ ξυμφέρεται, welches nach Plato Soph. 242, D f. die Eigenthümlichkeit der heraklitischen Lehre im Unterschied von der seinigen ausdrückt, würde ebensogut von ihm gelten. Auch der Zusammenhang scheint aber eine andere Auffassung zu verlangen, denn da V. 60—62 und dann wieder 66—68 nicht unmittelbar auf die Einzelwesen, sondern zunächst auf das Weltganze und seine Zustände gehen, so werden sich auch die dazwischenliegenden Verse hierauf beziehen, und das gleiche macht schon der Ausdruck πάντων σύνοδος wahrscheinlich, welcher dem συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, V. 67, συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον V. 116 (142. 151 M.), πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι V. 173 (169. 193 M.) zu genau entspricht, um anders gedeutet zu werden, als dieses. Der Sinn von V. 63 ff. ist demnach: Sterbliches erzeugt sich aus den unsterblichen Elementen (s. u. V. 182) theils beim Hervorgang der Dinge aus dem Sphairos, theils bei der Rückkehr in denselben, in beiden Fällen geht es aber auch wieder, dort durch fortgesetzte Trennung, hier durch fortgesetzte Einigung, zu Grunde. — Die Aussagen Späterer über die Lehre des Empedokles von der Mischung und Entmischung, die aber nichts neues bringen, bei Sturz S. 260 ff. Karsten 403 ff.

gemäss, jenen Namen führen mag[1]). Alles ist daher nur insofern dem Werden und Vergehen unterworfen, wiefern es Eines | aus vielem oder vieles aus Einem wird, sofern es sich dagegen bei dieser Ortsveränderung in seinem Dasein und seiner eigenthümlichen Beschaffenheit erhält, insofern bleibt es im Kreislauf selbst unverändert[2]).

Näher sind es vier verschiedene Stoffe, aus denen alles zusammengesetzt ist: Erde, Wasser, Luft und Feuer[3]). Empedokles | wird ausdrücklich als der erste bezeichnet, der diese vier Elemente aufstellte 1), und alles, was uns über seine Vorgänger bekannt ist, lässt diese Angabe als richtig erscheinen. Die Früheren haben wohl Urstoffe, aus denen alles geworden sein soll, aber diesen Urstoffen fehlt die Bestimmung, wodurch sie allein zu Elementen im empedokleïschen Sinn würden, die qualitative Unveränderlichkeit, welche nur eine räumliche Theilung und Zusammensetzung übrig lässt. Ebenso kennen die Früheren zwar alle die Stoffe, welche Empedokles als Elemente betrachtet, aber sie stellen dieselben nicht mit Ausschluss aller andern als Grundstoffe zusammen, sondern der Urstoff ist bei den meisten blos Einer, nur Parmenides im zweiten Theil seines Gedichts hat zwei, keiner vier Urstoffe, und auch für die ersten abgeleiteten Stoffe findet sich, neben der unmethodischen Aufzählung eines Pherecydes und Anaximenes, nur die dreigliedrige Eintheilung Heraklit's, die fünfgliedrige, wahrscheinlich bereits von Empedokles abhängige, des Philolaus, und die Entgegensetzung des Warmen und Kalten

---

[1]) S. S. 609, 2 und V. 40 (342. 108 M.): οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγὲν φάος αἰθέρος ἵκῃ, (ich folge in der Verbesserung des verdorbenen Textes bei Plut. adv. Col. 11, 7. S. 1113 Panzerbieter Beitr. S. 16, indem ich mit ihm erkläre: wenn ein in der Gestalt eines Menschen gemischtes zum Vorschein kommt)
ἠὲ κατ' ἀκροτέρων θηρῶν γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τόδε (Panz. τόγε) φασὶ γενέσθαι·
εὖτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον,
ᾗ θέμις οὔ, (so Wyttenb.; über andere Emendationen der verdorbenen Worte vgl. m. die Herausgeber) καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

[2]) V. 69 ff. s. S. 609, 3. V. 72 liesse den Worten nach eine doppelte Erklärung zu: „wiefern dieser Wechsel nie aufhört", oder: „wiefern dieses im Wechsel nie aufhört zu sein." Der Sinn und Zusammenhang scheinen mir für die zweite Auffassung zu sprechen. Wegen dieser Unveränderlichkeit der Grundstoffe macht Arist. De cœlo III, 7, Anf. unserem Philosophen gemeinschaftlich mit Demokrit den Vorwurf: οἱ μὲν οὖν περὶ 'Εμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες (sc. τῶν στοιχείων), ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν· ἐνυπάρχον γὰρ ἕκαστον ἐκκρίνεσθαί φασιν, ὥςπερ ἐξ ἀγγείου τῆς γενέσεως οὔσης ἀλλ' οὐκ ἔκ τινος ὕλης, οὐδὲ γίγνεσθαι μεταβάλλοντος. Vgl. auch De Xenoph. Z. et G. c. 2. 975, a, 36 ff. und was S. 609, 2 angeführt wurde. Wenn dagegen Simpl. De cœlo 68, b, m Ald. Empedokles den heraklitischen Satz beilegt: τὸν κόσμον τοῦτον οὔτε τις θεῶν οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ, so zeigt der ächte Text (zuerst b. Peyron, Emp. et Parm. fragm., jetzt S. 132, b, 28 K. Schol. in Arist. 487, b, 43), dass hier in Mörbeke's Rückübersetzung, welche den Text der Aldina bildet, die Namen verwechselt sind.

[3]) V. 33 (55. 159 M.): τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' 'Αϊδωνεὺς
Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. Mancherlei Vermuthungen über Text und Sinn dieser Verse bei Karsten und Mullach z. d. St. Schneidewin im Philologus VI, 155 ff. van ten Brink ebd. 731 ff. Das Feuer heisst auch Ἥφαιστος; Nestis soll eine sicilische Wassergottheit gewesen sein, van ten Brink glaubt, nach Heyne, mit Proserpina identisch (vgl. jedoch Krische Forsch. I, 128); dass Here nicht die Erde bezeichnet, wie Diog. VIII, 76. Heraklit Alleg. hom. 24, S. 52. Probus z. Virg. Ekl. VI, 3. Athenag. Supplicat. c. 22. Hippol. Refut. VII, 29. S. 384 wohl wegen des φερέσβιος wollen, (Stob. I, 288

---

könnte dieser Irrthum mit Krische I, 126 durch eine leichte Wortversetzung entfernt werden), sondern die Luft, versteht sich, und es ist nicht einmal nöthig, das φερέσβιος mit Schneidewin zu Ἀϊδωνεὺς zu ziehen, es passt auch für die Luft. Neben den mythischen Bezeichnungen finden sich auch die eigentlichen: V. 78 (105. 60 M.). 333 (321. 378 M.) πῦρ, ὕδωρ, γῆ, αἰθήρ; V. 211 (151. 278 M.) ὕδωρ, γῆ, αἰθὴρ, ἥλιος; V. 215 (209. 282 M.), 197 (270. 273 M.), χθὼν, ὄμβρος, αἰθὴρ, πῦρ; V. 96 (124. 120 M.) ff. wahrscheinlich ἥλιος, αἰθὴρ, ὄμβρος, αἶα; V. 377 (16. 32 M.) αἰθὴρ, πόντος, χθὼν, ἥλιος; V. 187 (327. 263 M.) ἠλέκτωρ, χθὼν, οὐρανὸς, θάλασσα, auch wohl beides verbunden, wie V. 198 (211. 211 M.) χθὼν, Νῆστις, Ἥφαιστος, V. 203 (215. 206 M.) χθὼν, Ἥφαιστος, ὄμβρος, αἰθήρ. Steinhart's Vermuthung (a. a. O. 93), dass E. durch die Verschiedenheit der Benennungen den Unterschied der ursprünglichen und der sinnlich wahrnehmbaren Elemente andeuten wolle, kann ich nicht theilen. Dass die vier Grundstoffe allen Stoff in sich fassen, und dieser sich weder vermindere noch vermehre, sagt V. 89 (116. 92 M.): καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄλλο τι (so Mull., der Text ist aber verdorben und seine Herstellung sehr unsicher) γίγνεται οὐδ' ἀπολήγει.

1) Arist. Metaph. I, 4. 985, a, 31 vgl. c. 7. 988, a, 20. De gen. et corr. II, 1. 328, b, 33 ff. Andere bei Karsten 334. Der Name στοιχεῖον ist übrigens, wie kaum bemerkt zu werden braucht, nicht empedokleïsch. Als derjenige, welcher ihn in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch einführte, wird Plato bezeichnet (Eudemus b. Simpl. Phys. 2, a, u. Favorin. b. Diog. III, 24); Aristoteles fand ihn bereits vor, wie man diess an dem Ausdruck: τὰ καλούμενα στοιχεῖα (vgl. Th. II, b, 336, 1 2. Aufl.) sieht.

bei Anaximander. Worauf sich jedoch die Vierzahl der Elemente bei Empedokles gründet, erhellt weder aus seinen Bruchstücken noch aus den Angaben der Alten. Zunächst, scheint es, kam er darauf ebenso, wie andere zu ihren Bestimmungen, auf dem Weg der Beobachtung, indem er durch diese Annahme die Erscheinungen am leichtesten zu erklären glaubte. Sodann war aber auch in der bisherigen Philosophie seiner Lehre vorgearbeitet. Die pythagoreïsche Werthschätzung der Vierzahl ist bekannt; doch möchte ich den Einfluss dieser Bestimmung auf Empedokles nicht zu hoch anschlagen, da er sonst in der Physik vom Pythagoreïsmus nur wenig aufgenommen hat, und da die pythagoreïsche Schule selbst in der Lehre von den elementarischen Körpern andern Gesichtspunkten folgte. Von den einzelnen Elementen unseres Philosophen finden wir drei in den Urstoffen des Thales, Anaximenes und Heraklit, das vierte in anderer Stellung bei Xenophanes und Parmenides. Eine Zusammenstellung von drei elementarischen Körpern giebt Heraklit, dessen Bedeutung für Empedokles sich uns auch noch später ergeben wird; aus den drei | Grundformen des Körperlichen, welche jener annahm, konnten sich die vier empedokleïschen Elemente sehr leicht entwickeln, indem das tropfbar Flüssige und das Dunstförmige, das Wasser und die Luft, in herkömmlicher Weise unterschieden, und der letztern die trockenen Dünste, welche Heraklit dem obersten Element zugezählt hatte, beigefügt wurden[1]. Und da nun Heraklit's drei Elemente selbst wieder aus dem von Anaximander aufgestellten und später von Parmenides festgehaltenen Grundgegensatz des Warmen und Kalten durch Einschiebung einer Zwischenstufe entstanden zu sein scheinen, da andererseits die fünf Grundkörper des Philolaus eine aus geometrischen und kosmologischen Gründen hervorgegangene Erweiterung der vier empedokleïschen darstellen, so erscheint diese Lehre von Anaximander bis Philolaus in fortwährender Entwicklung und die Zahl der Grundstoffe in stetiger Zunahme begriffen. Wiewohl aber Empedokles die vier Elemente als gleich ursprünglich setzte, so führte er sie doch, wie Aristoteles sagt, thatsächlich wieder auf zwei zurück, indem er das Feuer auf die eine Seite stellte, die drei übrigen zusammen auf die andere, so dass demnach durch seine viergliedrige Theilung die zweigliedrige des Parmenides als ihre Grundlage noch durchblickt[1]). Wenn jedoch Spätere angeben, er sei von dem Gegensatz des Warmen und Kalten, oder auch von dem des Dünnen und Dichten, oder gar des Trockenen und Feuchten ausgegangen[2]), so ist diess ohne Zweifel eigene Folgerung aus dem, was Empedokles weder mit diesen Ausdrücken noch überhaupt mit dieser Bestimmtheit gesagt hatte; noch weiter | entfernt sich von seiner Meinung die Angabe, die zwei unteren Elemente seien der Stoff, die oberen die Werkzeuge der Weltbildung[3]).

---

[1] Ausserdem erwähnt Arist. gen. et corr. II, 1. 329, a, 1 auch der Annahme von drei Elementen, Feuer, Luft, Erde. Philop. z. d. St. S. 46, b, o bezieht diese Angabe auf den Dichter Ion; und wirklich sagt Isokr. π. ἀντιδόσ. 268 von diesem: Ἴων δ᾽ οὐ πλείω τριῶν [ἔφησεν εἶναι τὰ ὄντα]. Da aber Io jünger ist, als Empedokles, wird wohl eher dieser auf jenen Einfluss gehabt haben, als umgekehrt.

Die vier Grundstoffe sind nun, wie diess im Begriff des Elements liegt, gleich ursprünglich, sie alle sind ungeworden und unvergänglich, sie bestehen aus qualitativ gleichartigen Theilen, und ohne sich selbst in ihrer Beschaffenheit zu verändern, durchlaufen sie die verschiedenen Verbindungen, in die sie durch den Wechsel der Dinge gebracht werden[4]). Sie sind ferner der

---

[1]) Metaph. I, 4. 985, a, 31: ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν· οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὑτὸ τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι. λάβοι δ' ἄν τις αὐτὸ θεωρῶν ἐκ τῶν ἐπῶν. De gen. et corr. II, 3. 330, b, 19: ἔνιοι δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς. συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τἆλλα πάντα ἀντιτίθησιν.

[2]) M. s. die Stellen aus Alexander, Themistius, Philoponus, Simplicius und Stobäus b. Karsten 340 ff.

[3]) Hippol. Refut. VII, 29. S. 384: Emp. nahm sechs Elemente an, δύο μὲν ὑλικὰ, γῆν καὶ ὕδωρ, δύο δὲ ὄργανα οἷς τὰ ὑλικὰ κοσμεῖται καὶ μεταβάλλεται, πῦρ καὶ ἀέρα, δύο δὲ τὰ ἐργαζόμενα . . . νεῖκος καὶ φιλίαν, was dann im folgenden noch einmal wiederholt wird. Noch stärker wird die Lehre unseres Philosophen von demselben Verfasser I, 4 (wiederholt bei Cedren. Synops. I, 157, B) entstellt: τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν νεῖκος καὶ φιλίαν ἔφη· καὶ τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ τὸν θεὸν καὶ συνεστάναι ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθήσεσθαι. Dass dagegen Empedokles ihm zufolge Feuer und Wasser als das thätige und leidende Princip sich entgegensetze, ist eine unrichtige Angabe von Karsten S. 343.

[4]) V. 87 (114. 88 M.): ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει πάρα δ' ἦθος ἑκάστῳ. V. 89 s. o. 611, 3 Schl.
V. 104 (132. 128): ἐκ τῶν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ', ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω
(Text unsicher),

Masse nach gleich [1]), wenn sie auch in den Einzeldingen nach den verschiedensten Verhältnissen gemischt, und nicht alle in jedem enthalten sind [2]). Die eigenthümlichen Merkmale jedoch, wodurch sie sich von einander unterscheiden, scheint Empedokles ebensowenig, als ihre Stelle im Weltgebäude, schärfer bestimmt zu haben. Er beschreibt das Feuer als warm und glänzend, die Luft als flüssig und durchsichtig, das Wasser als dunkel und kalt, die Erde als schwer und hart [3]); er legt bei Gelegenheit der Erde eine natürliche Bewegung nach unten, dem Feuer nach

---

δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς,
καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι.
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἀλλοιωπά· διάπτυξις γὰρ ἀμείβει. (Vgl. hiezu S. 609, 1). Weiter s. m. V. 90 ff. 69 ff. (oben 609, 1. 3). Arist. Metaph. I, 3 (oben 609, 2). III, 4. 1000, b, 17. gen. et corr. II, 1, g. E. II, 6, Anf. ebd. I, 1. 314, a, 24 (vgl. De cœlo III, 3. 302, a, 28 und Simpl. De cœlo 269, b, 38. Schol. 513, b, o.). De cœlo III, 7 (oben 611, 2). De Melisso c. 2. 975, a, u. und andere, die sich bei Sturz 152 ff. 176 ff. 186 ff. Karsten 336. 403. 406 f. finden.

1) Diess scheint wenigstens in den eben angeführten Versen das ἶσα πάντα zu besagen, welches sich grammatisch allerdings auch zugleich mit ἥλικα auf γέννᾰν beziehen liesse (gleichen Ursprungs); Arist. gen. et corr. II, 6, Anf. fragt, ob diese Gleichheit eine Gleichheit der Grösse oder der Kraft ausdrücken solle, Empedokles hat aber beides ohne Zweifel nicht unterschieden. Mit γέννᾰν verbindet er das Wort so wenig, wie Simpl. Phys. 34, a, m.

2) M. s. hierüber, ausser dem, was über die Mischungsverhältnisse der Grundstoffe im einzelnen später noch vorkommen wird, V. 119 (154. 134 M.) ff., wo die Mischung der Stoffe in den verschiedenen Dingen mit der Mischung der Farben verglichen wird, durch welche die Maler diese Dinge im Bild hervorbringen, ἁρμονίῃ μίξαντε τὰ μὲν πλέω ἄλλα δ' ἐλάσσω. Brandis S. 227 hat sich durch eine unrichtige, von den neueren Herausgebern verbesserte, Interpunktion von V. 129 verleiten lassen, in diesen Versen einen Sinn zu suchen, welcher den Worten und dem Standpunkt des Empedokles gleich fremd ist, dass nämlich alles Vergängliche in der Gottheit seinen Grund habe, wie das Kunstwerk im Geiste des Künstlers.

3) V. 96 (124. 120 M.) ff., die aber in den überlieferten Texten sehr verdorben sind; in dem noch immer nicht befriedigend hergestellten V. 99 lautete der Anfang vielleicht: αἰθέρα θ' ὡς χεῖται. Aus dieser Stelle ist die Angabe bei Aristoteles gen. et corr. I, 315, b, 20 Plut. prim. frig. 9, 1. S. 948 genommen, wogegen sich Arist. De respir. c. 14. 477, b, 4 (θερμὸν γὰρ εἶναι τὸ ὑγρὸν ἧττον τοῦ ἀέρος) nach dem vorhergehenden auf eine spätere verlorengegangene Stelle unsers Gedichts zu beziehen scheint.

oben bei[1]), ohne sich doch darin immer gleich zu bleiben[2]). Damit ist aber doch nichts gesagt, was über die nächste Anschauung hinausgienge. Erst Plato und Aristoteles haben die Eigenschaften der Elemente auf feste Grundbestimmungen zurückgeführt, und jedem seinen natürlichen Ort angewiesen.

Dass die vier Elemente von Empedokles aus keinem anderen, ursprünglicheren, abgeleitet wurden, wäre auch ohne das Zeugniss des Aristoteles[3]) nicht zu bezweifeln. Wenn daher Spätere | behaupten, er lasse denselben kleinste Körperchen als ihre Urbestandtheile vorangehen [1], so ist diess ein offenbares Missverständniss [2]. Doch hat seine Lehre eine Seite, welche zu dieser Meinung Anlass geben konnte. Da nämlich die Grundstoffe ihm zufolge keiner qualitativen Veränderung unterworfen sind, so können sie sich immer nur mechanisch verbinden, und auch die chemischen Verbindungen müssen auf mechanische zurückgeführt werden, die Mischung der Stoffe kommt nur dadurch zu Stande, dass die Theile des einen Körpers in die Zwischenräume zwischen den Theilen des andern eintreten; es bildet sich daher auch bei der vollständigsten Vereinigung mehrerer Stoffe nur ein Gemenge von Theilchen, deren elementarische Beschaffenheit sich bei diesem Vorgang nicht verändert, nicht eine wirkliche Verschmelzung

---

[1]) Vgl. S. 523, 2. 2. Aufl.

[2]) Auch hievon werden wir später Beispiele finden. Vgl. Plut. Plac. II, 7, 6 und Ach. Tat. in Arat. c. 4, Schl. S. 128, B, die vielleicht Einer Quelle folgend sagen, Empedokles weise den Elementen keine bestimmten Orte an, sondern lasse jedes auch den der übrigen einnehmen, und Arist. De cœlo IV, 2. 309, a, 19: Empedokles erkläre sich so wenig als Anaxagoras über die Schwere und Leichtigkeit der Körper.

[3]) Gen. et corr. I, 8. 325, b, 19: Ἐμπεδοκλεῖ δὲ τὰ μὲν ἄλλα φανερὸν ὅτι μέχρι τῶν στοιχείων ἔχει τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν, αὐτῶν δὲ τούτων πῶς γίνεται καὶ φθείρετει τὸ σωρευόμενον μέγεθος οὔτε δῆλον οὔτε ἐνδέχεται λέγειν αὐτῷ μὴ λέγοντι καὶ τοῦ πυρὸς εἶναι στοιχεῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων. (Die Annahme von Atomen wird Empedokles auch De cœlo III, 6. 305, a, o. und von Lucrez I, 746 ff. abgesprochen.) Diese bestimmte Aussage würde allerdings Aristoteles selbst wieder umstossen, wenn er wirklich sagte, was Ritter (Gesch. d. Phil. I, 533 f.) bei ihm findet: alle vier Elemente seien eigentlich aus Einer allen Verschiedenheiten zu Grunde liegenden Natur geworden, welche näher die φιλία sei. Diese Angabe ist jedoch unrichtig. Aristoteles sagt gen. et corr. I, 1. 315, a, 3, Empedokles setze sich mit sich selbst in Widerspruch: ἅμα μὲν γὰρ οὔ φησιν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν στοιχείων οὐδὲν, ἀλλὰ τἄλλα πάντα ἐκ τούτων, ἅμα δ' ὅταν εἰς ἓν συναγάγῃ τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ νείκους, ἐκ τοῦ ἑνὸς γίγνεσθαι πάλιν ἕκαστον. Das heisst aber doch offenbar nur: Empedokles selbst läugne zwar jede Entstehung der vier Elemente aus einem andern, in seiner Lehre vom Sphairos behaupte er aber doch wieder mittelbar, ohne es selbst zu bemerken, eine solche Entstehung, denn wenn man es mit der Einheit aller Dinge im Sphairos streng nehmen wollte, müsste die qualitative Verschiedenheit der Elemente darin verschwinden, diese müssten sich mithin bei ihrem Hervortreten aus dem Sphairos aus einem unterschiedslosen Stoff neu bilden. Es wird hier also Empedokles von Aristoteles nicht eine Behauptung beigelegt, die mit seiner sonstigen Darstellung im Widerspruch stände, sondern er wird durch eine von ihm selbst nicht gezogene Folgerung widerlegt. Ebensowenig lässt sich aus Metaph. III, 1. 4 beweisen, dass Aristoteles die einheitliche Natur, aus der die Elemente geworden sein sollen, als φιλία bezeichne. Metaph. III, 1. 996, a, 4 wirft er die Frage auf: πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων, ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι φιλίαν, ἄλλος δέ τις πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ

ἀέρα. Von dem Urstoff der vier Elemente ist aber hier in Beziehung auf die φιλία gar nicht die Rede, sondern die φιλία (welche Aristoteles als das einigende Princip das Eine nennt, in derselben Weise, wie z. B. das Princip der Begrenzung πέρας, das formende Princip εἶδος genannt wird) dient als Beispiel dafür, dass der Begriff des Einen nicht blos als Subjektsbegriff gebraucht werde, wie von Plato und den Pythagoreern, sondern auch als Prädikat; was die Stelle von der φιλία aussagt, ist nur: sie sei nicht die Einheit, als Subjekt gedacht, sondern ein Subjekt, dem die Einheit als Prädikat zukomme. Dasselbe gilt von c. 4, wo in dem gleichen Sinn und Zusammenhang gesagt wird: Plato und die Pythagoreer betrachten die Einheit als das Wesen des Einen und das Sein als das Wesen des Seienden, so dass das Seiende vom Sein, das Eine von der Einheit nicht verschieden ist; οἱ δὲ περὶ φύσεως οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅ τι τὸ ἓν ὂν ἐστίν· (so ist zu schreiben, indem man das ἓν ὂν als Einen Begriff zusammenfasst: „das was Eins ist“, oder es ist mit Karsten Emp. S. 318. Brandis, Bonitz, Schwegler und Bonghi z. d. St. aus Cod. Ab ὅ τί ποτε τὸ ἕν ἐστιν aufzunehmen) δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι. Die Aussagen des Aristoteles über diesen Punkt widersprechen sich daher durchaus nicht, wie denn überhaupt das meiste von dem vielen, was Ritter dort an seinen Zeugnissen über Empedokles tadelt, bei näherer Betrachtung ganz unverfänglich erscheint.

1) Plut. Plac. I, 13: Ἐ. πρὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων θραύσματα ἐλάχιστα, οἱονεὶ στοιχεῖα πρὸ στοιχείων, ὁμοιομερῆ, ὅπερ ἐστὶ στρογγύλα. Dasselbe, mit Ausnahme der letzten Worte (über die Sturz 153 f. zu vergleichen ist), Stob. Ekl. I, 348. Aehnlich die Placita I, 17 (Stob. 368. Galen c. 10. S. 258 K.).

2) Und ebenso unrichtig ist, wie aus allem bisherigen zur Genüge hervorgeht, Petersen's Annahme philol.-histor. Studien S. 26, der Sphairos als Einheit sei das ursprüngliche und die vier Elemente seien erst aus ihm entstanden.

der gemischten zu einem neuen 1), und wenn ein Körper aus einem andern entsteht, so verwandelt sich nicht der eine in den andern, sondern die Stoffe, welche vorher schon als diese bestimmten Substanzen vorhanden waren, treten nur aus ihrer Vermischung mit anderen heraus 2). Bestehen aber alle Veränderungen in der Mischung und Entmischung, so lässt sich auch da, wo zwei Körper ihrer Substanz nach scheinbar getrennt bleiben, die Einwirkung des einen auf den andern nur durch die Annahme erklären, dass sich von dem ersten unsichtbar kleine Theilchen ablösen und in die Oeffnungen des andern eindringen. Je vollständiger die Oeffnungen eines Körpers den Ausflüssen und Theilen eines andern entsprechen, um so mehr wird er | für die Einwirkung desselben empfänglich und der Mischung mit ihm fähig sein 3); und da nun

---

1) Nach späterem Sprachgebrauch (s. Th. III, a, 115, 2. 2. Aufl.): alle Mischung ist eine παράθεσις, eine σύγχυσις giebt es so wenig, als eine κρᾶσις δι' ὅλων.

2) Arist. De cœlo III, 7 (s. o. 611, 2), wozu die Ausleger (b. Karsten 404 f.) nichts erhebliches hinzufügen.

3) Arist. gen. et corr. I, 8, Anf.: τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰςιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου καὶ κυριωτάτου, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασὶ καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας, ἔτι δὲ ὁρᾶσθαι διά τε ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ τῶν διαφανῶν διὰ τὸ πόρους ἔχειν ἀοράτους μὲν διὰ μικρότητα, πυκνοὺς δὲ καὶ κατὰ στοῖχον, καὶ μᾶλλον ἔχειν τὰ διαφανῆ μᾶλλον. οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τινῶν οὕτω διώρισαν, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ποιούντων καὶ πασχόντων ἀλλὰ καὶ μίγνυσθαί φησιν (so ist mit Cod. L statt φασὶν zu lesen) ὅσων οἱ πόροι σύμμετροί εἰσιν· ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος (sofern nämlich diese, wie das folgende erläutert, nicht blos einzelne Erscheinungen, sondern die Bildung und Veränderung der Körper überhaupt mittelst der leeren Zwischenräume erklärten). Philop. z. d. St. f. 35, b, o. und gen. anim. 59, a (beide Stellen auch bei Sturz S. 344 f.) giebt nicht mehr; denn die Angabe gen. anim., dass Emp. das Volle ναστὰ genannt habe, verwechselt unsern Philosophen mit Demokrit (s. u. S. 584, 3 2. Aufl.); dagegen erhält die aristotelische Angabe eine bemerkenswerthe Bestätigung durch Plato Meno 76, C: Οὐκοῦν λέγετε ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατ' Ἐμπεδοκλέα; — Σφόδρα γε. — Καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται; — Πάνυ γεν — Καὶ τῶν ἀποῤῥοῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; — Ἔστι ταῦτα. Demgemäss wird dann die Farbe definirt: ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός. Vgl. Theophr. De sensu §. 12: ὅλως γὰρ ποιεῖ τὴν μίξιν τῇ συμμετρίᾳ τῶν πόρων· διόπερ ἔλαιον μὲν καὶ ὕδωρ οὐ μίγνυσθαι, τὰ δ' ἄλλα ὑγρὰ καὶ περὶ ὅσων δὴ καταριθμεῖται τὰς ἰδίας κράσεις. Von unsern Bruchstücken gehört hieher V. 189 s. folg. Anm. namentlich aber

dieses nach der Annahme unseres Philosophen in höherem Grade der Fall ist, wenn sich zwei Körper ähnlich sind, so sagt er, das gleichartige und leicht zu vermischende sei sich befreundet, das gleiche begehre nach dem gleichen, was sich dagegen nicht mischen lässt, sei sich feind[1]). Diese ganze | Vorstellungsweise ist nun allerdings der atomistischen nahe verwandt: die Stelle der Atome vertreten in ihr die unsichtbar kleinen Theile, die Stelle des Leeren die Poren; wie die Atomiker in den Körpern eine Masse von Atomen sehen, die durch leere Zwischenräume getrennt sind, so sieht Empedokles in denselben eine Masse elementarischer Theilchen, die gewisse Oeffnungen zwischen sich haben[2]), und wie jene die chemische Veränderung der Körper auf den Wechsel

---

V. 281 (267. 337 M.): γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀποῤῥοαὶ, ὅσσ' ἐγένοντο.
V. 267 (253. 323 M.): τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι.
V. 282 (268. 338): ὣς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτε, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὄρουσεν,
ὀξὺ δ' ἐπ' ὀξὺ ἔβη, δαλερὸν δαλερῷ δ' ἐπέχευεν.
V. 284 (272. 340 M.): οἴνῳ ὕδωρ μὲν μᾶλλον ἐνάρθμιον, αὐτὰρ ἐλαίῳ οὐκ ἐθέλει.
V. 286 (274. 342 M.): βύσσῳ δὲ γλαυκῆ κόκκου καταμίσγεται ἄνθος.

1) V. 186 (326. 262 M.): ἄρθμια μὲν γὰρ πάνθ' αὐτῶν ἐγένοντο μέρεσσιν,
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
ὅσσα νυν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαγχθέντα πέφυκεν.
ὣς δ' αὔτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρτέα μᾶλλον ἔασιν,
ἀλλήλοις ἔστερκται, ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.
ἐχθρὰ δ' ἀπ' ἀλλήλων πλεῖστον διέχουσιν ἄμικτα u. s. w. Weiteres vor. Anm. Arist. Eth. N. VIII, 2. 1155, b, 7: τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι (Ἐμπ. φησι). Eth. Eud. VII, 1. 1235, a, 9 (M. Mor. II, 11. 1208, b, 11): οἱ δὲ φυσιολόγοι καὶ τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον, διὸ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν κύν' ἔφη καθῆσθαι ἐπὶ τῆς κεραμῖδος διὰ τὸ ἔχειν πλεῖστον ὅμοιον. Plato Lys. 214, B: in den Schriften der Naturphilosophen finde man, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι. Ein Beispiel dieser Wahlverwandtschaft fand Empedokles im Verhalten des Eisens zum Magnet. Er nahm nämlich an, nachdem die Ausflüsse des Magnets in die Poren des Eisens eingedrungen seien, und die sie verstopfende Luft entfernt haben, so gehen vom Eisen wieder starke Ausflüsse in die symmetrischen Poren des Magnets, die das Eisen selbst mit hineinziehen und festhalten. Alex. Aphr. quæst. nat. II, 23.

2) Ob diese Oeffnungen selbst ganz leer oder mit gewissen Stoffen, namentlich mit Luft, angefüllt sind, scheint Emp. nicht gefragt zu haben. Philoponus gen. et corr. 40, a, u. b, u., welcher ihm im Unterschied von den Atomikern die zweite von diesen Annahmen beilegt, ist kein zuverlässiger Zeuge; nach Arist. gen. et corr. I, 8. 326, b, 6. 15 müssen wir (trotz des eben angeführten über den Magnet) annehmen, dass dieser bei Emp. keine allgemeine Bestimmung darüber gefunden hatte, denn er widerlegt hier die Hypothese der Poren sowohl von der einen als von der andern jener Voraussetzungen aus.

der Atome zurückführen, so führt er sie auf den Wechsel von Stofftheilen zurück, welche in qualitativer Beziehung unter den wechselnden Verbindungen, die sie eingehen, ebenso unverändert bleiben sollen, wie die Atome[1]. Empedokles selbst jedoch hat so wenig einen leeren Raum angenommen[2], als Atome[3], | wenn auch seine Lehre folgerichtig zur Annahme des leeren Raums und der Atome führen müsste[4]. Auch die Vorstellung können wir ihm nicht mit Sicherheit beilegen, dass die Grundstoffe aus kleinsten Theilen zusammengesetzt seien, die an sich zwar weiterer Theilung fähig wären, die aber nie wirklich getheilt werden[5]. Diese Bestimmung scheint allerdings durch dasjenige gefordert zu werden, was über die Symmetrie der Poren gesagt wird; denn wenn die Stoffe in's unendliche theilbar sind, kann es

---

1) Arist. gen. et corr. II, 7. 334, a, 26: ἐκείνοις γὰρ τοῖς λέγουσιν ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς τίς ἔσται τρόπος (τῆς γενέσεως τῶν σωμάτων); ἀνάγκη γὰρ σύνθεσιν εἶναι καθάπερ ἐξ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος· καὶ τὸ μῖγμα δὲ τοῦτο ἐκ σωζομένων μὲν ἔσται τῶν στοιχείων, κατὰ μικρὰ δὲ παρ' ἄλληλα συγκειμένων. De cœlo III, 7 (oben 611, 2). Galen in Hippocr. De nat. hom. I, 2, Schl. T. XV, 32 K.: Ἐμπ. ἐξ ἀμεταβλήτων τῶν τεττάρων στοιχείων ἡγεῖτο γίγνεσθαι τὴν τῶν συνθέτων σωμάτων φύσιν, οὕτως ἀναμεμιγμένων ἀλλήλοις τῶν πρώτων, ὡς εἴ τις λειώσας ἀκριβῶς καὶ χνοώδη ποιήσας ἰὸν καὶ χαλκίτιν καὶ καδμείαν καὶ μισὺ μίξειεν ὡς μηδὲν ἐξ αὐτῶν δύνασθαι μεταχειρίσασθαι χωρὶς ἑτέρου. Ebd. c. 12, Anf. S. 49: nach Empedokles sei alles aus den vier Elementen gebildet, οὐ μὴν κεχραμένων γε δι' ἀλλήλων, ἀλλὰ κατὰ μικρὰ μόρια παρακειμένων τε καὶ ψαυόντων, die Mischung der Elemente habe zuerst Hippokrates gelehrt. Aristoteles gebraucht daher gen. et corr. I, 8. 325, b, 19 für die einzelnen elementarischen Körper den Ausdruck: αὐτῶν τούτων τὸ σωρευόμενον μέγεθος, und Plut. Plac. I, 24 (Stob. I, 414) wird von Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und Epikur gemeinschaftlich gesagt: συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰςάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως. οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίγνεσθαι.

2) M. s. V. 91, oben S. 609, 1. Arist. De cœlo IV, 2. 309, a, 19: ἔνιοι μὲν οὖν τῶν μὴ φασκόντων εἶναι κενὸν οὐδὲν διώρισαν περὶ κούφου καὶ βαρέος οἷον Ἀναξαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς. Theophr. De sensu §. 13. Lucrez I, 742 ff., Späterer, die jenen Vers wiederholen, wie Plut. Plac. I, 18, nicht zu erwähnen.

3) M. vgl. hierüber die Stellen, welche S. 616, 3 angeführt wurden.

4) Vgl. Arist. gen. et corr. I, 8. 325, b, 5: σχεδὸν δὲ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ ἀναγκαῖον λέγειν, ὥσπερ καὶ Λεύκιππός φησιν· εἶναι γὰρ ἄττα στερεὰ, ἀδιαίρετα δὲ, εἰ μὴ πάντη πόροι συνεχεῖς εἰσιν. Ebd. 326, b, 6 ff.

5) Arist. De cœlo III, 6. 305, a, 1: εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις [τῶν σωμάτων], ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἵσταται, ἢ διαιρετὸν μὲν οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε, καθάπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς βούλεσθαι λέγειν.

keine Poren geben, die zu klein wären, um einen gegebenen Stoff eindringen zu lassen, alle Stoffe müssen sich daher mit allen mischen lassen. Allein so gut Empedokles hinsichtlich des Leeren inconsequent war, ebensogut kann er es auch hinsichtlich der kleinsten Theile gewesen sein, und da nun Aristoteles selbst zu verstehen giebt, dass ihm eine ausdrückliche Aussage des Philosophen über diesen Punkt nicht vorlag, so ist zu vermuthen, er habe demselben seine Aufmerksamkeit überhaupt nicht zugewendet, sondern sei bei der unbestimmten Vorstellung von den Poren und dem Eindringen der Stoffe in dieselben stehen geblieben, ohne genauer auf die Ursachen einzugehen, von denen die verschiedene Wahlverwandtschaft der Körper herrührt.

Aus den körperlichen Elementen lassen sich jedoch die Dinge immer nur nach Einer Seite erklären: diese bestimmten Erscheinungen werden sich ergeben, wenn sich die Stoffe in dieser bestimmten Weise und in diesem bestimmten Verhältniss verbinden, aber woher kommt es, dass sie sich verbinden und trennen, was ist, mit andern Worten, die bewegende Ursache? Empedokles kann diese Frage nicht umgehen, denn gerade die Bewegung und Veränderung begreiflich zu machen, ist sein Hauptbestreben; er weiss aber andererseits den Grund der Bewegung auch nicht hylozoistisch im Stoff als solchem zu suchen, denn da er den parmenideïschen Begriff des Seienden auf die Grundstoffe übertragen hat, so kann er in diesen nur unveränderliche Substanzen sehen, die nicht, wie | Heraklit's und Anaximenes' Urstoff, von sich selbst aus ihre Gestalt wechseln, und wenn er ihnen auch die räumliche Bewegung lassen muss, um nicht alle Veränderung in den Dingen unmöglich zu machen, so kann doch in ihnen selbst nicht der Trieb liegen, sich zu bewegen und Verbindungen einzugehen, von denen sie in ihrem Sein und Wesen nicht berührt werden: die Beseeltheit der Elemente, welche ihm beigelegt wird, ist in Wahrheit nicht von ihm gelehrt worden[1]. Es bleibt mithin nur übrig, die bewegenden Kräfte vom Stoff zu unterscheiden, und so schlägt denn auch Empedokles zuerst unter den Philosophen [1]) diesen Weg ein. Eine einzige bewegende Kraft reicht ihm aber nicht aus, er glaubt vielmehr die zwei Momente des Werdens, die Verbindung und die Trennung, das Entstehen und das Vergehen, auf zwei verschiedene Kräfte zurückführen zu müssen [2]), indem er auch hier, wie in der Lehre | von den Grundstoffen, daran festhält, die verschiedenen Eigenschaften und Zustände der Dinge von ebensovielen ursprünglich verschiedenen Substanzen herzuleiten, von denen jede, dem parmenideïschen Begriff des Seienden gemäss, eine und dieselbe unveränderliche Natur hat. Empedokles personificirt in seiner Darstellung diese zwei Kräfte unter dem Namen der Liebe und des Hasses; andererseits behandelt er sie auch wieder wie körperliche Stoffe, die den Dingen beigemischt sind; und beides gehört bei ihm ohne Zweifel nicht blos zur Darstellungsform, sondern er hat sich den Begriff der Kraft noch so wenig klar gemacht, dass er sie weder von den persönlichen Wesen der Mythologie, noch von den körperlichen Elementen bestimmt unterscheidet. Ihre eigentliche Bedeutung liegt aber doch nur darin, die Ursache der Veränderungen darzustellen, die mit

---

[1] **Arist.** sagt De an. I, 2. 404, b, 8: ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων (ἀπέβλεψαν), οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχὰς, οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων. Was er jedoch hier über Emp. sagt, hat er nur aus den bekannten Versen erschlossen, und er selbst giebt diess deutlich zu verstehen, wenn er fortfährt: λέγων οὕτω· „γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν

ὀπώπαμεν“ u. s. w. In diesen Versen liegt aber offenbar nicht, dass die Stoffe an sich selbst beseelt sind, sondern nur, dass sie im Menschen Grund der Seelenthätigkeit werden, und sollte sich auch das erste aus dem zweiten bei näherer Untersuchung ergeben, so haben wir doch kein Recht, Empedokles selbst diese Schlussfolgerung und mit ihr eine Annahme beizulegen, die den ganzen Charakter seines Systems verändert und seine zwei wirkenden Ursachen entbehrlich gemacht hätte. Noch weniger folgt aus gen. et corr. II, 6, Schl., wo Aristoteles gegen Emp. nur bemerkt: ἄτοπον δὲ καὶ εἰ ἡ ψυχὴ ἐκ τῶν στοιχείων ἢ ἕν τι αὐτῶν . . . εἰ μὲν πῦρ ἡ ψυχὴ, τὰ πάθη ὑπάρξει αὐτῇ ὅσα πυρὶ ᾗ πῦρ· εἰ δὲ μικτὸν, τὰ σωματικά. Auch was S. 619, 1 angeführt wurde, kann für die Beseeltheit der Elemente nichts beweisen. Dass dieselben endlich auch Götter genannt werden (Arist. gen. et corr. II, 6. 333, b, 21. Stob. Ekl. I, 60 — o. S. 495, 1. — Cic. N. D. I, 12 Anf.), ist ganz unerheblich, da sich diese Angabe ohne Zweifel nur auf die mythischen Bezeichnungen gründet, von denen oben gesprochen wurde, und ebenso verhält es sich mit dem δαίμων V. 254 (239. 310 M.).

[1] Sofern wir nämlich hiebei von den mythischen Figuren der alten Kosmogonieen und des parmenideïschen Gedichts absehen.

[2] Dass er der erste war, der diese Zweiheit der wirkenden Ursachen aufbrachte, bemerkt Arist. Metaph. I, 4. 985, a, 29.

den Dingen vorgehen, die Liebe ist das, was die Mischung und Verbindung, der Hass das, was die Trennung der Stoffe bewirkt[1]). In der Wirklichkeit freilich lässt sich beides, wie ARISTO|TELES richtig einwendet[2]), nicht trennen, da jede neue Verbindung der

---

1) M. vgl. zu dem obigen:
V. 78 (105. 79 M.): πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος·
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἑκάστῳ,
καὶ Φιλότης μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε. (Von der letzteren heisst es dann, sie sei dasselbe, was auch die Menschen in Liebe zusammenführe, und sie heisse γηθοσύνη und Ἀφροδίτη, Emp. selbst nennt sie bald φιλότης, bald στοργὴ, bald Ἀφροδίτη, bald Κύπρις, bald ἁρμονίη.) V. 66 ff., oben S. 610.

V. 102 (130. 126 M.): ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται, σὺν δ' ἔβη ἐν φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται. Ferner Vers 110 ff. (unten S. 525 2. Aufl.) die Schilderung der Weltentstehung V. 169 (165. 189 M.) ff., s. u., und die gleichfalls später anzuführenden Verse 333 (321. 378 M.) ff. über die Zusammensetzung der Seele aus den vier Elementen, der Liebe und dem Hass. Hiemit stimmen die Angaben der übrigen Zeugen überein, von denen aber hier nur die zwei ältesten und besten angeführt werden sollen; PLATO Soph. 242, D, nach dem, was S. 548, 2 abgedruckt ist: αἱ δὲ μαλακώτεραι (Emp.) τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι ARIST. gen. et corr. II, 6. 333, b, 11: τί οὖν τούτων (die Regelmässigkeit der Naturerscheinungen) αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε ἢ γῆ. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος· συγκρίσεως γὰρ μόνον, τὸ δὲ διακρίσεως αἴτιον. Weiteres hierüber in der nächsten Anmerkung. Wegen ihrer einigenden Natur nennt Aristoteles die empedokleïsche φιλία auch geradezu das Eine, Metaph. III, 1. 4; s. o. S. 616, 3. (Gen. et corr. I, 1, Schl. gehört nicht hieher, da dort unter dem ἓν nicht die φιλία, sondern der Sphairos gemeint ist. KARSTEN's Bedenken gegen die Identificirung des ἓν und der οὐσία ἑνοποιὸς, a. a. O. S. 318, beruht auf Verkennung der aristotelischen Begriffe.) Metaph. XII, 10. 1075, b, 1: ἀτόπως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν· αὕτη δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα (συνάγει γὰρ) καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος . . . ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος. Die Aussagen Späterer, die sich bei KARSTEN 346 ff. und STURZ 139 ff. 214 ff. gesammelt finden, sind nur Wiederholungen und Erläuterungen der aristotelischen.

2) Metaph. I, 4. 985, a, 21: καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτου (Ἀναξαγόρου) χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν οὔθ' ἱκανῶς οὔτ' ἐν τούτοις εὑρίσκει τὸ ὁμολογούμενον. πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει, τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται το πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον. ὅταν δὲ πάλιν πάντα ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν. (Aehnlich die Ausleger, s. STURZ 219 ff.) Ebd. III, 4. 1000, a, 24: καὶ γὰρ ὅνπερ οἰηθείη λέγειν ἄν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὑτῷ, Ἐμπεδοκλῆς, καὶ οὗτος ταὐτὸν πέπονθεν· τίθησι μὲν γὰρ

Stoffe Auflösung einer früheren, und jede Trennung derselben Einführung in eine neue Verbindung ist; dass aber Empedokles dieses noch nicht bemerkt, und die Liebe ausschliesslich als Ursache der Einigung, den Hass als Ursache der Trennung betrachtet hat, steht ausser Zweifel. Sofern nun die Einheit der Elemente dem Empedokles für den besseren und vollkommeneren Zustand gilt [1]), kann Aristoteles sagen, er mache gewissermassen das Gute und das Böse zu Principien [2]); indessen verhehlt er selbst nicht, dass diess nur eine Folgerung ist, die unser Philosoph selbst nicht ausdrücklich gezogen hat, und dass seine ursprüngliche Absicht nur dahin geht, in der Liebe und dem Hass die bewegenden Ursachen darzustellen [3]). Nur Spätere meinen, im Widerspruch mit den urkundlichsten Zeugnissen und mit dem ganzen Zusammenhang der empedokleïschen Lehre, der Gegensatz der Liebe und des Hasses falle mit dem stofflichen Unterschied der Elemente zusammen [4]), unter dem Hass sei das feurige, unter

---

ἀρχήν τινα αἰτίαν τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος, δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾷν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός. ebd. b, 10: συμβαίνει αὐτῷ τὸ νεῖκος μηθὲν μᾶλλον φθορᾶς ἢ τοῦ εἶναι αἴτιον· ὁμοίως δ' οὐδ' ἡ φιλότης τοῦ εἶναι· συνάγουσα γὰρ εἰς τὸ ἓν φθείρει τἆλλα. Weiteres zur Kritik der empedokleïschen Lehre vom Werden gen. et corr. I, 1. II, 6.

[1]) Diess erhellt schon aus den Prädikaten der Liebe und des Hasses, ἠπιόφρων (V. 181) für jene, οὐλόμενον (V. 79), λυγρὸν (335), μαινόμενον (382) für diesen, bestimmter aus dem, was später über den Sphairos und die Weltentstehung mitgetheilt werden wird.

[2]) Metaph. I, 4. 984, b, 32: ἐπεὶ δὲ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐνεφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν, ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρὸν, . . . οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων. εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ' εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς u. s. w. Ebd. XII, 10, s. o. 623, 1 vgl. Plut. De Is. 48, S. 370.

[3]) S. vor. Anm. und Metaph. I, 7. 988, b, 6: τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω (so ausdrücklich und bestimmt) δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν . . . . ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν. Aehnliche Aussagen der Späteren b. Sturz 232 ff.

[4]) Simpl. Phys. 43, a, o: Ἐμπ. γοῦν, καίτοι δύο ἐν τοῖς στοιχείοις ἐναντιώσεις

der Liebe das feuchte Element zu verstehen[1]; scheinbarer wollten Neuere[2] das Feuer der Liebe, die andern Elemente dem Hass vorzugsweise zutheilen, ohne doch beide zu indentificiren, doch ist auch diess schwerlich richtig[3]. Noch | weiter liegt es von der eigentlichen Meinung des Empedokles ab, wenn Karsten seine sechs Grundwesen zu blossen Erscheinungsformen einer einheitlichen pantheistisch gedachten Urkraft machen will[4], oder

---

ὑποθέμενος, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ καὶ ξηροῦ, εἰς μίαν τὰς δύο συνεκορύφωσε τὴν τοῦ νείκους καὶ τῆς φιλίας, ὥσπερ καὶ ταύτην εἰς μονάδα τὴν τῆς ἀνάγκης.

1) Plut. prim. frig. c. 16, 8. S. 952, eine Aussage, die Brandis (Rhein. Mus. III, 129. gr.-röm. Phil. I, 204) nicht hätte als geschichtliches Zeugniss behandeln sollen.

2) Tennemann Gesch. d. Phil. I, 250. Ritter in Wolf's Analekten II, 429 f. vgl. Gesch. d. Phil. I, 550, dem auch unsere erste Ausgabe S. 182 beistimmte. Wendt zu Tennemann I, 286.

3) Ritter's Gründe für seine Ansicht sind: 1) dass Empedokles nach Aristoteles (s. o. 614, 1) das Feuer den drei andern Elementen gemeinschaftlich entgegensetzte, und dass er es hiebei als das vorzüglichere betrachtet zu haben scheint, denn er hält das männliche Geschlecht für das wärmere, leitet den Mangel an Einsicht aus der Kälte des Bluts ab, und lässt Tod und Schlaf durch die Entweichung des Feuers bewirkt werden (näheres hierüber tiefer unten); 2) dass Emp. nach Hippol. Refut. I, 3 das Feuer für das göttliche Wesen der Dinge gehalten habe; 3) dass bei ihm selbst V. 215 (209. 282 M.) Kypris dem Feuer die Herrschaft gebe. Die letztere Angabe (welche auch Brandis 205 hat), beruht jedoch auf einem Versehen, es heisst: χθόνα θοῷ πυρὶ δῶκε κρατῦναι, „sie übergab die Erde dem Feuer zum Härten.“ Die Behauptung des Hippolytus wird später noch widerlegt werden. Was endlich Ritter's ersten und hauptsächlichsten Grund betrifft, so kann Empedokles immerhin das Feuer für vorzüglicher gehalten haben, als die andern Elemente, und die Liebe für vorzüglicher als den Hass, ohne doch darum das erste zum vorzugsweisen Substrat der zweiten zu machen. Er selbst stellt Liebe und Hass als zwei für sich bestehende Principien neben die vier Elemente, und diess ist auch durch seinen ganzen Standpunkt gefordert (s. o.); jede Stoffverbindung, auch wenn kein Feuer dabei mitwirkt, ist das Werk der Liebe, jede Trennung, auch wenn sie durch's Feuer bewirkt wird, das Werk des Hasses.

4) S. 388: *Si vero his involucris Empedoclis rationem exuamus, sententia huc fere redit: unam esse vim eamque divinam mundum continentem; hanc per quatuor elementa quasi Dei membra, ut ipse ea appellat, sparsam esse, eamque cerni potissimum in duplici actione, distractione et contractione, quarum hanc conjunctionis, ordinis, omnis denique boni, illam pugnae, perturbationis omnisque mali principium esse: harum mutua vi et ordinem mundi et mutationes effici, omnesque res tam divinas quam humanas perpetuo generari, ali, variari.* Vgl. Simpl., S. 624, 4

wenn andere die Liebe für den alleinigen Grund aller Dinge und für das allein wirkliche, den Hass dagegen für etwas nur in der Vorstellung sterblicher Wesen liegendes halten [1]); gerade das | ist vielmehr für sein ganzes Verfahren bezeichnend, dass er die verschiedenen Grundkräfte und Grundstoffe nicht auf Ein Urwesen zurückzuführen weiss [2]). Die Gründe dieser Erscheinung wurden bereits angedeutet, und werden sich uns später noch deutlicher herausstellen.

Diese Annahmen sind nun freilich sehr ungenügend. Aus der Verbindung und Trennung der Stoffe werden diese bestimmten, mit fester Regelmässigkeit sich bildenden und verändernden Dinge nur dann hervorgehen, wenn dieser Stoffwechsel nach bestimmten, eben hierauf gerichteten Gesetzen vor sich geht[1]). Zur Ergänzung dieses Mangels hat jedoch Empedokles so wenig gethan, dass wir annehmen müssen, er sei sich desselben noch gar nicht deutlich bewusst geworden. Er nennt wohl die einigende Kraft Harmonie[2]), aber damit ist nicht gesagt[3]), dass die Mischung der Stoffe nach bestimmten Maassen erfolge, sondern nur überhaupt, dass sie durch die Liebe verknüpft werden. Er giebt ferner bei einigen Gegenständen das Mischungsverhältniss der Stoffe an, aus denen sie zusammengesetzt seien[4]); mag man aber auch hierin mit Aristoteles[5]) den Gedanken angedeutet finden, dass das Wesen der Dinge in ihrer Form liege, so wird doch dieser Gedanke von Empedokles, wie diess auch Aristoteles anerkennt, nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern er kommt nur wie ein unwillkührliches Geständniss zum Vorschein; dass sich unser Philosoph seiner nicht in grundsätzlicher Allgemeinheit bewusst war, erhellt auch aus den Belegen, die Aristoteles anführt,

---

[1]) Ritter Gesch. d. Phil. I, 544. 558, womit aber die andere eben angeführte Behauptung schwerlich übereinstimmt. Die Widerlegung dieser Ansicht, sowie der von Karsten, liegt in dem Ganzen dieser Darstellung. Was Ritter a. d. a. O. im besondern für sich anführt, ist 1) die Aussage des Aristoteles Metaph. III, 1, und 2) die Behauptung, dass sich die Macht des Hasses nur über den Theil des Seienden ausdehne, welcher sich selbst durch eigene Verschuldung vom Ganzen losreisse, und nur so lange daure, als diese Verschuldung. Der erste Grund ist jedoch schon S. 616, 3 widerlegt worden, und der zweite beruht auf einer durchaus unstatthaften Verbindung von zwei Lehren, die Empedokles selbst nicht verknüpft hat. Er selbst führt die Trennung des Sphairos durch den Hass auf eine allgemeine Nothwendigkeit, nicht auf die Schuld der Einzelnen zurück (s. u.), und er kann sie gar nicht auf diese zurückführen, denn ehe der Hass die im Urszustand gemischten Elemente getrennt hat, giebt es gar keine Einzelwesen, die sich versündigen könnten. Ebenso unrichtig ist es, dass der Hass am Ende wirklich untergehe und zuletzt nichts mehr sei, als etwa die Grenze des Ganzen; denn wenn er auch vom Sphairos ausgeschlossen ist, so hat er darum nicht aufgehört zu existiren, sondern er dauert fort, nur kann er für so lange, als die Zeit der Ruhe währt, nicht wirken, weil seine Verbindung mit den übrigen Elementen unterbrochen ist. (Emp. denkt sich den Hass während dieser Zeit ähnlich, wie die christliche Dogmatik den Teufel nach dem Weltgericht, existirend, aber unwirksam.) Später soll er ja aber wieder zu Kraft kommen, und stark genug sein, die Einheit des Sphairos zu zerreissen, wie er sie beim Anfang der Weltentwicklung zerrissen hat, was er auch nicht hätte thun können, wenn er nach der Meinung des Empedokles nichts wirkliches wäre. M. vgl. hierüber auch Brandis Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis III, 125 ff.

[2]) Gerade die Zweiheit der weltbewegenden Kräfte wird daher von Aristoteles als eigenthümliche Lehre des Empedokles bezeichnet Metaph. I, 4, s. o. 622, 2, ebd. S. 984, a, 29.

---

1) Wie diess Aristoteles zeigt gen. et corr. II, 6 (s. o. 623, 1).

2) V. 202. 137. 394. (214. 59. 25, bei Mull. 214. 175. 23).

3) Was Porphyr ohne Zweifel aus V. 202 folgert, b. Simpl. Categ. Schol. in Arist. 59, b, 45: Ἐμπεδοκλεῖ . . . ἀπὸ τῆς ἐναρμονίου τῶν στοιχείων μίξεως τὰς ποιότητας ἀναφαίνοντι.

4) V. 198 (211) über die Bildung der Knochen:
ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐστέρνοις χοάνοισι
δοιὼ τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης,
τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο
ἁρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.
V. 203 (215): ἡ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μιγεῖσα
Ἡφαίστῳ τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
Κύπριδος ὁρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλέον ἐστὶν ἐλάσσων.
ἐκ τῶν αἷμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἴδεα σαρκός.
Weiteres hierüber tiefer unten.

5) Part. anim. I, 1. 642. a, 17: ἐνιαχοῦ δέ που αὐτῇ [τῇ φύσει] καὶ Ἐμπεδοκλῆς περιπίπτει, ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὀστοῦν ἀποδιδοὺς τί ἐστιν· οὔτε γὰρ ἕν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν. De an I, 4. 408, a, 19: ἕκαστον γὰρ αὐτῶν [τῶν μελῶν] λόγῳ τινί φησιν εἶναι [ὁ Ἐμπ.]. Metaph. I, 10: die Früheren haben die viererlei Ursachen zwar alle aufgeführt, aber nur unvollkommen und undeutlich. ψελλιζομένῃ γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε καὶ κατ' ἀρχὰς οὖσα τὸ πρῶτον, ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὀστοῦν τῷ λόγῳ φησὶν εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος.

denn an den verschiedenen Stellen, wo er sich über diesen Gegenstand äussert, weiss er sich immer nur auf die Verse über die Bildung der Knochen zu berufen, von einem allgemeinen Gesetz, wie es Heraklit in seinen Sätzen über die Weltvernunft und die Stufenfolge der elementarischen Wandlungen ausspricht, kann er bei Empedokles nichts gefunden haben. Wirklich leitet ja dieser auch wieder manches aus einer nicht weiter erklärten, und insofern zufälligen, Bewegung der Elemente her [1]). Das | Bewusstsein von der durchgängigen Gesetzmässigkeit der Naturerscheinungen ist bei ihm nur unvollständig entwickelt [2]).

---

[1]) Arist. gen. et corr. II, 6 nach dem was S. 623, 1 angeführt wurde: τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου, ἀλλ' οὐ μόνον „μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων“, ὥσπερ ἐκεῖνός φησιν. τύχη δ' ἐπὶ τούτων ὀνομάζεται (vgl. Emp. V. 39, oben S. 609, 2), ἀλλ' οὐ λόγος· ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν. Ebd. S. 334, a, 1 (wozu Philop. z. d. St. 59, b, o nichts neues hinzufügt): διέκρινε μὲν γὰρ τὸ νεῖκος, ἠνέχθη δ' ἄνω ὁ αἰθὴρ οὐχ ὑπὸ τοῦ νείκους, ἀλλ' ὁτὲ μέν φησιν ὥσπερ ἀπὸ τύχης, „οὕτω γὰρ συνέκυρσε θέων τότε, ἄλλοθι δ' ἄλλως“, ὁτὲ δέ φησι πεφυκέναι τὸ πῦρ ἄνω φέρεσθαι, (vgl. De an. II, 4. 415, b, 28: Emp. sagt, die Pflanzen wachsen κάτω μὲν . . . διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ ὡσαύτως.) ὁ δ' αἰθήρ, φησι, „μακρῇσι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις.“ (Die zwei Verse sind V. 166 f. St. 203 f. K. 259 f. M.) Phys. II, 4. 196, a, 19: Empedokles sagt: οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαι, ἀλλ' ὅπως ἂν τύχῃ — wofür dann gleichfalls das οὕτω συνέκυρσε u. s. f. angeführt wird. Phys. VIII, 1. 252, a, 5 (gegen Plato): καὶ γὰρ ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λέγειν ὅτι πέφυκεν οὕτως καὶ ταύτην δεῖ νομίζειν εἶναι ἀρχὴν, ὅπερ ἔοικεν 'Εμπεδοκλῆς ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἠρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον. Aehnlich Z. 19 ff. Vgl. auch Plato Gess. X, 889. Was Ritter in Wolf's Analekten II, 4, 438 f. sagt, um Empedokles gegen den Tadel des Aristoteles zu rechtfertigen, reicht hiefür, wie mir scheint, nicht aus.

[2]) Dass Empedokles V. 369 (1) die Seelenwanderung als Satzung der Nothwendigkeit und als uralten Götterschluss bezeichnet (s. u.), und dass er V. 139 (66. 177 M.) ff. die wechselnden Perioden der Liebe und des Hasses durch einen unverbrüchlichen Eid oder Vertrag (πλατὺς ὅρκος) bestimmt sein lässt, ist von geringer Bedeutung. Darin liegt wohl, dass jener Verlauf einer unabänderlichen Ordnung folge, aber diese Ordnung erscheint noch als eine unbegriffene positive Satzung, und auch als solche ist sie nur für diese einzelnen Fälle, nicht in der Form eines allgemeinen Weltgesetzes, wie bei Heraklit, behauptet. Wenn daher Cic. De fato c. 17, Anf. unsern Philosophen mit andern lehren lässt: *omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret;* wenn Simpl. Phys. 106, a, unt. die ἀνάγκη neben Liebe und Hass unter seinen wirkenden Ursachen aufzählt; wenn Stob. Ekl. I, 60 (s. o. 495, 1), nach der wahrscheinlichsten Lesart und Auffassung sagt, er habe die Ananke

2. Die Welt und ihre Theile.

Die vier Grundstoffe sind ungeworden und unvergänglich. Ebenso ewig sind auch die bewegenden Kräfte. Ihr Verhältniss jedoch ändert sich beständig, das Weltganze daher, als das aus den Elementen zusammengesetzte, ist dem Wechsel, und unsere gegenwärtige Welt ist der Entstehung und dem Untergang unterworfen. | Liebe und Hass sind gleich ursprünglich und gleich mächtig, aber sie halten sich nicht stetig das Gleichgewicht, sondern jeder von beiden Theilen kommt abwechselnd zur Herrschaft[1]); die Elemente werden bald von der Liebe zusammengeführt, bald durch den Hass auseinandergerissen[2]), die Welt

---

für den einheitlichen Urgrund gehalten, der sich stofflich in die vier Elemente, seiner Form nach in Liebe und Hass gliedere; wenn derselbe Schriftsteller I, 160 (Plut. Plac. I, 26) die empedokleïsche ἀνάγκη, hiemit übereinstimmend, als dass Wesen definirt, das sich der (stofflichen) Elemente und der (bewegenden) Ursachen bediene; wenn Plut. an. procr. 27, 2. S. 1026 in Liebe und Hass das gleiche sieht, was sonst Verhängniss genannt werde, und bestimmter Simpl. (oben S. 624, 4) behauptet, Emp. habe die elementarischen Gegensätze auf den der Liebe und des Hasses, und diesen selbst wieder auf die Ananke zurückgeführt; wenn endlich Themist. Phys. 27, b, u. S. 191 Sp. unsern Philosophen zu denen rechnet, welche von der Ananke im Sinn der Materie gesprochen haben, so sind diess spätere Ausdeutungen, durch welche wir über das, was er wirklich gelehrt hat, nichts erfahren, denen desshalb Ritter (Gesch. d. Phil. I, 544) nicht hätte Glauben schenken sollen. Alle diese Angaben sind ohne Zweifel nur aus V. 369 (1) ff., aus der Analogie stoischer, platonischer und pythagoreïscher Lehren, namentlich aber aus dem Wunsche hervorgegangen, bei Emp. ein einheitliches Princip zu finden; auch Aristoteles in der eben angeführten Stelle Phys. VIII, 1 könnte Veranlassung dazu gegeben haben; diese Stelle bezieht sich aber offenbar gleichfalls nur auf Emp. V. 139 ff. (s. u.), eine bestimmtere Erklärung kann ihm, wie schon seine behutsamen Ausdrücke beweisen, nicht vorgelegen haben.

1) V. 110 (138. 145 M.): καὶ γὰρ καὶ πάρος ἦν τε καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ', οἴω,
τούτων ἀμφοτέρων κεινώσεται ἄσπετος αἰών.
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης. Das Subject ist, wie man aus dem ἀμφοτέρων sieht, Liebe und Hass. Vgl. V. 87 f. oben S. 614, 4.

2) V. 61 ff. s. o. S. 610, wo auch angegeben ist, wesshalb ich diese Verse, von Karsten S. 196 f. und meiner eigenen früheren Auffassung (1. A, S. 176) abweichend, nicht mehr auf die Einzeldinge, sondern mit Plato Soph. 242, D f. Arist. Phys. VIII, 1. 250, b, 26 und seinen Auslegern (s. Karsten

ist bald zur Einheit verbunden, bald in eine Vielheit und in Gegensätze zerspalten [1]). Beide Processe setzen sich, nach der Annahme des Empedokles, so lange fort, bis einerseits die vollkommene Vereinigung, andererseits die vollkommene Trennung der Grundstoffe herbeigeführt ist, und ebenso lange dauert auch die Bewegung des Naturlebens, die Einzelwesen entstehen und vergehen; sobald dagegen das Ziel erreicht ist, erlischt jene Bewegung, die Elemente hören auf, sich zu verbinden und zu trennen, weil sie schlechthin gemischt oder getrennt sind, und sie werden in diesem Zustand so lange verharren, bis er durch einen neuen Anstoss in entgegengesetzter Richtung unterbrochen | wird. Das Leben der Welt beschreibt somit einen Kreis: die absolute Einheit der Stoffe, der Uebergang zu ihrer Trennung, die absolute Trennung und die Rückkehr zu ihrer Einheit sind die vier Stufen, die es in endloser Wiederholung durchläuft. Auf der zweiten und vierten dieser Stufen kommt es zum gesonderten Dasein zusammengesetzter Wesen, hier allein ist eine Natur möglich, auf der ersten Stufe dagegen, die keine Scheidung, und auf der dritten, die keine Einigung der Elementarstoffe zulässt, ist die Einzelexistenz ausgeschlossen. Die Zeiten der Bewegung und des Naturlebens wechseln daher regelmässig mit sol-

---

197. 366 f.) auf die wechselnden Zustände des Weltganzen beziehe. V. 69 ff. (S. 609, 3. 611, 2).

V. 114 (140. 149 M.): αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα (die Elemente), δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνοντ' ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θνητῶν,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει,
εἰσόκεν ἂν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται. (Text und Erklärung sind hier unsicher; man könnte διαφύντα oder διαφύντ' ἐπὶ πᾶν vermuthen, doch wäre der Schaden damit erst theilweise geheilt. Mullach übersetzt den unveränderten Text: *donec quae concreta fuerunt penitus succubuerint;* aber ich kann kaum glauben, dass Emp. diesen Sinn so gezwungen ausgedrückt hätte.)

[1]) Plato a. a. O., oben S. 623, 1. Arist. a. a. O.: 'Εμπεδοκλῆς ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν (sc. τὰ ὄντα), κινεῖσθαι μὲν, ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἓν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνὸς, ἠρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις, λέγων οὕτως (V. 69—73). Ebd. S. 252, a, 5 (oben, 628, 1). Ebd. I, 4. 187, a, 24: ὥσπερ 'Εμπεδοκλῆς καὶ 'Αναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἄλλα. διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων τὸν δ' ἅπαξ. De cœlo I, 10, s. o. S. 567, 2. Spätere Zeugen findet man bei Sturz S. 256 ff.

chen der Naturlosigkeit und der Ruhe[1]). Wie lange aber jede dieser Perioden dauern sollte, und ob ihre Dauer überhaupt von Empedokles näher bestimmt wurde, darüber ist uns nichts sicheres überliefert[2]).

In der Mischung aller Stoffe, mit deren Schilderung die Kosmo|gonie unseres Philosophen begann[3]), kam keines der vier Elemente gesondert zum Vorschein; weiter wird dieses Gemenge als kugelförmig und als unbewegt beschrieben[4]); und da die vollkommene Einigung jeden Einfluss des trennenden Princips ausschliesst, sagt Empedokles, der Hass sei darin nicht mitbegriffen gewesen [1]). Er selbst nennt die Welt in diesem Mischungszustand von ihrer runden Gestalt Sphairos, wie sie auch von den Späteren gewöhnlich genannt wird. Aristoteles bedient sich dafür der Ausdrücke μῖγμα [2]) und ἕν [3]). | Auch als Gottheit wird sie bezeichnet [4]), ohne dass wir doch dabei an ein persönliches Wesen zu denken berechtigt wären; Empedokles giebt ja auch den Ele-

---

[1]) So ARISTOTELES in den angeführten Stellen aus Phys. VIII, 1, dessen Angabe durch V. 60 ff. des Empedokles, so wie der Sinn dieser Verse S. 610, 1 bestimmt wurde, bestätigt wird; Späterer, die von Aristoteles abhängig sind, wie THEMIST. phys. 18, a, u. 58, a, m. (S. 124. 409 Sp.). SIMPL. phys. 258, b, o. 272, b, m, nicht zu erwähnen. Auch die Folgerichtigkeit scheint zu verlangen, dass Emp. ebenso auf der einen Seite eine gänzliche Trennung, wie auf der andern eine gänzliche Mischung der Stoffe annahm. Wenn daher Eudemus in der Stelle Phys. VIII, 1 die Zeit der Ruhe nur auf die Einigung der Elemente im Sphairos bezog, (SIMPL. 272, b, m: Εὔδημος δὲ τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν σφαῖρον ἐκδέχεται, ἐπειδὰν ἅπαντα συγκριθῇ — die Vermuthung von BRANDIS I, 207, dass statt Εὔδ. Ἐμπεδοκλῆς zu lesen sei, scheint mir verfehlt,) so ist diess für einseitig zu halten; Empedokles selbst mag aber zu dieser Auffassung dadurch Anlass gegeben haben, dass er den Sphairos allein genauer schilderte, den entgegengesetzten Zustand der absoluten Trennung dagegen gar nicht oder nur flüchtig berührte. — Wenn RITTER Gesch. d. Phil. I, 551 bezweifelt, ob es Empedokles mit der Lehre von den wechselnden Weltperioden Ernst gewesen sei, so geben dazu seine eigenen Aussagen so wenig, als die Zeugnisse Dritter, auch nur das entfernteste Recht.

[2]) Das einzige, was in dieser Beziehung vorliegt, ist die später noch zu berührende Bestimmung V. 369 (1) ff., dass schuldhafte Dämonen 30,000 Horen in der Welt umherirren sollen. Doch fragt es sich, ob wir daraus mit PANZERBIETER Beitr. S. 2 auf eine so lange Dauer der Weltperioden schliessen dürfen, da die Dämonen vor dem Beginn ihrer Wanderung schon gelebt haben müssen, und nachher fortleben werden, und da überhaupt der Zusammenhang dieser Lehre mit der empedokleïschen Physik nur ein sehr loser ist. Ob man unter den τρὶς μυρίαι ὧραι mit MULLACH (Emp. Procem. 13 ff. Fragm. I, XIX ff.) 30,000 Jahre, oder mit BAKHUIZEN VAN DEN BRINK Var. Lect. 31 ff. und KRISCHE über Platon's Phädrus S. 66 30,000 Jahrszeiten, also 10,000 Jahre, verstehen will, ist von keiner grossen Erheblichkeit; für die letztere Erklärung spricht theils der Ausdruck theils die Analogie der platonischen Lehre, worüber Th. II, a, 521. 527 f. 2. Aufl.

[3]) Es erhellt diess theils aus den Bruchstücken, theils aus dem ausdrücklichen Zeugniss des ARISTOTELES De cœlo III, 2. 301, a, 15, auf das ich unten noch einmal zurückkommen werde.

[4]) V. 134 ff. (64. 72 f. 59 f. K. 170 ff. M.): σφαῖρον ἔην.

ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται (= δείκνυται) ἀγλαὸν εἶδος.,
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα.
οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κύτει (so Stein, K.: κρύφῳ, Simpl. phys. 272, b, m.: κρύφα) ἐστήρικται,
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ (der durch den ganzen Kreis sich verbreitenden Ruhe) γαίων.

Als ruhend wird der Sphairos auch von Aristoteles und Eudemus a. d. a. O. bezeichnet; Philop. gen. et corr. 5, a, m. nennt ihn mit Beziehung auf die obigen Verse ἄποιος.

[1]) V. 175 (171. 162 M.): τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος. Dieser Vers bezieht sich zwar zunächst nicht auf den Zustand der vollendeten, sondern nur auf den der beginnenden Einigung, aber er lässt sich mit vollem Recht auch auf jenen anwenden: wenn die Einigung mit der Verdrängung des Hasses beginnt, so muss dieser im vollkommenen Einheitszustand gänzlich verdrängt sein. Aristoteles kann daher unsern Vers Metaph. III, 4. (s. o. S. 623, 2) für die Behauptung anführen, dass der Hass an allem, ausser dem Sphairos, theilhabe: ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός. λέγει γοῦν (V. 104 ff., oben 614, 4) . . . καὶ χωρὶς δὲ τούτων δῆλον· εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησίν· ὅταν γὰρ συνέλθῃ, τότε δ' „ἔσχατον ἵστατο νεῖκος·“ διὸ καὶ, fährt Aristoteles fort, συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. Vgl. XIV, 5. 1092, b, 6. gen. et corr. I, 1 (oben S. 616, 3), um späteres zu übergehen. Die Annahme des Simplicius De cœlo 236, b, 22. Schol. in Arist. 507, a, 2 vgl. phys. 7, b, m, dass der Hass auch am Sphairos theilhabe, beruht auf einer unrichtigen Auslegung. Vgl. hierüber, und gegen Brandis im rhein. Mus. III, 131, auch Ritter Gesch. d. Phil. I, 546.

[2]) Metaph. XII, 2. 1069, b, 21. c. 10. 1075, b, 4. XIV, 5. 1092, b, 6. Phys. I, 4. 187, a, 22.

[3]) Metaph. I, 4. 985, a, 27. III, 4. 1000, a, 28. b, 11. gen. et corr. I, 1. 315, a, 6. 20. Phys. I, 4, Anf.

[4]) S. Anm. 1 und Emp. V. 142 (70. 180 M.): πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

menten, und noch Plato der sichtbaren Welt diesen Namen[1]). Die Ausdeutungen Späterer, welche im Sphairos bald die formlose Materie[2]), bald die wirkende Ursache[3]), bald das stoische Urfeuer[4]), bald die intelligible Welt Plato's[5]) sehen wollen, sind Missverständnisse, deren weitere Widerlegung wir uns ersparen dürfen. Ebensowenig empfiehlt sich aber auch die Meinung, dass der Sphairos nur ein ideales Sein habe und nur ein bildlicher Ausdruck für die Einheit und Harmonie sein solle, die der wechselnden Erscheinung innerlich zu Grunde liege[6]), da | die bestimmten Aussagen des Plato und Aristoteles und die eigenen Erklärungen unseres Philosophen dieser Annahme durchaus wi-

---

1) Es ist desshalb seltsam, wenn Gladisch Emped. u. d. Aegypter S. 33 meint, „ein blosses Gemisch der vier Elemente hätte Emp. nicht die Gottheit nennen können.“ Die ganze Welt ist ihm ja auch nur ein Gemisch der Elemente, auch die menschlichen Seelen und die Götter sind nichts anderes. Als „die Gottheit“ hat übrigens Emp. den Sphairos nicht bezeichnet, sondern nur als Gottheit; die bekannten Verse über die Geistigkeit Gottes gehen, wie später gezeigt werden wird, nicht auf den Sphairos. Erst Aristoteles nennt diesen ὁ θεός.

2) Philoponus gen. et corr. S. 5, a, m, doch eigentlich nur in weiterer Ausführung der Consequenzen, durch die schon Arist. gen. et corr. I, 1. 315, a Empedokles widerlegt hatte. Phys. H, 13, u. (b. Karsten 323. Sturz 374 f.) erkennt er es an, dass die Stoffe im Sphairos wirklich gemischt seien. Eine ähnliche Folgerung ist es, wenn Arist. Metaph. XII, 6. 1072, a, 4 und nach ihm Alex. z. d. St. aus der Lehre von den wirkenden Kräften schliessen, Empedokles setze das Wirkliche früher, als das Mögliche.

3) Themist. Phys. 18, a, u. 124 Sp., wohl nur aus Flüchtigkeit in der Benützung der Erklärung, welche Simpl. Phys. 33, a, m. berührt.

4) Hippol. Refut. VII, 29 (s. o. S. 614, 3). Für ein geschichtliches Zeugniss kann diese so wenig Kenntniss der empedokleïschen Lehre verrathende Behauptung, der Brandis I, 295 viel zu viel Werth beilegt, nicht gehalten werden. Ihre einzige Veranlassung liegt wohl in der Verwandtschaft zwischen der empedokleïschen Lehre von den wechselnden Weltzuständen und der heraklitischen, wegen der auch Clemens Strom. V, 599 B unserem Philosophen die Weltverbrennung beilegt.

5) Die Neuplatoniker, über die Karsten S. 369 ff. vgl. 326 ausführlich berichtet; vgl. S. 634, 2. Dagegen scheint es nicht auf den Sphairos, sondern auf die im Mittelpunkt des kreisenden Weltstoffs befindliche Liebe (V. 172, s. u. 635, 2) zu gehen, wenn die Theol. Arithm. S. 8 f. sagen: Empedokles, Parmenides u. a. haben mit den Pythagoreern gelehrt: τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.

6) Steinhart a. a. O. S. 91 ff., ähnlich Fries I, 188.

derstreiten[1], und da eine solche Unterscheidung zwischen dem ideellen Wesen der Dinge und ihrer Erscheinung überhaupt über den Standpunkt der vorsokratischen Physik hinausgeht.

Eine Welt[2] konnte aber erst entstehen, wenn die Grundstoffe auseinandertraten, oder in der Sprache unseres Philosophen zu reden, wenn der Sphairos durch den Hass getrennt wurde[3]. Empedokles erzählt daher, mit der Zeit sei der Hass im Sphairos

---

1) M. vgl. hierüber S. 635, 1 f.

2) Ein κόσμος, im Unterschied vom σφαῖρος — eine Unterscheidung, welche nach Simplicius auch Emp. selbst ausdrücklich hervorgehoben hatte; vgl. De cœlo 139, b, 16 (Schol. in Ar. 489, b, 22): 'Εμπ. διάφορα τῶν παρ' αὐτῷ κόσμων τὰ εἴδη (hierüber vgl. S. 633, 5) ἔλεγεν, ὡς καὶ ὀνόμασι χρῆσθαι διαφόροις, τὸν μὲν σφαῖρον τὸν δὲ κόσμον κυρίως καλῶν.

3) Plato (oben S. 623, 1) leitet desswegen die Vielheit der Dinge von dem Hasse her, und noch bestimmter bezeichnet Aristoteles die jetzige Weltperiode als diejenige, in welcher der Hass herrsche, gen. et corr. II, 6. 334, a, 5: ἅμα δὲ καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπί τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας. De cœlo III, 2. 301, a, 14: wenn man die Entstehung der Welt darstellen wolle, dürfe man nur mit dem Zustand anfangen, welcher der Scheidung und Trennung der Stoffe, dem jetzigen Weltzustand, vorangieng, ἐκ διεστώτων δὲ καὶ κινουμένων οὐκ εὔλογον εἶναι τὴν γένεσιν (weil nämlich in diesem Fall, wie S. 300, b, 19 bemerkt wird, schon eine Welt vor der Welt angenommen werden müsste). διὸ καὶ 'Εμπεδοκλῆς παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς φιλότητος (sc. γένεσιν)· οὐ γὰρ ἂν ἠδύνατο συστῆσαι τὸν οὐρανὸν, ἐκ κεχωρισμένων μὲν κατασκευάζων σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν φιλότητα· ἐκ διακεκριμένων γὰρ συνέστηκεν ὁ κόσμος τῶν στοιχείων, ὥστ' ἀναγκαῖον γίνεσθαι ἐξ ἑνὸς καὶ συγκεκριμένου. Diesem Vorgang folgend betrachtet Alexander den Hass schlechtweg als Urheber der Welt (Simpl. De cœlo 236, b, 9. 20. Schol. in Arist. 507, a, 1), oder wenigstens der gegenwärtigen Welt; bei Philop. gen. et corr. 59, b, m. bemerkt er nämlich zu Arist. gen. et corr. II, 6 (s. o.): wenn man unter dem κόσμος nur den Zustand verstehe, in welchem die Elemente durch den Hass getrennt, oder durch die Liebe wieder zusammengeführt werden, so wären Hass und Liebe die einzigen bewegenden Kräfte im κόσμος; verstehe man dagegen unter κόσμος den Körper, welcher sowohl dem Sphairos als der gegenwärtigen Welt zu Grunde liege, so müsste man diesem eine ihm eigenthümliche Bewegung beilegen. ἢ ὁμοίως, φησὶ, κόσμος καὶ ταὐτόν ἐστι καὶ κινεῖται ἐπί τε τοῦ νείκους νῦν καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας πρότερον· ἐν δὲ τοῖς μεταξὺ διαλείμμασι τῶν ὑπ' ἐκείνων γινομένων κινήσεων, πρότερόν τε ὅτε ἐκ τοῦ νείκους ἐπεκράτησεν ἡ φιλία, καὶ νῦν ὅτε ἐκ τῆς φιλίας τὸ νεῖκος, κόσμος ἐστὶν, ἄλλην τινὰ κινούμενος κίνησιν καὶ οὐχ ἃς ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος κινοῦσιν. Die gleiche Auffassung findet sich auch schon früher, denn Hermias, der diess doch wohl sicher von andern hat, lässt Irris. c. 4 Empedokles sagen: τὸ νεῖκος ποιεῖ πάντα. Bei den späteren Neuplatonikern war es nach Simpl. Phys. 7, b, m. sogar die herrschende Annahme, dass der Sphairos

herangewachsen, und habe die Elemente zertheilt [1]); nachdem sich die | Trennung vollendet hatte, sei die Liebe zwischen die getrennten Massen eingetreten, und habe zunächst an Einem Punkt eine wirbelnde Bewegung hervorgebracht, durch welche ein Theil der Stoffe gemischt, und der Hass (was nur ein anderer Ausdruck hiefür ist) aus dem sich bildenden Kreise ausgeschlossen wurde. Indem diese Bewegung sich immer weiter ausdehnte, und der Hass immer weiter weggedrängt ward, wurden die noch ungemischten Stoffe in die Mischung hereingezogen, und aus ihrer Verbindung entstand die jetzige Welt mit den sterblichen Wesen [2]). Wie aber

---

blos von der Liebe, diese Welt blos vom Hass hervorgebracht sei. Genauer Simpl. De cœlo a. a. O. (vgl. ebd. 263, b, 7, Schol. 512, b, 14): μήποτε δὲ, κἂν ἐπικρατῇ ἐν τούτῳ τὸ νεῖκος ὥσπερ ἐν τῷ σφαίρῳ ἡ φιλία, ἀλλ' ἄμφω ὑπ' ἀμφοῖν λέγονται γίνεσθαι, nur in Betreff des Sphairos ist diess unrichtig. Dass Theodor. Prodr. De amic. V. 52 den Hass den Schöpfer der irdischen Welt (im Gegensatz zum Sphairos) nennt, ist unerheblich.

[1] V. 139 (66. 177 M.): αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος πάρ' ἐλήλαται (al. —το) ὅρκου.
(πάρ' ἐλ. statt παρελήλαται scheint mir trotz Mullach's Widerspruch Emp. pr. S. 7. Fragm. I, 43 mit Bonitz und Schwegler z. Metaph. III, 4 fortwährend nothwendig.) V. 142 (oben S. 632, 4). Plut. fac. lun. 12, 5 f. S. 926, wo immerhin in den Worten: χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον empedokleïsche Ausdrücke stecken mögen.

[2] So sind wohl die folgenden Verse zu verstehen:
171 (167. 191 M.): ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλ' ἐθελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.
175. τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος.
πολλὰ δ' ἄμιχθ' ἕστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως
πάντως ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μέν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει.
180. ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει
ἠπιόφρων Φιλότης τε καὶ ἔμπεσεν ἄμβροτος ὁρμή·
αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,
ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους·
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
185. παντοίῃς ἰδέῃσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι.
Die θνητὰ sind übrigens nicht blos die lebendigen Wesen, sondern überhaupt alles, was dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist.

diese Welt entstanden ist, so wird sie auch dereinst wieder vergehen, wenn alles durch fortgesetzte Einigung in den Urzustand des Sphairos zurückkehrt[1]; die Behauptung jedoch, dass dieser Untergang durch Verbrennung erfolgen solle[2], beruht ohne Zweifel auf einer Verwechslung der empedokleïschen Lehre mit der heraklitischen[3].

In dieser Kosmognie ist nun allerdings eine auffallende Lücke. Wenn alles Einzeldasein auf einer theilweisen Verbindung der Elemente beruht, durch ihre vollständige Mischung dagegen ebenso, wie durch ihre gänzliche Trennung erlischt, so müssten ebenso bei der Auflösung des Sphairos in die Elemente, wie bei der Rückkehr der getrennten Elemente zur Einheit, Einzelwesen entstehen, es müsste sich in dem einen Fall durch Scheidung des gemischten, in dem andern durch Verbindung des geschiedenen eine Welt bilden. Wirklich schreibt auch Aristoteles[4], wie oben gezeigt wurde, unserem Philosophen diese Ansicht zu, und er selbst spricht sich im allgemeinen in diesem Sinn aus. In der näheren Ausführung der Kosmognie dagegen handelte er allem nach nur von der Weltbildung, welche der Trennung der Elemente durch den Hass nachfolgte; nur auf diese beziehen sich wenigstens alle Bruchstücke und Nachrichten, die wir besitzen[5], und die obenangeführten Verse (171 ff.) scheinen auch für eine ausführlichere Darstellung dessen, was bei der Ausscheidung der Elemente aus dem Sphairos geschah und entstand, gar keinen Raum zu lassen. Es scheint jedoch, Empedokles habe diese Mangelhaftigkeit seiner Darstellung selbst nicht weiter beachtet.

---

[1] Die Belege wurden schon S. 629 ff. gegeben. Weiter vgl. m. Arist. Metaph. III, 4. 1000, b, 17: ἀλλ' ὅμως τοσοῦτόν γε λέγει ὁμολογουμένως (ὁ 'Εμπ.)· οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων, ἀλλὰ πάντα φθαρτὰ πλὴν τῶν στοιχείων. Empedokles nennt desshalb auch, wie Karsten S. 378 richtig bemerkt, die Götter nie mit Homer αἰὲν ἐόντες, sondern nur δολιχαίωνες, V. 107. 126. 373 (135. 161. 4 K. 131. 141. 5 M.). Der Untergang aller Dinge macht auch ihrem Dasein ein Ende.

[2] S. o. S. 633, 4.

[3] Denn theils sind die Zeugen dafür, bei dem Stillschweigen aller zuverlässigeren Berichte, durchaus nicht genügend, theils erscheint es auch undenkbar, dass die Einheit aller Elemente durch ihre Verbrennung zu Stande kommen sollte, in der Empedokles nur eine nach seinen Grundsätzen unmögliche Verwandlung in Ein Element hätte sehen können.

[4] Und ebenso, nach dem, was S. 634, 3 aus Philoponus angeführt ist, Alexander.

[5] Wenn Brandis a. a. O. 201 bemerkt, Empedokles scheine die Bildung der grösseren Massen, wie des Himmels und Meers, zunächst aus der Wirksamkeit des Streites, die der organischen Wesen zunächst aus der Wirksamkeit der Liebe abgeleitet zu haben, so wird diess den vorliegenden Zeugnissen (von

Den näheren Hergang bei der Weltbildung dachte er sich folgendermassen[1]. Aus dem Wirbel, in dem die getrennten Elemente | durch die Liebe zusammengerüttelt wurden, schied sich zuerst die Luft ab, welche am äussersten Rande sich verdichtend das Ganze kugelförmig[2] umschloss. Nach diesem brach das

---

denen auch Arist. De cœlo III, 2 nichts anderes beweist, s. o. S. 634, 3) und der Natur der Sache nach dahin zu modificiren sein, dass die Liebe beide bildet, dass sie aber bei der Einigung der durch den Streit getrennten Elemente zuerst, wie diess nicht anders sein konnte, die grossen, auf einfacherer Zusammensetzung beruhenden Massen, und erst in der Folge die organischen Wesen hervorbrachte.

[1] M. vgl. zum folgenden Plut. b. Eus. præp. I, 8, 10: ἐκ πρώτης φησὶ τῆς τῶν στοιχείων κράσεως ἀποκριθέντα τὸν ἀέρα περιχυθῆναι κύκλῳ· μετὰ δὲ τὸν ἀέρα τὸ πῦρ ἐκδραμὸν καὶ οὐκ ἔχον ἑτέραν χώραν, ἄνω ἐκτρέχειν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου. Plac. II, 6, 4: Ἐ. τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ, ἐφ' ᾧ τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥύμῃ τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ, ἐξ οὗ θυμιαθῆναι τὸν ἀέρα· καὶ γενέσθαι τὸν μὲν οὐρανὸν ἐκ τοῦ αἰθέρος, τὸν δὲ ἥλιον ἐκ τοῦ πυρὸς, πιληθῆναι δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὰ περίγεια. Arist. gen. et corr. II, 6 (oben S. 628, 1). Emp. V. 130 (182. 233 M.):
εἰ δ' ἄγε νῦν τοι ἐγὼ λέξω πρῶθ' ἡλίου ἀρχὴν,
ἐξ ὧν δὴ ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμενα πάντα,
γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ' ὑγρὸς ἀὴρ
Τιτὰν ἠδ' αἰθὴρ σφίγγων περὶ (l. πέρι) κύκλον ἅπαντα.
(Τιτὰν, der Ausgebreitete, ist hier wohl nicht Bezeichnung der Sonne, sondern Beiname des Aethers, und αἰθὴρ, sonst bei Empedokles gleichbedeutend mit ἀὴρ, bezeichnet die obere Luft, ohne dass doch an einen elementarischen Unterschied derselben von der untern zu denken wäre). Das Feuer nannte Empedokles nach Eustath. in Od. I, 320, vielleicht in dem von Arist. a. a. O. berücksichtigten Zusammenhang, καρπαλίμως ἀνόπαιον, rasch aufstrebend.

[2] Nach Stob. Ekl. I, 566 ei- oder vielmehr linsenförmig; er sagt nämlich: Ἐμπ. τοῦ ὕψους τοῦ ἀπὸ τῆς γῆς ἕως οὐρανοῦ ... πλείονα εἶναι τὴν κατὰ τὸ πλάτος διάστασιν, κατὰ τοῦτο τοῦ οὐρανοῦ μᾶλλον ἀναπεπταμένου, διὰ τὸ ᾠῷ παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι; und dass weder Aristoteles de cœlo II, 4, noch einer seiner Ausleger dieser Meinung erwähnt, wäre kein entscheidender Gegenbeweis, denn Aristoteles berührt dort die Ansichten seiner Vorgänger überhaupt nicht. Dagegen verträgt sich diese Vorstellung allerdings mit den sogleich nachzuweisenden Annahmen über die Kreisbewegung des Himmels schlecht.

Feuer hervor, und nahm den oberen Raum unter der äussersten Wölbung ein, während die Luft unter die Erde gedrängt wurde[1]), und es entstanden so zwei Hemisphären, welche zusammen die Hohlkugel des Himmels bilden, eine lichte, die ganz aus Feuer, und eine dunkle, die aus Luft, mit einzelnen eingesprengten Feuermassen, besteht; durch den Andrang des Feuers gerieth die Himmelskugel in eine drehende Bewegung; wenn ihre feurige Hälfte oben ist, haben wir Tag, wenn die dunkle oben und die feurige durch den Erdkörper verdeckt ist, Nacht[2]). Aus den übrigen Stoffen bildete sich | die Erde[3]), zunächst wohl feucht und schlammartig gedacht; der durch den Umschwung bewirkte Druck trieb das Wasser aus ihr hervor, dessen Ausdünstungen sofort den unteren Luftraum erfüllten [1]. Dass sich die Erde über der Luft schwebend erhält, leitete Empedokles von der schnellen Drehung des Himmels her, die ihren Fall verhindere [2], und auf die gleiche Art erklärte er es, dass das ganze Weltgebäude an seiner Stelle bleibt [3]. Die Sonne hielt er mit den Pythagoreern [4] für eine glasartigen Körper, der, angeblich so gross wie die Erde, die Strahlen des Feuers aus der ihn umgebenden lichten Hemisphäre wie ein Brennspiegel sammle und zurückstrahle [5]; ähnlich sollte | der Mond aus krystallartig gehärteter Luft bestehen [6]; seiner Gestalt nach dachte ihn sich Empedokles als Scheibe [7]; dass er sein Licht von der Sonne erhält, war ihm bekannt [8], seine Entfernung von

---

[1]) Arist. und Plut. a. d. a. O.

[2]) Plut. b. Eus. a. a. O. fährt fort: εἶναι δὲ κύκλῳ περὶ τὴν γῆν φερόμενα δύο ἡμισφαίρια, τὸ μὲν καθόλου πυρὸς, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀέρος καὶ ὀλίγου πυρὸς, ὅπερ οἴεται τὴν νύκτα εἶναι. (Empedokles selbst V. 160 [197. 251 M.] erklärt die Nacht aus dem Dazwischentreten der Erde, was sich mit Plutarch's Angabe in der oben angedeuteten Weise vereinigen lässt.) τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς κινήσεως συμβῆναι ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι κατὰ τὸν ἀθροισμὸν ἐπιβρίσαντος τοῦ πυρός. (Den letzten Satz, dessen Text übrigens etwas unsicher ist, darf man nicht mit Karsten S. 331 und Steinhart S. 95 auf die erste Ausscheidung der Elemente aus dem Sphairos beziehen.) Plac. II, 11 (Stob. I, 500): Ἐμπ. στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς (diess bestätigt auch Diog. VIII, 77. Ach. Tat. in Arat. c. 5. S. 128 Pet. Lact. opif. Dei c. 17) τὸ πυρῶδες καὶ ἀερῶδες ἐν ἑκατέρῳ τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα. Ausser dem Wechsel des Tages und der Nacht wurde nach Plut. Plac. III, 8 parall. auch der Wechsel der Jahreszeiten aus dem Verhältniss der beiden Halbkugeln erklärt.

[3]) S. o. 637, 1. Nach dem obigen ist es der Sache nach richtig, wenn Empedokles denen beigezählt wird, die nur Eine Welt von begrenztem Umfang annahmen (Simpl. Phys. 38, b, m. De cœlo 229, a, 12, Schol. in Arist. 505, a, 15. Stob. Ekl. I, 494. 496. Plut. Plac. I, 5, 2); dass er selbst jedoch diese Bestimmung ausdrücklich aufstellte, ist nicht wahrscheinlich (V. 173 — s. o. 635, 2 — gehört nicht hieher), die Behauptung vollends (Plac. a. a. O. parall.), er habe die Welt nur für einen kleinen Theil des Ganzen (πᾶν), den Rest desselben dagegen für ungeformte Materie gehalten, ist ohne Zweifel nichts weiter als ein Missverständniss der auf ein früheres Stadium der Weltbildung bezüglichen Verse 176 f. (oben a. a. O.). Keinenfalls könnte daraus geschlossen werden (Ritter in Wolf's Anal. II, 445 ff. Gesch. d. Phil. I, 556 f. vgl. Brandis Rh. Mus. III, 130. gr.-röm. Phil. I, 209), dass der Sphairos oder ein Theil desselben neben der jetzigen Welt fortdaure, denn der selige Sphairos konnte nicht wohl als ἀργὴ ὕλη bezeichnet werden, und ebensowenig folgt diess, wie wir auch später noch sehen werden, aus seiner Lehre über das Leben nach dem Tode, da der Ort der Seligen mit dem Sphairos, in dem kein individuelles Leben möglich ist, nicht identificirt werden kann. Wenn endlich Ritter

---

glaubt, neben der Welt des Streites müsse es auch ein Gebiet geben, in dem die Liebe allein herrsche, so ist diess unrichtig: beide bestehen nach Empedokles nicht neben, sondern nach einander, auch in der jetzigen Welt wirkt übrigens mit dem Hass auch die Liebe.

[1] S. S. 637, 1.

[2] Arist. De coelo II, 13. 295, a, 16.

[3] Arist. a. a. O. II, 1. 284, a, 24.

[4] S. o. S. 365, 4.

[5] Plut. b. Eus. a. a. O.: ὁ δὲ ἥλιος τὴν φύσιν οὐκ ἔστι πῦρ ἀλλὰ τοῦ πυρὸς ἀντανάκλασις, ὁμοία τῇ ἀφ' ὕδατος γινομένῃ. Pyth. orac. c. 12, S. 400: Ἐμπεδοκλέους . . φάσκοντος τὸν ἥλιον περιαυγῆ ἀνακλάσει φωτὸς οὐρανίου γενόμενον, αὖθις „ἀνταυγεῖν πρὸς Ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις" (V. 151 St. 188 K. 242 M.). Damit lässt sich die Angabe des Diog. VIII, 77, die Sonne sei unserem Philosophen πυρὸς ἄθροισμα μέγα, vereinigen, wenn Diogenes, oder wenigstens seine Quelle, mit diesem Ausdruck nur die Ansammlung der Strahlen in Einem Focus bezeichnen wollte, dagegen ist es ein offenbares Missverständniss, wenn die Placita II, 20, 8 (Stob. I, 530 parall.) Empedokles zwei Sonnen beilegen, eine ursprüngliche in der jenseitigen und eine scheinbare in unserer Hemisphäre. S. Karsten 428 f. und oben S. 364, 1. 241. Die Angabe über die Grösse der Sonne hat Stob. a. a. O.

[6] Plut. b. Eus. a. a. O. De fac. lun. 5, 6. S. 922. Stob. Ekl. I, 552, wobei es uns freilich seltsam erscheint, dass diese Verdichtung der Luft vom Feuer bewirkt sein soll, während der Mond zugleich dem Hagel oder einer gefrorenen Wolke verglichen wird.

[7] Stob. a. a. O. Plut. qu. rom. 101, Schl. S. 288. Plac. II, 27 parall. Diog. a. a. O.

[8] V. 152—156 (189 f. 243 ff. M.) Plut. fac. lun. 16, 13. S. 929. Ach. Tat. in Arat. c. 16. 21. S. 135, E. 141, A. Wenn letzterer den Aus-

der Erde sollte ein Drittheil seiner Entfernung von der Sonne betragen[1]). Den Raum unter dem Monde soll Empedokles mit den Pythagoreern im Gegensatz zu der höheren Region für den Schauplatz aller Uebel gehalten haben[2]). Von den Gestirnen nahm er an, dass die Fixsterne am Himmelsgewölbe befestigt seien, die Planeten dagegen sich frei bewegen; ihrer Substanz nach hielt er sie für Feuer, die sich aus der Luft ausgeschieden haben[3]). Die Sonnenfinsternisse | werden aus dem Dazwischentreten des Mondes[4]), die Neigung der Erdachse gegen die Sonnenbahn aus dem Druck der Luft erklärt, die von der Sonne gegen Norden gedrängt worden sei[5]); die Sonnenbahn selbst scheint sich Empedokles durch feste Schranken begrenzt gedacht zu haben[6]). Der tägliche Umlauf der Sonne sollte anfangs weit langsamer vor sich gegangen sein, als jetzt, so dass ein Tag zuerst neun, später sieben Monate gedauert habe[7]). Das Licht der Himmelskörper erklärte Empe-

---

druck gebraucht, Empedokles nenne den Mond ein ἀπόσπασμα ἡλίου, so will er damit, wie die Berufung auf Empedokles V. 154 zeigt, nur sagen: sein Licht sei ein Ausfluss des Sonnenlichts.

[1]) Plut. Plac. II, 31; hienach ist auch der Text bei Stob. I, 566 zu verbessern, wogegen es unnöthig scheint, in der Stelle der Placita mit Karsten S. 433 zu setzen: διπλάσιον ἀπέχειν τὸν ἥλιον ἀπὸ τῆς γῆς ἤπερ τὴν σελήνην. Die Sonnenbahn erklärte E. nach Plac. II, 1 parall. für die Grenze der Welt, was aber keinenfalls streng zu nehmen ist. In unsern Bruchstücken wird V. 150. 154 f. (187. 189 K. 241. 245 M.) nur bemerkt, dass die Sonne am Himmel hingehe, der Mond sich näher um die Erde drehe.

[2]) Hippol. Refut. I, 4, der aber wohl nur die später zu erwähnenden Klagen des Empedokles über das irdische Leben im Auge hat, die nähere Bestimmung, dass die Erdregion bis zum Mond reiche, scheint er selbst nach Analogie verwandter Lehren beigefügt zu haben.

[3]) Plac. II, 13. 2. 5. parall. Ach. Tat. in Ar. c. 11; m. vgl. hiezu, was S. 638, 2 angeführt wurde.

[4]) V. 157 (194. 248 M.) ff. Stob. I, 530.

[5]) Plut. Plac. II, 8 parall. und dazu Karsten 425, der hiemit auch die Notiz Plac. II, 10 par. in Verbindung setzt, dass Empedokles, wie diess im Alterthum gewöhnlich war, die Nordseite der Welt die rechte genannt habe. Es ist übrigens nicht ganz klar, welche Vorstellung sich Empedokles von jenem Hergang machte.

[6]) Plac. II, 23 par.: Ἐμπ. ὑπὸ τῆς περιεχούσης αὐτὸν [τὸν ἥλιον] σφαίρας κωλυόμενον ἄχρι παντὸς εὐθυπορεῖν καὶ ὑπὸ τῶν τροπικῶν κύκλων.

[7]) Plac. V, 18, 1, wozu Sturz S. 328 zu vgl.

dokles durch seine Lehre von den Ausflüssen [1]), und er behauptete demgemäss, dass das Licht eine gewisse Zeit brauche, um den Raum zwischen der Sonne und der Erde zu durchlaufen [2]). Von seiner Erklärung der meteorologischen Erscheinungen ist uns nur weniges überliefert, in dem aber doch Spuren seiner eigenthümlichen Lehre zu erkennen sind [3]), | und ähnlich verhält es sich mit seinen Vorstellungen über die unorganischen Produkte der Erde [4]).

---

[1]) Philop. De an. K, 16 m: ’Εμπ. ὃς ἔλεγεν, ἀποῤῥέον τὸ φῶς σῶμα ὂν ἐκ τοῦ φωτίζοντος σώματος u. s. w. Vgl. S. 618, 3.

[2]) Arist. De an. II, 6. 418, b, 20. De sensu c. 6. 446, a, 26, der diese Meinung bestreitet, Philopon. a. a. O. und andere Ausleger des Aristoteles, s. Karsten 431.

[3]) Wie Empedokles den Wechsel der Jahreszeiten erklärte, ist schon S. 638, 2, dass er den Hagel als gefrorene Luft (gefrorene Dünste) bezeichnet, S. 639, 6 aus Eus. praep. I, 8, 10 angeführt worden; auch von der Entstehung der Winde hatte er gesprochen; ihre schiefe Richtung (von NO und SW) leitete er nach Olympiodor in Meteor. 22, b. I, 245 Id. vgl. 21, b. I, 239 Id. davon her, dass die aufsteigenden Dünste theils feuriger, theils erdiger Natur seien und ihre entgegengesetzte Bewegung in einer schiefen Richtung sich ausgleiche; Regen und Blitz erklärte er nach Philop. Phys. C, 2, m. (b. Karsten 404), vgl. Arist. De coelo III, 7 (oben S. 611, 2 617 f.) durch die Annahme, dass bei der Verdichtung der Luft das darin enthaltene Wasser herausgedrückt werde, bei ihrer Verdünstung das Feuer Raum erhalte, um hervorzutreten, welches letztere näher (nach Arist. Meteor. II, 9. 369, b, 11. Alex. z. d. St. S. 111, b, u. vgl. Stob. Ekl. I, 592) durch die Sonnenstrahlen in die Wolken gekommen sei und nun mit Getöse herausschlage. Hiebei stützte er sich wohl auf die Beobachtung, dass Gewitterwolken vorzugsweise bei grosser Sonnenhitze aufsteigen.

[4]) Dahin gehört vor allem das Meer, das er für eine durch die Sonnenhitze hervorgerufene Ausschwitzung der Erde hielt (Arist. Meteor. II, 3. 357, a, 24. Alex. Meteor. 91, b. I, 268 Id. 96, a, m. Plut. Plac. III, 16, 3, wo Eus. praep. XV, 59, 2 die richtige Lesart haben wird); aus dieser Entstehung des Meers erklärte er seinen salzigen Geschmack (Arist. a. a. O., c. 1. 353, b, 11. Alex. a. a. O.), das Salz ist nämlich überhaupt, wie er annimmt, durch die Sonnenhitze gebildet worden (Emp. V. 164. 206 K. 257 M.); doch sollte dem Meer auch süsses Wasser beigemischt sein, von dem die Fische leben (Aelian Hist. anim. IX, 64). Das Feuer, dessen Vorkommen in der Erdtiefe seine Aufmerksamkeit besonders auf sich gezogen zu haben scheint, sollte nicht blos die warmen Quellen erwärmt, sondern auch die Steine gehärtet haben (Emp. V. 162. 207 K. 255 M. Arist. Probl. XXIV, 11. Sen. quaest. nat. III, 24); dasselbe Feuer hält nach ihm, im Innern der Erde wogend, die Felsen und Gebirge

Unter den organischen Wesen, auf die er besonders genau eingegangen zu sein scheint, sollen zuerst die Pflanzen [1]) aus der Erde hervorgekeimt sein, noch ehe sie von der Sonne beleuchtet war [2]), in der Folge die Thiere. Beide stehen sich auch ihrer Natur nach sehr nahe, und wir werden später noch sehen, dass Empedokles die Pflanzen nicht blos für belebt hält, sondern dass er ihnen auch eine Seele von derselben Art beilegt, wie den Thieren und den Menschen [3]). So bemerkte er auch, dass die Fruchtbildung der Pflanzen der Erzeugung der Thiere entspreche, wenn schon die Geschlechter in ihnen nicht getrennt seien [4]), und die Blätter der Bäume vergleicht er mit den Haaren, Federn und Schuppen der Thiere [5]). Ihr Wachsthum leitete er von der Erdwärme her, welche die Aeste in die Höhe treibe, während andererseits ihre erdigen Bestandtheile die Wurzeln | in die Tiefe ziehen [6]); ihre Ernährung musste er sich, nach seiner allgemeinen Ansicht über die Stoffverbindung, durch die Anziehung der verwandten Stoffe bedingt und durch die Poren vermittelt denken [7]), wie er

---

aufrecht (Plut. prim. frig. 19, 4. S. 953). — Vom Magnet war schon S. 619, 1 die Rede.

[1] Die empedokleïsche Pflanzenlehre behandelt Meyer Gesch. d. Botanik I, 46 ff., doch wie er selbst bemerkt, nur nach den von Sturz gelieferten Nachweisungen.

[2] Plut. Plac. V, 26, 4 vgl. Pseudo-Arist. De plant. I, 2. 817, b, 35. Lucret. nat. rer. V, 780 ff. Karsten 441 ff. Plac. V, 19, 5 wird ausdrücklich bemerkt, dass die Pflanzen ebenso, wie die Thiere (s. u.), zuerst stückweise aus der Erde hervorgekommen seien.

[3] Die Placita V, 26, 1. 4 bezeichnen sie daher richtig als ζῷα, Ps.-Arist. De plant. I, 1. 815, a, 15. b, 16 sagt, Anaxagoras, Demokrit. und Empedokles schreiben ihnen Empfindung, Begierde, Wahrnehmung und Verstand zu, und Simpl. De an. 19, b, m. bemerkt, er belebe selbst die Pflanzen mit vernünftigen Seelen.

[4] Arist. gen. anim. I, 23, Anf. mit Bezug auf Emp. V. 219 (245. 286 M.): οὕτω δ' ὠοτοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας. De plant. I, 2. 817, a, 1. 36. c. 1. 815, a, 20, wo aber die empedokleïsche Lehre nicht rein dargestellt ist. Plac. V, 26, 4.

[5] 236 (223. 216 M.) f.

[6] Arist. De an. II, 4. 415, b, 28 und seine Ausleger z. d. St. Plac. V, 26, 4. Nach Theophrast caus. plant. I, 12, 5 sollten die Wurzeln der Pflanzen (doch wohl nur überwiegend) aus Erde, die Blätter aus Aether (Luft) bestehen.

[7] V. 282 (268. 338) ff. und dazu Plut. qu. conv. IV, 1, 3, 12, wobei es unerheblich ist, ob die Verse zunächst auf die Ernährung der Thiere gehen,

auch den Grund davon, dass gewisse Pflanzen immer grün bleiben, neben ihrer stofflichen Zusammensetzung in der Symmetrie ihrer Poren suchte [1]); die Stoffe, welche für die Ernährung der Pflanze entbehrlich sind, werden zur Bildung der Früchte verwendet, deren Geschmack sich desshalb nach der Nahrung jeder Pflanze richtet [2]).

Bei der ersten Entstehung von Thieren und Menschen wuchsen die Theile derselben, wie Empedokles annahm, zuerst einzeln aus dem Boden heraus [3]), hierauf wurden sie durch die Wirkung der Liebe zusammengefügt; da aber dabei der reine Zufall waltete, so ergaben sich hieraus zunächst allerlei abenteuerliche Gebilde, die bald wieder untergiengen, bis es sich am Ende fügte, dass harmonisch gebildete und lebensfähige Wesen entstanden [4]). Auch

---

oder nicht, da von den Pflanzen dasselbe gilt; vgl. d. folg. Anm. und Plut. a. a. O. VI, 2, 2, 6.

[1] Plut. qu. conv. III, 2, 2, 8, wodurch die Angabe Plac. V, 26, 5 ihre genauere Bestimmung erhält.

[2] Plac. V, 26, 5 f. Galen c. 38. S. 341. Emp. V. 221 (247. 288 M.).

[3] V. 244 (232. 307 M.): ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναυχένες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματα δ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.

Aristoteles sagt De cœlo III, 2. 300, b, 29, indem er diese Stelle anführt, diess sei ἐπὶ τῆς φιλότητος geschehen; das heisst aber nicht: im Reich der Liebe, im Sphairos, sondern: unter dem Einfluss der Liebe (ebenso steht ebd. 301, a, 15: τὴν ἐπὶ τῆς φιλότητος γένεσιν), deutlicher heisst es gen. anim. I, 18. 722, b, 19: καθάπερ 'Εμπ. γεννᾷ, ἐπὶ τῆς φιλότητος λέγων.

[4] Arist. De an. III, 6, Anf.: καθάπερ 'Εμπ. ἔφη „ᾗ πολλῶν“ u. s. w. ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ. Phys. II, 8. 198, b, 29 (wozu Karsten S. 244 zu vergleichen ist): sollte es nicht möglich sein, dass das, was uns nach Zweckbegriffen gebildet scheint, sich nur zufällig so fügte? ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ 'Εμπ. λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα Ebd. II, 4. 296, a, 23.

Emp. V. 254 (235. 310 M.): αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων (die Elemente),
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ (— ὲς) ἐξεγένοντο.

Ein Beispiel für die Art, wie Empedokles aus diesen anfänglichen Erzeugnissen die jetzigen organischen Wesen entstehen liess, giebt Arist. part. anim. I, 1. 640, a, 19: διόπερ 'Εμπεδοκλῆς οὐκ ὀρθῶς εἴρηκε λέγων ὑπάρχειν πολλὰ τοῖς ζῴοις διὰ τὸ συμβῆναι οὕτως ἐν τῇ γενέσει, οἷον καὶ τὴν ῥάχιν τοιαύτην ἔχειν, ὅτι στραφέντος die | Menschen giengen aus der Erde hervor, indem zuerst unförmliche Klumpen, aus Erde und Wasser gebildet, von dem unterirdischen Feuer emporgeworfen wurden, die erst in der Folge sich gliederten[1]; eine Darstellung, mit der Empedokles nur weiter ausmalt, was schon Parmenides[2], im Anschluss an die alten Autochthonen- und Gigantensagen[3], von der Entstehung der Menschen gelehrt hatte. Demselben Vorgänger folgt er auch in der Annahme, dass sich die Geschlechter durch ihre grössere oder geringere Wärme unterscheiden; während aber Parmenides den Weibern die wärmere | Natur beigelegt hatte,

---

καταχθῆναι συνέβη. (Die Verse, worauf sich diess bezieht, nebst einigen weiteren, auf die Bildung des Unterleibs und der Athmungswerkzeuge bezüglichen, hat Stein im Philologus XV, 143 f. bei Cramer Anecd. Oxon. III, 184 nachgewiesen.) V. 257 (238. 313 M.): πολλὰ μὲν ἀμφιπρόςωπα καὶ ἀμφίστερν' ἐφύοντο,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανέτελλον
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, διεροῖς ἠσκημένα γυίοις.
In diesem Sinn deutete wohl Empedokles die Mythen von Centauren, Chimären, Hermaphroditen u. s. w. Philop. Phys. H, 13, u. lässt diese Missgestalten ἐν τῇ πρώτῃ διακρίσει τοῦ σφαίρου καὶ τῇ ἀρχῇ τῆς κόσμοποιΐας entstehen, πρὶν τὸ νεῖκος τελείως ἀπ' ἀλλήλων διακρῖναι τὰ εἴδη. Aus den angeführten Versen ergiebt sich jedoch, dass Emp. dieselben vielmehr aus der Vereinigung der vom Hass getrennten Elemente hatte entstehen lassen, und das gleiche bestätigen die S. 634, 3. 643, 3 angeführten Aussagen des Aristoteles.

[1] V. 265 (251. 321 M.) über die Entstehung der Menschen:
οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι (m. vgl. über diesen Ausdruck Sturz S. 370. Karsten und Mullach z. d. St.) χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες.
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.
Censorin Di. nat. 4, 8 verbindet diese Darstellung unrichtig mit der vorhin berührten, wenn er die Ansicht des Empedokles so wiedergiebt: *primo membra singula ex terra quasi praegnante passim edita deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam igni simul et umore permixtam.* Ebensowenig entspricht die Verbindung, in welche die verschiedenen Aussagen unsers Philosophen über die Entstehung lebender Wesen Plac. V, 19, 5 gebracht werden, seiner eigentlichen Meinung.

[2] S. o. S. 485 f.

[3] An diese erinnert auch, was die Placita V, 27 anführen, die jetzigen Menschen seien im Vergleich mit den früheren wie die kleinen Kinder, doch kann es sich möglicherweise auch auf das goldene Zeitalter (s. u.) beziehen.

legt sie Empedokles den Männern bei[1]), und demgemäss ist er weiter im Gegensatz zu jenem der Meinung, bei der ersten Erzeugung von Menschen seien die Männer in den südlichen, die Weiber in den nördlichen Gegenden entstanden[2]), und bei der jetzigen geschlechtlichen Fortpflanzung bilden sich jene in dem wärmeren, diese in dem kälteren Theil des Uterus[3]). Was seine sonstigen Vorstellungen über die Erzeugung betrifft, so nahm er an, von dem Körper des Kindes gehen gewisse Theile aus dem väterlichen, andere aus dem mütterlichen Samen hervor, und durch das Zusammenstreben dieser seiner getrennten Bestandtheile entstehe der Geschlechtstrieb[4]). Auch über die Entwicklung des

---

1) Arist. part. anim. II, 2. 648, a, 25 ff.

2) Plut. Plac. V, 7.

3) Emp. V. 273—278 (259. 329 M.) ff. Arist. gen. anim. IV, 1. 764, a, 1 vgl. I, 18. 723, a, 23. Galen in Hippocr. epidem. VI, 2. T. XVII, a, 1002 Kühn. Die Angaben stimmen übrigens nicht ganz überein; Empedokles selbst redet von verschiedenen Oertlichkeiten im Uterus, (noch bestimmter sagt Galen, der aber nur unsere Verse dafür anführt, er habe mit Parmenides die Knaben der rechten Seite desselben zugewiesen,) Aristoteles dagegen leitet die Geschlechtsverschiedenheit aus der Beschaffenheit der Katamenien ab, von der man nicht sieht, wie sie mit jener Ortsverschiedenheit zusammenhängen soll. Die Angabe Censorin's Di. nat. 6, 7, dass die Knaben aus dem rechten, die Mädchen aus dem linken Hoden stammen sollten, wie bei Parmenides, widerspricht dem, was er selbst unmittelbar nachher über die Art sagt, wie Empedokles theils den Geschlechtsunterschied, theils die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern erklärt habe; auf dieses selbst ist aber auch nicht viel zu geben, s. Karsten 472.

4) Arist. a. a. O. I, 18. 722, b, 8. IV, 1. 764, b, 15. Galen De sem. II, 3. T. IV, 616, mit Beziehung auf Empedokles V. 270 (257. 326 M.). Wie er sich diess näher dachte, und ob er überhaupt eine bestimmtere Vorstellung darüber hatte, lässt sich nicht ausmitteln; was Philop. De gen. an. 16, a, m. 81, b, m. (b. Sturz 392 ff. Karsten 466 f.) darüber sagt, widerspricht sich, und ist offenbar blosse Vermuthung; vgl. S. 17, a, u. Was b. Plut. qu. nat. 21, 3. S. 917 (Emp. V. 272/256. 328 M.). Plac. V, 19, 5. 12, 2. 10, 1. Cens. 6, 10 weiter steht, kann hier übergangen werden. M. s. Karsten 464. 471 f. Sturz 401 f. Für die fruchtbare Verbindung des männlichen und weiblichen Samens musste Empedokles, nach seinen allgemeinen Grundsätzen über die Stoffverbindung, eine gewisse Symmetrie der Poren voraussetzen, wenn jedoch diese zu weit geht, kann sie, wie er glaubt, der Empfängniss auch hinderlich werden, denn die Unfruchtbarkeit der Maulthiere erklärte er nach Arist. gen. an. II, 8, Anf. vgl. Philop. z. d. St. S. 59, a, o. (b. Karsten S. 468, wo auch die Angabe der Placita V, 14 über diesen Gegenstand berichtigt wird) daraus, dass

Fötus | hatte er allerlei Vermuthungen aufgestellt[1]). Die stoffliche Zusammensetzung der körperlichen Theile und Erzeugnisse versuchte er wenigstens in einzelnen Fällen, nach unsicherer willkührlicher Schätzung, zu bestimmen[2]), und ihre Entstehung zu erklären[3]); nach den Stoffen, aus denen sie bestehen, richtet sich der Wohnort und die Lebensweise der verschiedenen Thiere, indem jedes, dem allgemeinen Naturgesetz gemäss, das verwandte aufsucht[4]); von | der gleichen Ursache soll Empedokles auch

---

der männliche und weibliche Samen bei ihnen zu genau in einander passe und sich dadurch verhärte.

[1] Die Bildung des Fötus erfolge in den ersten sieben Wochen, oder genauer in der sechsten und siebenten Woche (Plut. Plac. V, 21, 1. Theo Math. S. 162), die Geburt zwischen dem 7ten und 10ten Monat (Plac. V, 18, 1. Censorin 7, 5), zuerst bilde sich das Herz (Cens. 6, 1), zuletzt die Nägel, die aus verhärteten Sehnen bestehen (Arist. De spir. c. 6. 484, a, 38. Plac. V, 22 und dazu Karsten 476). Auf die erste Entstehung des Embryo aus der Samenfeuchtigkeit könnte sich die Vergleichung mit dem Gerinnen der Milch bei der Käsebereitung V. 279 (265 K. 215 M.) beziehen, vgl. Arist. gen. anim. IV, 4. 771, b, 18 ff., vielleicht geht sie aber auch auf die Ausscheidung der Thränen aus dem Blut, von der Empedokles nach Plut. qu. nat. 20, 2 sagte: ὥσπερ γάλακτος ὀῤῥὸν τοῦ αἵματος ταραχθέντος (gähren) ἐκκρούεσθαι τὸ δάκρυον. Auch von den Missgeburten hatte Emp. gehandelt; s. Plac. V, 8 und dazu Sturz 378.

[2] In den Knochen sollen auf 2 Theile Erde 2 Theile Wasser und 4 Theile Feuer kommen, im Fleisch und Blut die vier Elemente zu gleichen oder fast gleichen Theilen gemischt sein (V. 198 ff., s. o. S. 627, 4), in den Sehnen entsprechen nach Plac. V, 22 einem Theil Feuer und Erde 2 Theile Wasser. Dass die Placita die Zusammensetzung der Knochen anders angeben, als Empedokles selbst, und dass Philop. De an. E, 16 unt. Simpl. De an. S. 18, b, o aus den 2 Theilen Wasser 1 Theil Wasser und 1 Theil Luft machen, kann natürlich nicht in Betracht kommen; Karsten's Ausgleichungsversuch (S. 452) widerspricht dem Wortlaut der angeführten Verse.

[3] So nahm er an (Plac. a. a. O. nach dem vollständigeren Text bei Galen H. phil. c. 36, S. 338 Kühn. Plut. qu. n. s. Anm. 1), der Schweiss und die Thränen entstehen durch eine Zersetzung (τήκεσθαι) des Bluts, und ähnlich scheint er nach V. 280 (266. 336 M.) die Milch der Frauen angesehen zu haben, deren Entstehungszeit er in seiner Weise auf den Tag hin bestimmte. Etwas ausführlicher beschreibt V. 215 (209. 282 M.) ff. die Bildung eines Körpertheils, wir wissen aber nicht welcher gemeint ist, indem dieselbe, wie es scheint, mit der Bereitung von Töpfergeschirr verglichen wird.

[4] Plac. V, 19, 6 (wo indessen der Text verdorben ist. Statt εἰς ἀέρα ἀναπνεῖν ist wohl zu lesen: εἰς ἀέρα. ἄνω βλέπειν u. s. w. Die Schlussworte aber, πᾶσι τοῖς θώραξι πεφωνηκέναι, weiss ich nicht zu heilen, auch Karsten S. 448 f. hat zwar vielleicht mit πεφυκέναι für πεφων., aber schwerlich mit περὶ

die Lage der Theile im Körper hergeleitet haben 1). Die Ernährung erfolgt bei den Thieren, wie bei den Pflanzen, durch Aneignung der verwandten Stoffe 2), das Wachsthum wird durch die Wärme, das Schwinden im Alter und der Schlaf durch die Abnahme derselben, der Tod durch ihr gänzliches Entweichen herbeigeführt 3).

Von den sonstigen körperlichen Thätigkeiten ist es insbesondere der Athmungsprocess und die sinnliche Wahrnehmung, über welche uns die Ansichten des Empedokles näher bekannt sind. Das Aus- und Einströmen der Luft geschieht seiner Meinung nach nicht blos durch die Luftröhre, sondern durch den ganzen Körper in Folge der Blutbewegung; wenn nämlich das auf- und abwogende Blut von den äusseren Theilen sich zurückzieht, dringt durch die feinen Poren der Haut die Luft ein, wenn es sich wieder in dieselben ergiesst, wird sie wieder hinausgedrückt 4). Die Sinnesempfindung erklärte er gleichfalls durch die Poren und die Ausflüsse: damit sie entstehe, müssen die von den Gegenständen sich ablösenden Theile mit den gleichartigen Bestandtheilen

---

für πᾶσι das richtige getroffen, und die Stelle mit Unrecht auf die einzelnen Glieder bezogen). Doch blieb Empedokles jenem Grundsatz nicht immer treu, denn von den Wasserthieren sagte er, sie suchen wegen ihrer hitzigen Natur das feuchte; Arist. De respir. c. 14, Anf. Theophr. caus. plant. I, 21, 5. Dass er von den verschiedenen Thiergattungen eingehend gehandelt hatte, ist ausser dem eben angeführten aus V. 233—239 (220 ff. 300 ff. M.) und 163 (205. 256 M.) zu vermuthen.

1) Philop. De gen. an. 49, a, o. Karsten 448 f. vermuthet in dieser Angabe eine willkührliche Erweiterung dessen, was S. 642, 7 über die Pflanzen mitgetheilt wurde. Die Verse jedoch, welche Plut. qu. conv. I, 2, 5, 6 anführt (233 ff. 220 K. 300 M.), beweisen nichts dagegen, und Arist. gen. an. II, 4. 740, b, 12 spricht dafür.

2) Plut. qu. conv. IV, 1, 3, 12 mit Berufung auf V. 282 (268. 338 M.) ff. Plac. V, 27.

3) Plac. V, 27. 23, 2. 25, 5. Karsten 500 f. Im übrigen ist schon früher bemerkt worden, und Empedokles selbst wiederholt es V. 247 (335. 182 M.) ff. hinsichtlich der lebenden Wesen, dass jeder Untergang in der Trennung der Stoffe besteht, aus denen ein Ding zusammengesetzt ist. Mit den Angaben der Placita lässt sich diess durch die Annahme vereinigen, Emp. halte das Zerfallen des Körpers für eine Folge von dem Entweichen der Lebenswärme.

4) V. 287 (275. 343 M.) ff., wozu Karsten zu vergleichen ist. Arist. respir. c. 7. Die Scholien z. d. St. (an Simpl. De anima S. 167, b f.). Plac. IV, 22. V, 15, 3.

der Sinnesorgane sich berühren, sei es nun, dass jene durch die Poren zu diesen eindringen, oder dass umgekehrt (wie beim Sehen) diese auf demselben Weg heraustreten [1]); | denn alles wird — wie diess Empedokles zuerst als Grundsatz ausgesprochen hat — durch das gleichartige in uns erkannt, die Erde durch die Erde, das Wasser durch das Wasser u. s. w. [2]) Unter den einzelnen Sinnen liess sich diese Erklärung am Geruch und Geschmack am leichtesten durchführen; beide beruhen nach Empedokles darauf, dass feine Stofftheilchen, dort aus der Luft, hier aus der Flüssigkeit, der sie beigemischt sind, in Nase und Mund aufgenommen werden [3]). Beim Gehör nahm er an, die Töne bilden sich durch die eindringende bewegte Luft im Gehörgang, wie in einer Trompete [4]). Umgekehrt sollte beim Sehen der sehende Körper aus dem Auge heraustreten, um sich mit den Auflüssen des Gegenstandes zu berühren. Empedokles denkt sich nämlich das Auge als eine Art Laterne: im Augapfel ist Feuer und Wasser in Häuten eingeschlossen, deren Poren, für beide Stoffe abwechslungsweise zusammengereiht, den Ausflüssen beider den Durchgang gestatten; das Feuer dient zur Wahrnehmung des hellen, das Wasser zur Wahrnehmung des dunkeln. Wenn nun die Ausflüsse der sichtbaren Dinge am Auge anlangen, treten durch die Poren Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor, und aus dem Zusammentreffen beider entsteht die Anschauung [5]).

---

[1] S. o. S. 618. Theophrast De sensu §. 7: 'Εμπ. φησὶ, τῷ ἐναρμόττειν [τὰς ἀποῤῥοὰς] εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἑκάστης [αἰσθήσεως] αἰσθάνεσθαι, von der Verschiedenheit der Poren rühre es her, dass dasselbe bei verschiedenen verschiedene Empfindungen hervorbringe; Plac. IV, 9, 3. Weiteres sogleich.

[2] V. 333 (321. 378 M.): γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργὴν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

[3] Plac. IV, 17. Arist. De sensu c. 4. 441, a, 4. Alex. De sensu 105, b, o. vgl. Empedokles V. 312 (300. 465) f.

[4] Theophr. De sensu 9. Plut. Plac. IV, 16, wo aber der κώδων, mit dem Empedokles auch nach Theophrast das Innere des Ohrs verglichen hatte, statt einer Trompete unpassend von einer Glocke verstanden wird.

[5] V. 316 (302. 220 M.) ff. vgl. 240 (227. 218 M.) f. Theophr. a. a. O.

| Den gleichen Ursprung hat auch das Denken. Verstand und Denkkraft sind nach der Meinung unseres Philosophen in allen Dingen[1]), ohne dass in dieser Beziehung zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen zu unterscheiden wäre; das Denken wird daher ebenso, wie alle anderen Lebensthätigkeiten, von der Mischung der Stoffe im Körper herrühren und abhängen: wir denken jedes Element mit dem entsprechenden Element in unserem Körper[2]). Im besonderen ist es das Blut, in welchem die Elemente am vollständigsten gemischt sind, in welchem daher (nach einer im Alterthum verbreiteten Annahme) das Denken und das Bewusstsein vorzugsweise seinen Sitz hat, namentlich

---

§. 8 f. Arist. De sensu c. 2. 437, b, 23 ff. Alex. z. d. St. S. 97, a, m. Philop. gen. anim. 105, b, o. (bei Sturz 419. Karsten 485). Plut. Plac. IV, 13, 2. Joh. Damasc. parall. s. I, 17, 11. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 173.) Nach Theophr. u. Philop. a. d. a. O. Arist. Probl. XIV, 14. gen. anim. V, 1. 779, b, 15 hielt Empedokles die hellen Augen für feuriger, die dunkeln für feuchter, und weiter behauptete er, jene sehen bei Nacht, diese am Tag schärfer, (was er bei Theophrast eigenthümlich begründet,) die besten Augen seien aber die, in welchen Feuer und Wasser zu gleichen Theilen gemischt seien. Mit dem angeführten hängt auch die Definition der Farbe als ἀπόῤῥοια (Arist. De sensu c. 3. 440, a, 15. Stob. Ekl. I, 364, wo den vier Elementen entsprechend 4 Hauptfarben genannt werden, und oben S. 618. 641) und die Ansicht des Emp. über die durchsichtigen Körper (Arist. s. o. 618, 3) und über die Spiegelbilder zusammen. Letztere erklärte er (Plut. Plac. IV, 14. Joh. Damasc. Parall. s. I, 17, 13, Stob. Floril. ed. Mein. IV, 174 vgl. Arist. a. a. O.) durch die Annahme, dass die auf der Oberfläche des Spiegels haftenden Ausflüsse der Objekte von dem aus seinen Poren ausströmenden Feuer zurückgeführt werden.

1) V. 231 (313. 298 M.): πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. Sext. Math. VIII, 286. Stob. Ekl. I, 790. Simpl. De an. 19, b, m.

2) V. 333 ff. s. o. S. 648, 2. Arist. De an. I, 2. 404, b, 8 ff. schliesst daraus in seiner Weise, dass nach der Ansicht unsers Philosophen die Seele aus den sämmtlichen Elementen bestehe, was dann seine Ausleger wiederholen; s. Sturz 443 ff. 205 f. Karsten 494. Indessen ist diess ungenau: Empedokles hat nicht die Seele aus den Elementen zusammengesetzt, sondern er hat das, was wir Seelenthätigkeit nennen, aus der elementarischen Zusammensetzung des Körpers erklärt, eine vom Körper verschiedene Seele hat er gar nicht angenommen. Noch unrichtiger ist die Behauptung Theodoret's cur. gr. aff. V, 18. S. 72, Emp. halte die Seele für ein μῖγμα ἐξ αἰθερώδους καὶ ἀερώδους οὐσίας, und ebenso versteht es sich von selbst, dass die Folgerung des Sextus Math. VII, 115. 120, Emp. habe sechs Kriterien der Wahrheit, ganz ihm selbst und seinen Gewährsmännern angehört.

das des Herzens [1]); doch | wollte Empedokles, hierin folgerichtig, auch andere Theile des Körpers von der Theilnahme am Denken nicht ausschliessen [2]). Je gleichartiger die Mischung der Elemente ist, um so schärfer sind im allgemeinen die Sinne und der Verstand; wo die Elementartheilchen locker und lose aneinandergereiht sind [3]), geht die Geistesthätigkeit langsamer, wo sie klein und dichtgedrängt sind, geht sie schneller vor sich, andererseits ist dort grössere Beharrlichkeit, hier mehr Unbeständigkeit [4]). Wenn die richtige Mischung der Elemente auf einzelne Körpertheile beschränkt ist, erzeugt sich die entsprechende besondere Begabung [5]). Empedokles nimmt daher mit Parmenides [6]) an, die Beschaffenheit des Denkens richte sich nach der jeweiligen Beschaffenheit des Körpers und wechsle mit derselben[1]). | Wenn jedoch Aristoteles hieraus schliesst, er habe die Wahrheit in der Sinneserscheinung gesucht[2]), so ist diess eine Folgerung, die unser Philosoph selbst ebenso, wie sein eleatischer Vorgänger, abgelehnt hätte[3]), — ob mit Recht oder mit Unrecht soll hier nicht untersucht werden —; denn weit entfernt, der Wahrnehmung unbedingt zu vertrauen, verlangt er, dass wir ihr keinen Glauben schenken, um die Natur der Dinge statt dessen denkend zu erkennen[4]), und so lebhaft er auch mit Xenophanes die Be-

---

[1]) Theophr. De sensu §. 10, nach der Darstellung der empedokleïschen Lehre über die Sinne: ὡσαύτως δὲ λέγει καὶ περὶ φρονήσεως καὶ ἀγνοίας· τὸ μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δ' ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις, ὡς ἢ ταὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὂν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν. διαριθμησάμενος γὰρ ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν, ἐπὶ τέλει προςέθηκεν ὡς „ἐκ τούτων" u. s. w. (V. 336 f. s. o. S. 648, 1). διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαί ἐστι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν. Emp. V. 327 (315. 372 M.):
αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. (Auch dieser Vers ist für empedokleïsch zu halten; wenn er sich nach Tert. De an. 15 in einem orphischen Gedicht gefunden zu haben scheint, so kam er dahin ohne Zweifel erst aus Empedokles, Philop. De an. C, a, u. legt ihn wohl nur aus Verwechslung Kritias bei.) Spätere, welche diese Bestimmung, theilweise im Sinn der jüngeren Untersuchungen über den Sitz des ἡγεμονικὸν, wiederholen, oder auch umdeuten, wie Cic. Tusc. I, 9, 19. 17, 41. Plut. b. Eus. præp. I, 8, 10. Galen De Hipp. et Plat. II, extr. T. V, 283 K. s. b. Sturz 439 ff. Karsten 495. 498. Vgl. auch S. 646, 1 und Plato Phädo 96, B.

[2]) Man beachte das μάλιστα V. 328 und den gleich anzuführenden Schluss der theophrastischen Stelle.

[3]) Oder wie der Interpr. Cruqu. z. Horaz ep. ad Pis. 465 (b. Sturz 447. Karsten 496) sagt: wo das Blut kalt ist; dieses dachte sich aber wohl Empedokles als eine Folge von der losen Verknüpfung seiner Theile.

[4]) Der erste Keim der Lehre von den Temperamenten.

[5]) Theophr. a. a. O. §. 11 fährt fort: ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται, καὶ μὴ διὰ πολλοῦ [hier scheint der Text verderbt; mann könnte statt des διὰ π. διπλᾶ oder auch διαποίκιλα vermuthen] μηδ' αὖ μικρὰ μηδ' ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους· κατὰ λόγον δὲ καὶ τοὺς ἐγγυτάτω τούτων. ὅσοις δ' ἐναντίως, ἀφρονεστάτους. καὶ ὧν μὲν μανὰ καὶ ἀραιὰ κεῖται τὰ στοιχεῖα, νωθροὺς καὶ ἐπιπόνους, ὧν δὲ πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα, τοὺς δὲ τοιούτους ὀξέως (so Wimmer für ὀξεῖς καὶ) φερομένους,

---

καὶ πολλὰ ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς. οἷς δὲ καθ' ἕν τι μόριον ἡ μέση κρᾶσίς ἐστι, ταύτῃ σοφοὺς ἑκάστους εἶναι. διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθοὺς, τοὺς δὲ τεχνίτας· ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσὶ τοῖς δ' ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν. ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις. Das letztere drückt Plut. b. Eus. præp. I, 8, 10 so aus: τὸ δὲ ἡγεμονικὸν οὔτε ἐν κεφαλῇ οὔτ' ἐν θώρακι, ἀλλ' ἐν αἵματι· ὅθεν καθ' ὅ τι ἂν μέρος τοῦ σώματος πλεῖον ᾖ παρεσπαρμένον τὸ ἡγεμονικὸν, οἴεται κατ' ἐκεῖνο προτερεῖν τοὺς ἀνθρώπους.

6) Oben S. 487.

1) V. 330 (318. 375 M.): πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν. Für denselben Satz führte Empedokles die Erscheinung des Träumens an; hierauf bezieht sich nämlich nach Philop. De an. P, 3 unt. Simpl. De an. 56, b, m.
V. 331 (319. 376 M.): ὅσσον τ' ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ
καὶ φρονέειν ἀλλοῖα παρίστατο. So bemerkte er auch, dass Wahnsinn aus körperlichen Ursachen entstehe, wiewohl er im übrigen auch einen durch Verschuldung erzeugten, und neben diesem krankhaften den höheren Wahnsinn der religiösen Begeisterung annahm. Cöl. Aurel. De morb. chron. I, 5, 145.

2) Metaph. IV, 5. 1009, b, 12, wo von Demokrit und Empedokles, von dem letzteren auf Grund der ebenangeführten Verse, gesagt wird: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.

3) Denn Ritter's Auskunft (Wolf's Anal. II, 458 f. vgl. Gesch. d. Phil. I, 541), nach Empedokles lasse sich der Sphairos nur durch die Vernunft, die jetzige Welt dagegen auch durch die Sinne erkennen, findet in seinen eigenen Aeusserungen keine Stütze; die gleich anzuführenden Verse 19 ff. lauten ganz allgemein, von jener Beschränkung auf den Sphairos findet sich nirgends eine Spur. Vgl. auch S. 652, 1.

4) V. 19 (49. 53 M.): ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον, ἢ κατ' ἀκουὴν,
μήτ' ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσων πόρος ἐστὶ νοῆσαι.
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον.
V. 81 (108. 82 M.) von der φιλότης:

schränktheit des menschlichen Wissens beklagt[1]), so erwartet er doch für die | Erkenntniss, welche den Sterblichen überhaupt vergönnt ist, ungleich mehr von der Vernunft, als von den Sinnen. Dass er darum noch keine Erkenntnisstheorie im späteren Sinn aufgestellt hat [2]), braucht kaum bemerkt zu werden; noch weniger darf man ihn, wie sich von selbst versteht, wegen jener bei Männern aller Partheien so häufigen Klagen, zum Genossen der Skeptiker machen [3]). Was ihn gegen die Sinne misstrauisch macht, sagen unsere Bruchstücke nicht ausdrücklich; vergleichen

---

τὴν σὺ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς. Spätere, wie Lactanz Instit. III, 28. Tert. De an. 17, können wir übergehen.

[1]) V. 2 (32. 36 M.): στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
5. ὠκυμόροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προςέκυρσεν ἕκαστος
παντόσ' ἐλαυνόμενος, τὸ δ' ὅλον μὰψ εὔχεται εὑρεῖν·
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ᾧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν. Diese Stelle, die stärkste, welche sich bei Empedokles findet, besagt doch in Wahrheit nur: bei der Beschränktheit des menschlichen Wissens und der Kürze des menschlichen Lebens dürfe man nicht meinen, mit einer zufälligen und einseitigen Erfahrung das Ganze umfasst zu haben, auf diesem Weg sei es unmöglich, zu einer wirklichen Kenntniss der Wahrheit zu gelangen (V. 8 f.), man möge sich daher mit dem begnügen, was der Mensch zu erreichen im Stande sei. Aehnlich bittet Empedokles V. 11 (41. 45 M.) ff. die Götter, ihn vor der Vermessenheit zu bewahren, die mehr aussagen wolle, als Sterblichen erlaubt sei, und ihm zu offenbaren ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν. Eine dritte Stelle, V. 85 (112. 86 M.) f. gehört gar nicht hieher, denn wenn er dort von der Liebe sagt: τὴν οὔτις μεθ' ὅλοισιν (wie Panzerbieter und Stein mit Recht lesen) ἑλισσομένην δεδάηκε θνητὸς ἀνὴρ, so heisst diess nach dem Zusammenhang nur: in ihrer Erscheinung als Geschlechtsliebe sei diese Kraft zwar jedermann bekannt: ihre allgemeine kosmische Bedeutung dagegen sei bis jetzt unbekannt gewesen, und solle erst von ihm enthüllt werden (σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν).

[2]) Wie sie ihm bei Sextus Math. VII, 122 beigelegt wird, der ihn offenbar nur auf Grund der eben angeführten Verse lehren lässt: nicht die Sinne, sondern der ὀρθὸς λόγος sei Kriterium der Wahrheit, dieser sei theils göttlicher theils menschlicher Art, nur der menschliche aber, nicht der göttliche, lasse sich in der Rede mittheilen.

[3]) Die Skeptiker bei Diog. IX, 73. Cic. Acad. I, 12, 44. Acad. pri. II, 5, 14 wird dieser Behauptung widersprochen.

wir jedoch die verwandten Ansichten eines Parmenides, eines Demokrit und anderer Physiker, so können wir kaum bezweifeln, dass der Grund auch bei ihm in dem Widerspruch der sinnlichen Erscheinung mit seiner physikalischen Theorie, und insbesondere in den Schwierigkeiten lag, womit die Begriffe des Werdens, des Vergehens und der qualitativen Verwandlung behaftet sind, so dass sich demnach auch hier die Sätze aus der Erkenntnisstheorie nicht als Grundlage, sondern als Frucht der objektiven Forschung darstellen.

| Auch die Gefühle entstehen nach Empedokles auf dieselbe Weise und unter denselben Bedingungen, wie die Vorstellungen: was den Bestandtheilen jedes Wesens verwandt ist, erzeugt in ihm zugleich mit der Erkenntniss die Lustempfindung, was ihnen entgegengesetzt ist, das Gefühl der Unlust [1]. In dem Streben nach dem verwandten, dessen ein Wesen bedürftig ist, besteht die Begierde, die daher immer in letzter Beziehung auf eine seiner Natur angemessene Mischung der Stoffe gerichtet ist [2].

3. Die religiösen Lehren des Empedokles.

Unsere bisherige Darstellung beschäftigte sich mit den physikalischen Annahmen des Empedokles. Alle diese Bestimmungen gehen von denselben Voraussetzungen aus, und mag sich auch darin im einzelnen viel willkührliches finden, so lässt sich doch das Bestreben nicht verkennen, alles nach den gleichen Grundsätzen und aus den gleichen Ursachen zu erklären; sie erscheinen daher als Theile eines naturphilosophischen Systems, das zwar nicht nach allen Seiten hin vollendet, aber doch nach Einem Plan ausgeführt ist. Anders verhält es sich mit gewissen religiösen Lehren und Vorschriften, welche theils dem dritten Buche des physikalischen Lehrgedichts, theils und besonders den Katharmen entnommen, mit den wissenschaftlichen Grundsätzen unseres Physikers in keiner sichtbaren Verbindung stehen. In diesen Sätzen können wir nur Glaubensartikel sehen, die zu seinem philosophischen System von anderer Seite her hinzukamen. Doch dürfen wir auch sie nicht übergehen.

---

[1] Emp. V. 336 f. 186 ff. (s. o. S. 648, 2. 619, 1). Theophrast De sensu §. 16, mit Beziehung auf diese Verse: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὴν ἡδονὴν καὶ λύπην ὁμολογουμένως ἀποδίδωσιν, ἥδεσθαι μὲν ποιῶν τοῖς ὁμοίοις λυπεῖσθαι δὲ τοῖς ἐναντίοις. Joh. Damasc. Parall. s. II, 25, 30. 35 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 235 f.) vgl. Plut. Plac. V, 28 und dazu Karsten 461.

[2] Plut. Plac. a. a. O. vgl. quæst. conv. VI, 2, 6.

Ich beginne mit den Vorstellungen über die Seelenwanderung und das jenseitige Leben. Es ist, wie uns Empedokles verkündigt, der unabänderliche Rathschluss des Schicksals, dass die Dämonen, welche sich durch Mord oder Meineid vergangen haben, für 30000 Horen von den Seligen verbannt werden, um die mühevollen Pfade des Lebens in den mancherlei Gestalten der sterblichen | Wesen zu durchwandern[1]. Er setzt demnach einen seligen Urzustand voraus, dessen Schauplatz der Himmel gewesen sein muss, denn von dem Sitze der Götter, klagt er, sei er auf die Erde, in diese Höhle herabgestürzt[2], und die Rückkehr zu den Göttern wird den Frommen verheissen[3]. Der Dichter schildert in schwungvollen Versen, angeblich aus eigener Erinnerung[4], das Elend der schuldbelasteten Geister, die in rastloser Flucht durch alle Theile der Welt umhergeschleudert werden[5], den

---

[1] V. 369 (1): ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιὸν,
ἀΐδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνου φίλα γυῖα μιήνῃ
αἵματος, ἢ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ
δαίμων, οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. Die Angaben späterer Zeugen übergehe ich hier und im folgenden, da sie nur wiederholen und umdeuten, was Empedokles selbst sagt. Man findet sie bei Sturz 448 ff.

[2] V. 381 (7. 9 M.): τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμὶ, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.
V. 390 (11. 15 M.): ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου
ὧδε πεσὼν κατὰ γαῖαν ἀναστρέφομαι μετὰ θνητοῖς. (Text dieses V. sehr unsicher.)
392 (31. 29 M.): ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον.

[3] V. 449 f. s. u. 655, 8.

[4] V. 383 (380. 11 M.): ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

[5] V. 377 (16. 32 M.): αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται στυγέουσι δὲ πάντες. Auf den gleichen Zustand scheint sich auch V. 400 (14. 30 M.) f. zu beziehen.

Jammer und Schmerz der Seele, welche in den Ort der Gegensätze und des Streites, der Krankheit und der Vergänglichkeit eintrat[1]), welche sich mit dem Gewande des | Fleisches umkleidet[2]), aus dem Leben in das Reich des Todes versetzt[3]) fand. Auf ihrer Wanderung sollen die verstossenen Dämonen nicht blos in menschliche und thierische, sondern auch in Pflanzenleiber eingehen[4]), doch werden den Besseren in jeder von diesen Klassen die edelsten Wohnsitze vorbehalten[5]). Den Zwischenzustand nach dem Austritt der Seele aus dem Leibe scheint sich Empedokles nach Anleitung der herrschenden Vorstellungen über den Hades gedacht zu haben[6]). Ob er für alle Seelen eine gleiche Dauer ihrer Wanderung annahm, und wie er diese bestimmte, ist nicht ganz sicher[7]). Die Besten sollen zuletzt zu der Würde von Wahrsagern, Dichtern, Aerzten und Fürsten emporsteigen, um von da aus als Götter zu den Göttern zurückzukehren[8]).

---

1) V. 385 (13. 17 M.): κλαῦσά τε καὶ κώκυσα, ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον,
386 (21. 19 M.) ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν,
αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά. Vgl. V. 393 (24. 22 M.) ff. die Schilderung der Gegensätze in der irdischen Welt, von Χθονίη und Ἡλιόπη (Erde und Feuer), Δῆρις und Ἁρμονίη (Hass und Liebe), Φυσὼ und Φθιμένη (Entstehen und Vergehen), Schönheit und Hässlichkeit, Grösse und Kleinheit, Schlafen und Wachen u. s. w. (was man nur nicht mit Plut. tranqu. an. c. 15, S. 474 dahin deuten darf, dass Empedokles jedem gute und böse Genien in's Leben mitgebe.) Vgl. auch S. 640, 2.

2) V. 402 (379. 414 M.): σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι. Subjekt des Satzes ist nach Stob. Ekl. I, 1048 ἡ δαίμων.

3) V. 404 (378. 416 M.): ἐκ μὲν γὰρ ζῴων ἐτίθει νεκροειδέ᾽ ἀμείβων.

4) S. S. 654, 4. 642, 3.

5) Vgl. V. 438 (382. 448 M.): ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι
γίγνονται δάφναι δ᾽ ἐνὶ δένδρεσιν ἠϋκόμοισιν.

6) Darauf weist V. 389 (23. 21 M.), dessen nähere Beziehung freilich nicht bekannt ist: ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.

7) Denn die τριςμύριοι ὧραι V. 374 sind von ungewisser Bedeutung (s. o. S. 631, 2), und andererseits finden wir V. 445 (420. 455 M.) f. die Drohung, welche sich doch wohl auf die Seelenwanderung bezieht:
τοιγάρτοι χαλεπῇσιν ἀλύοντες κακότησιν
οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφήσετε θυμόν.

8) V. 447 (387. 457 M.): εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι,
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι,
εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς.

Mit diesem Glauben steht nun bei Empedokles, neben sonstigen Reinigungen, von denen sich Spuren finden[1]), das Verbot des Fleischgenusses und des Tödtens von Thieren in Verbindung. Beides erscheint unserem Philosophen folgerichtig als der grösste Gräuel, als ebenso frevelhaft, wie die Ermordung von Menschen und der | Genuss ihres Fleisches[2]). In den Thierleibern sind ja auch Menschenseelen, warum sollte nicht das allgemeine Recht den Thieren gegenüber so gut gelten, als im Verhältniss zu unseren Mitmenschen?[3]) Um ganz consequent zu sein, hätte Empedokles freilich diese Grundsätze auch auf die Pflanzenwelt ausdehnen müssen[4]); diess war aber natürlich nicht möglich, und so begnügt er sich, die Verletzung oder den Genuss weniger Gewächse[5]) wegen ihrer besonderen religiösen Bedeutung zu verbieten.

So wichtig ihm aber dieser Glaube und diese Vorschriften für seine Person waren[6]), mit seinem philosophischen System hängen sie innerlich nur theilweise zusammen, während sie ihm nach einer andern Seite unverkennbar widersprechen. Wenn sich Empedokles aus der Welt des Streits und der Gegensätze nach

---

Vgl. was S. 56, 5 aus Pindar ausgeführt wurde. Im Eingang der Katharmen V. 355. (392. 400 M.) sagt Empedokles schon von seinem jetzigen Leben: ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.

1) V. 442 (422. 452 M.): — ἀποῤῥύπτεσθε
κρηνάων ἄπο πέντ' ἀνιμῶντες ἀτειρεϊ χαλκῷ·

2) V. 430 (410. 442 M.): μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος, μέγα νήπιος· ὃς δὲ πορεῦται,
λισσόμενος θύοντος· ὁ δ' ἀνηκούστησεν ὁμοκλέων
σφάξας δ' ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὡς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες.
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.
V. 436 (9. 13 M.): οἴμοι, ὅτ' οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ,
πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι. V. 428 (416. 440 M.) f.

3) Arist. Rhet. I, 13. 1373, b, 14: ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο μὲν γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ' οὐ δίκαιον,
ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς (V. 425. 403 K. 437 M.).

4) Wie Karsten 513 richtig bemerkt.

5) Des Lorbeers und der Bohnen V. 440 (418. 450 M.) f., falls nämlich der zweite von diesen Versen (δειλοὶ πάνδειλοι κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε) empedokleïsch ist, und wirklich diesen Sinn hat, denn er könnte sich möglicherweise auch auf die Abstimmungen in der Volksversammlung beziehen.

6) S. S. 654 f.

der Seligkeit eines Urzustandes zurücksehnt, in dem alles Friede und Harmonie war, so tritt uns darin allerdings die gleiche Stimmung und Ansicht in ihrer Anwendung auf das menschliche Leben entgegen, welche bei der Betrachtung des Weltganzen in der Lehre von den wechselnden Weltzuständen sich ausspricht; in beiden Fällen gilt der Zustand der Einheit für den besseren und ursprünglicheren, die Getheiltheit, der Gegensatz und der Streit der Einzelwesen für ein Unglück, für etwas, das durch eine Störung der ursprünglichen Ordnung, durch ein Verlassen des seligen Urzustandes entstanden sei. | Liegen aber auch seine religiösen und seine physikalischen Lehren in Einer Richtung, so hat es doch unser Philosoph unterlassen, einen wissenschaftlichen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen, oder auch nur ihre Vereinbarkeit nachzuweisen. Denn wenn das geistige Leben nur eine Folge von der Verbindung der körperlichen Stoffe ist, so ist es als individuelles durch diese bestimmte Stoffverbindung bedingt, die Seele kann daher weder vor der Bildung ihres Leibes vorhanden gewesen sein, noch kann sie den Leib überdauern. Diese Schwierigkeit hat Empedokles so wenig bemerkt, dass er zu ihrer Beseitigung, so viel wir wissen, nicht das geringste gethan, und überhaupt keinen Versuch gemacht hat, die Lehre von der Seelenwanderung mit seinen sonstigen Annahmen zu verknüpfen; denn was er von der Bewegung der Grundstoffe sagt, die in wechselnden Verbindungen alle Gestalten durchwandern[1]), das hat mit der Wanderung der Dämonen durch die irdischen Leiber nur eine entfernte Aehnlichkeit, aber keinen sachlichen Zusammenhang[2]), und wenn die Elemente selbst mit Götternamen bezeichnet[3]) und

---

1) S. o. S. 614, 4. 609, 1. Ein Missverständniss ist es, wenn Karsten S. 511 und Gladisch Emp. und die Aeg. 61 in den S. 609, 1 angeführten Versen 51 ff. die Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele suchen, während sie vielmehr auf die Unvergänglichkeit der Grundstoffe gehen, aus denen die vergänglichen Wesen (βροτοί) bestehen.

2) Alle Einzelwesen, auch die Götter und Dämonen, sind ihm zufolge erst aus der Verbindung der Elementarstoffe geworden, und vergehen wieder, wenn diese Verbindung sich auflöst, das Beharren der Grundstoffe ist daher etwas ganz anderes, als die Fortdauer der Individuen, des aus den Grundstoffen zusammengesetzten.

3) S. o. 611, 3. 621, 1.

Dämonen genannt[1]) werden, so folgt daraus durchaus nicht, dass Empedokles zwei so ganz verschiedene Dinge, wie die Seelenwanderung und der Kreislauf der Elemente, wirklich verwechselt, und mit dem, was er über die erste sagt, nur den zweiten gemeint hat[2]). Ebensowenig werden wir die Seelenwanderung bei ihm als blosses Symbol für die Lebendigkeit der Natur und die stufenweise Entwicklung des Naturlebens auffassen dürfen[3]). Er selbst hat nun einmal diese | Lehre in ihrem buchstäblichen Sinn mit der grössten Feierlichkeit und Bestimmtheit vorgetragen, und sittliche Vorschriften darauf gegründet, die uns vielleicht sehr unwesentlich scheinen mögen, die aber für ihn selbst unläugbar eine hohe Wichtigkeit haben. Es bleibt mithin nur die Annahme übrig, er habe die Lehre von der Seelenwanderung, und was damit zusammenhängt, aus der orphisch-pythagoreïschen Ueberlieferung aufgenommen, ohne diese Glaubensartikel mit seinen an einem andern Ort und in einem anderen Zusammenhang vorgetragenen philosophischen Ueberzeugungen wissenschaftlich zu verknüpfen[4]).

Aehnlich verhält es sich auch mit der Sage vom goldenen Zeitalter, die Empedokles in eigenthümlicher Weise ausführt[5]), ohne dass wir doch in seinen sonstigen Lehren irgend einen Anhaltspunkt dafür fänden. Sie kann weder zur Schilderung des Sphairos gehört haben [1]), denn in diesem waren noch keine Einzelwesen; noch zur Beschreibung des himmlischen Urzustandes, denn diejenigen, welche im goldenen Zeitalter lebten, werden ausdrücklich als Menschen bezeichnet, und ihre ganze Umgebung erscheint als eine irdische. Auch das hat wenig für sich, woran man nach der ebenangeführten | aristotelischen Stelle denken könnte, dass das goldene Zeitalter in die Periode zu verlegen sei, in welcher die Aussonderung der Elemente aus dem Sphairos erst begonnen hatte, denn auf diese der jetzigen gegenüberstehende Form der Weltbildung ist Empedokles, wie früher gezeigt wurde, schwerlich genauer eingegangen [2]). Es scheint demnach, er habe die Mythen über das goldene Zeitalter eben benützt, um seine Grundsätze über die Heiligkeit des Thierlebens einzuschärfen, ohne sich darum zu bekümmern, ob es in seinem eigenen System Raum fände.

---

[1]) V. 254, s. o. 643, 4.

[2]) Wie Sturz 471 ff. Ritter (Wolf's Anal. II, 453 f. Gesch. d. Phil. I, 563 f.) Schleiermacher, Gesch. d. Phil. 41 f. Wendt zu Tenemann I, 312 u. a. nach Irhov De palingenesia veterum (Amsterd. 1733) S. 233 ff. u. a. (s. Sturz a. a. O.) annehmen.

[3]) Steinhart a. a. O. S. 103 f. Sext. Math. IX, 127 ff. darf man für diese Auslegung nicht anführen, denn dieser, oder vielmehr der Stoiker, den er ausschreibt, legt Empedokles und den Pythagoreern die Seelenwanderung im buchstäblichen Sinn bei, nur dass er sie mit der stoischen Lehre vom Weltgeist begründet.

[4]) Dass ein derartiges gleichzeitiges Festhalten unvereinbarer Vorstellungen möglich ist, zeigen zahllose Beispiele. Wie viele theologische Lehren sind nicht von christlichen Philosophen geglaubt worden, deren philosophische Consequenz diesen Lehren durchaus widersprechen würde!

[5]) In den Versen, auf die schon Arist. gen. et corr. II, 6. 334, a, 5 Rücksicht zu nehmen scheint, 405 (368. 417 M.) ff.
οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια. Vgl. V. 421 (364. 433 M.) ff.
Im folgenden wird dann beschrieben, wie diese Götter von den damaligen Menschen mit unblutigen Opfern und Geschenken (vgl. über diese Bedeu-

Neben diesen Lehren und Mythen ziehen hier noch die theologischen Vorstellungen unseres Philosophen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Empedokles redet in viererlei Art von den Göttern. Für's erste nennt er unter den Wesen, welche aus der Verbindung der Grundstoffe entstanden sind, auch die Götter, die langlebenden, vor allen geehrten [3]). Diese Götter sind nun offenbar von den Gottheiten des polytheistischen Volksglaubens der Sache

---

tung von ἄγαλμα Bernays Theophr. v. d. Frömmigkeit 179; im vorhergehenden vermuthet derselbe statt γραπτοῖς ζῴοισι „σταχτοῖς ζωροῖσι", doch will mir das letztere nicht ganz einleuchten, und Emp. kann immerhin behauptet haben, dass statt wirklicher ζῷα gemalte geopfert worden seien, ähnlich, wie ihm selbst von Favorin b. Diog. VIII, 53 und Pythagoras von Porph. V. P. 36 das Opfer eines aus Mehl gebackenen Stiers beigelegt wird) verehrt wurden, wie alle Thiere mit den Menschen in Freundschaft lebten und die Gewächse Früchte im Ueberfluss gewährten. Vgl. auch oben S. 644, 3. Stein's und Mullach's Annahme, dass zu diesem Abschnitt auch die im Alterthum auf Pythagoras oder Parmenides bezogenen Verse (S. 413. 4. 266, 3 Schl.) gehörten, scheint mir bedenklich.

[1] Der sie Ritter Gesch. d. Phil. I, 543. 546. Krische Forschungen I, 123 zuweisen.

[2] S. o. S. 636.

[3] V. 104 ff. (oben 614, 4) vgl. 119 (154. 134 M.) ff.

nach nicht verschieden, nur dass ihre Lebensdauer durch die empedokleïsche Kosmologie auf ein beschränktes Maass zurückgeführt wird[1]). An nichts anderes werden wir auch bei den Dämonen zu denken haben, welche theils von Anfang an in dem Wohnsitz der Seligen sich erhalten, theils später aus der Irrfahrt der Seelenwanderung dorthin zurückkehren[2]). An den gleichen Volksglauben schliesst sich Empedokles 2) da an, wo er die Elemente und die bewegenden Kräfte Dämonen nennt und mit Götternamen bezeichnet[3]); indessen ist doch hier die mythische Hülle so durchsichtig, dass wir diesen Gebrauch der Götternamen geradezu als Allegorie betrachten können: seiner eigentlichen Meinung nach sind die sechs Urwesen zwar absolute und ewige Wesen, denen insofern das Prädikat „göttlich" sogar ursprünglicher zukommt, als den gewordenen Göttern, aber eine Persönlichkeit ist diesen Wesen nur von dem Dichter vorübergehend geliehen. Nicht anders können wir 3) über die Gottheit des Sphairos urtheilen. Diese Mischung aller Stoffe ist ein göttliches nur in dem Sinn, in welchem das Alterthum überhaupt in | der Welt die Gesammtheit der göttlichen Wesen und Kräfte sieht[4]). Endlich haben wir noch Verse von Empedokles, worin er die Gottheit im Sinn und fast auch mit den Worten des Xenophanes als unsicht-

---

[1] S. S. 636, 1.

[2] S. o. S. 654, 1. 655, 1. 8.

[3] Oben 621, 1. 611, 3. 623, 1.

[4] Das Gegentheil sucht Wirth d. Idee Gottes 172 ff. (vgl. Gladisch Emped. und die Aeg. 31 f. 69 ff.) zu beweisen; er verbindet nämlich das, was über die Gottheit des Sphairos gesagt wird (s. o. 632, 1. 4), mit der Lehre von der Liebe, und beides mit den sogleich anzuführenden empedokleïschen Versen, und gewinnt so die Vorstellung: Gott sei ein intelligentes Subjekt, sein Wesen sei die φιλία, seine primitive Existenz der Sphairos, der desshalb auch selbst V. 138 (oben 631, 4) wie etwas persönliches beschrieben werde. Diese Combination lässt sich jedoch durch geschichtliche Zeugnisse nicht begründen, und mit den sichersten Bestimmungen der empedokleïschen Lehre nicht vereinigen. Wirth's Hauptbeweisstelle ist die Bemerkung des Aristoteles (s. o. 632, 1), dass der εὐδαιμονέστατος θεὸς des Empedokles (der Sphairos) unwissender sei, als alle andere Wesen, weil er keinen Hass in sich habe, diesen mithin auch nicht zu erkennen vermöge. Allein es müsste jemand mit der Art, wie Aristoteles seine Vorgänger beim Wort zu nehmen pflegt, wenig vertraut sein, um daraus zu schliessen, dass Empedokles den Sphairos als ein intelligentes, dem Process des Endlichen entnommenes Subject betrachtet habe. Seine Aeusserung erklärt sich vollkommen, wenn ihm auch gar nichts weiter vorlag, als was auch uns noch V. 138. 142. (oben 631, 4. 632, 4) vorliegt, wo der Sphairos als Gott

---

und als ein seliges Wesen bezeichnet wird. Diese Bestimmungen greift Aristoteles auf, und indem er damit die weitere Annahme verbindet, dass gleiches durch gleiches erkannt werde, so gelingt es ihm glücklich, dem Agrigentiner eine Ungereimtheit beizumessen. So wenig aber daraus folgt, dass Empedokles selbst gesagt hat, der Sphairos erkenne den Hass nicht, ebensowenig folgt auch, dass er überhaupt von einer Erkenntnissthätigkeit des Sphairos gesprochen hat, sondern es ist ebenso möglich, dass diese Bestimmung nur der von Aristoteles gezogenen Consequenz angehört, und auch der Superlativ εὐδαιμονέστατος θεὸς braucht sich nicht nothwendig bei Empedokles gefunden zu haben, sondern Aristoteles kann ihn auch von sich aus gesetzt haben, entweder ironisch, oder weil er schloss, wenn die Einheit das wünschenswertheste, der Streit das unheilvollste sei (Emp. V. 79 ff. 405 ff. St. 106 ff. 368 ff. K. 80 ff. 416 ff. M. u. a.), so müsse das seligste Wesen das sein, in welchem gar kein Streit, sondern nur Einheit und Liebe ist. Als erweislich ist demnach nur das zu betrachten, dass der Sphairos von Empedokles als Gottheit und als seliges Wesen bezeichnet wurde. Aber Götter nennt er (wie Arist. gen. et corr. II, 6. 333, b, 20 selbst bemerkt) auch die Elemente und die aus den Elementen gewordenen Wesen, Menschen sowohl als Dämonen, und als selig konnte er seinen Sphairos mit demselben Recht beschreiben, wie Plato diese unsere sichtbare Welt (vgl. Th. II, a, 523 2. Aufl.), auch wenn er ihn sich gar nicht als persönliches Wesen gedacht haben sollte. Gesetzt aber auch, er habe ihn wirklich für ein solches gehalten, oder er habe ihm wenigstens, in der unklaren Weise der älteren Philosophen, trotz seiner an sich unpersönlichen Natur, einzelne persönliche Attribute, wie das Wissen, beigelegt, so wäre damit doch noch lange nicht bewiesen, dass er Gott im monotheistischen Sinn, der höchste, dem Process des Endlichen entnommene Geist sei. Denn für's erste wissen wir überhaupt nicht, ob Empedokles diese monotheistische Gottesidee gehabt hat, da sich die Verse, worin man sie sucht, nach Ammonius auf Apollo bezogen; und für's zweite könnte er, wenn er sie gehabt hätte, den Sphairos unmöglich diesem höchsten Gott gleichgesetzt haben. Denn wenn der letztere nach Wirth dem Processe des Endlichen entnommen sein soll, so ist der Sphairos in diesen Process in dem Grade verwickelt, dass er selbst in seinem ganzen Bestand (s. hierüber S. 632, 4) durch den Hass zerrissen und in die getheilte Welt aufgelöst wird, und wenn die Gottheit in jenen Versen als reiner Geist geschildert wird, so ist der Sphairos die Mischung aller körperlichen Stoffe: dass aber dieses beides sich mit einander vertrage, ist durch die Bemerkung, Gott könne auf dem realistischen Standpunkt der Alten als die Einheit der Elemente gedacht werden, und er sei auch von Diogenes und den Eleaten ähnlich gedacht worden, noch lange nicht bewiesen. Es handelt sich nicht darum, ob die Gottheit überhaupt als Einheit der Elemente gedacht werden konnte — diess ist allerdings schon von den altjonischen Hylozoisten und von vielen anderen geschehen —, auch nicht darum, ob einem stofflich gedachten Urwesen daneben auch Vernunft und Denkkraft beigelegt werbar und unnahbar und hoch erhaben über menschliche Gestalt und Beschränktheit, als reinen, die ganze Welt durchwaltenden Geist beschreibt[1]). Auch diese Aeusserung bezog sich zwar zu|nächst auf eine der Volksgottheiten[2]), und auch abgesehen davon müssen wir annehmen, dass ein Mann, der allenthalben eine Vielheit von Göttern voraussetzt, und der in seinem ganzen Auftreten den Priester und Propheten zeigt, sich nicht in dieses feindselige Verhältniss zum Volksglauben gesetzt haben kann, wie sein eleatischer Vorgänger. Wenn man daher gewöhnlich in jenen Versen das Bekenntniss eines reinen Monotheismus sieht, so ist diess nicht richtig, und ebensowenig werden sie im Sinn eines philosophischen

---

den konnte — auch diess thun viele, wie Diogenes und Heraklit und die ganze stoische Schule; die Frage ist vielmehr die, ob sich annehmen lässt, dass ein und derselbe Philosoph sich die Gottheit zugleich als den reinen Geist (φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον) und als ein Gemenge aller körperlichen Elemente vorgestellt habe, und dafür fehlt alle und jede Analogie. Wirth's Annahmen sind überhaupt mit den Grundlagen des empedokleïschen Systems im Widerspruch. Nach seiner Darstellung (und ebenso nach Gladisch a. a. O.) wäre das erste die Einheit alles Seienden, die Gottheit, welche zugleich aller elementarische Stoff sein soll, und erst aus diesem einheitlichen Wesen könnten die besonderen Stoffe sich entwickelt haben, wir hätten also eine dem heraklitischen Pantheismus verwandte Weltansicht. Empedokles selbst aber erklärt für das erste und ungewordene die vier Elemente und die zwei bewegenden Kräfte, die Mischung dieser Elemente dagegen, den Sphairos, bezeichnet er wiederholt und ausdrücklich als ein abgeleitetes, erst aus der Verbindung der ursprünglichen Principien entstandenes. Der Sphairos kann daher von ihm, trotz des aristotelischen ὁ θεὸς, unmöglich für die Gottheit im absoluten Sinn, sondern immer nur für eine Gottheit gehalten worden sein. Vgl. S. 633, 1.

[1] V. 344 (356. 389 M.): οὐκ ἔστιν πελάσασθ' οὔτ' ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἥπερ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.
οὐ μὲν γὰρ βροτέῃ (al.: οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ) κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀΐσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

[2] Ammon. De interpret. 199, b. Schol. in Arist. 135, a, 21: διὰ ταῦτα δὲ ὁ 'Ακραγαντῖνος σοφὸς ἐπιῤῥαπίζων τοὺς περὶ θεῶν ὡς ἀνθρωποειδῶν ὄντων παρὰ τοῖς ποιηταῖς λεγομένους μύθους ἐπήγαγε προηγουμένως μὲν περὶ 'Απόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῷ προςεχὴς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τοῦ θείου παντὸς ἁπλῶς ἀποφαινόμενος, „οὔτε γὰρ“ u. s. w. Nach Diog. VIII, 57 (s. o. S. 607, u. f.) hatte Empedokles ein προοίμιον εἰς 'Απόλλωνα verfasst, das aber nach seinem Tode verbrannt sei. Sollte es sich am Ende doch in einer Abschrift erhalten haben?

Pantheismus aufzufassen sein, von dem sich bei Empedokles sonst nicht blos keine Spur findet[1]), sondern der auch einer Grundbestimmung seines Systems, der ursprünglichen Mehrheit der Stoffe und wirkenden Kräfte, widerstreiten würde. Aber die Absicht einer Läuterung des Volksglaubens liegt immerhin darin, und er selbst spricht diese Absicht deutlich genug aus, wenn er im Eingang zum dritten Buch seines physikalischen Lehrgedichts, den Werth der wahren Gotteserkenntniss preisend und die falschen Vorstellungen von den Göttern beklagend[2]), die Muse anruft, ihm zu einer guten Rede über die seligen Götter zu verhelfen[3]). Auch diesem reineren Götterglauben fehlt es jedoch an einer wissenschaftlichen Verknüpfung mit seinen philosophischen Ansichten. Ein mittelbarer Zusammenhang beider findet allerdings statt: einem Philosophen, bei welchem der Sinn für Erkenntniss der natürlichen Ursachen so entschieden entwickelt war, mussten wohl die Anthropomorphismen des Volksglaubens weniger zusagen. Aber jene theologischen Bestimmungen selbst greifen weder in die Grundlagen noch in die Ausführung des empedokleïschen Systems ein. Der Gott, welcher mit seinem Denken die Welt durcheilt, ist nicht die oberste Ursache von allem, denn diese liegt allein in den vier Urstoffen und den zwei bewegenden Kräften. Ebensowenig kann ihm, nach den Voraussetzungen des Systems, die Weltregierung zustehen; denn der Weltlauf hängt, so weit die lückenhaften Erklärungsversuche unseres Philosophen überhaupt reichen, gleichfalls nur von der Mischung der Grundstoffe und von der wechselnden Wirkung des Hasses und der Liebe ab, die ihrerseits einem unabänderlichen Naturgesetz folgen, für die persönliche Thätigkeit der Gottheit ist in seiner Lehre nirgends ein Raum offen gelassen, und auch die Nothwendigkeit, in welcher RITTER[1]) die Eine bewegende Kraft, die Einheit der Liebe und des Hasses, sehen will, hat bei Empedokles nicht diese Bedeutung[2]). Auch an die Liebe kann bei der Gottheit, auf welche sich die obige Beschreibung bezieht, nicht wohl gedacht werden, denn die Liebe ist nur die eine von den zwei wirkenden Kräften, welcher die andere gleich stark gegenübersteht, und sie wird von Empedokles nicht als ein über der Welt freiwaltender Geist, sondern als eines der sechs in den Dingen verbundenen Elemente behandelt[3]). Die geistigere Gottesidee unseres Philosophen steht daher neben seinen wissenschaftlichen Ansichten ebenso unvermittelt, wie der Volksglaube, an den sie selbst nach dem obigen zunächst anknüpft, und wir werden sie desshalb nicht unmittelbar aus jenen, sondern nur aus anderweitigen Gründen herleiten können: einerseits aus dem Vorgang des Xenophanes, dessen Einfluss sich auch im Ausdruck der empedokleïschen Stelle so deutlich verräth[4]), andererseits aus dem gleichen sittlich-religiösen Interesse, das wir in seinem reformatorischen Auftreten gegen die blutigen Opfer der | herrschenden Religion wahrnehmen konnten. So wichtig aber diese Züge auch sind, wenn es sich darum handelt, ein vollständiges Bild von der Persönlichkeit und dem Wirken des Empedokles zu gewinnen, oder im besonderen seine religionsgeschichtliche Stellung zu schildern, so ist doch ihr Zusammenhang mit seinen philosophischen Ueberzeugungen zu lose, als dass wir ihnen für die Geschichte der Philosophie eine grössere Bedeutung beilegen könnten.

---

[1] Ueber die Stelle des Sextus, welche ihm gemeinschaftlich mit den Pythagoreern die stoische Lehre vom Weltgeist beilegt, ist schon S. 358 f. das nöthige bemerkt worden.

[2] V. 342 (354. 387 M.): ὄλβιος ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
δειλὸς δ' ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

[3] V. 338 (383 M.): εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκέν τί σοι, ἄμβροτε Μοῦσα,
ἡμετέρης ἔμελεν μελέτας διὰ φροντίδος ἐλθεῖν,
εὐχομένῳ νῦν αὖτε παρίστασο, Καλλιόπεια,
ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

4. Der wissenschaftliche Charakter und die geschichtliche Stellung der empedokleïschen Lehre.

Ueber den Werth der empedokleïschen Philosophie und über ihr Verhältniss zu früheren und gleichzeitigen Systemen waren schon im Alterthum die Stimmen getheilt, und in der Folge hat sich diese Verschiedenheit der Ansichten eher vermehrt als vermindert. Während Empedokles bei seinen Zeitgenossen einer hohen Verehrung genoss, die aber freilich weniger dem Philoso-

---

1) Gesch. d. Phil. I, 544.

2) S. o. S. 626, 1.

3) S. S. 623, 1.

4) M. vgl. mit den angeführten Versen was S. 453 f. aus Xenophanes beigebracht wurde.

phen, als dem Propheten und dem Volksmann gegolten zu haben scheint [1]), und während auch Spätere von den entgegengesetztesten Standpunkten aus seiner mit der grössten Achtung erwähnen [2]), scheinen doch PLATO [3]) und ARISTOTELES [4]) sein philosophisches Verdienst weniger | hoch anzuschlagen; und in der neueren Zeit tritt der begeisterten Lobpreisung, die ihm von einzelnen zu Theil geworden ist [5]), andererseits mehr als Ein geringschätziges

---

[1]) S. o. S. 606.

[2]) Einerseits, wie bekannt, die Neuplatoniker, deren Umdeutung empedokleïscher Lehren schon erwähnt wurde, andererseits wegen seiner dichterischen Grösse und seiner physikalischen, der Atomistik verwandten Richtung, LUCRET. N. R. I, 716 ff.:

quorum Acragantinus cum primis Empedocles est,
insula quem triquetris terrarum gessit in oris, ...
quae cum magna modis multis miranda videtur, ...
nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
nec sanctum magis et mirum carumque videtur.
carmina quin etiam divini pectoris ejus
vociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut vix humana videatur stirpe creatus.

[3]) Soph. 242, E, wo Empedokles im Gegensatz gegen Heraklit als der μαλακώτερος bezeichnet wird.

[4]) Aristoteles spricht zwar nirgends ein Gesammturtheil über Empedokles aus, was er aber bei Gelegenheit äussert, lässt vermuthen, dass er ihn als Naturforscher einem Demokrit, als Philosophen einem Parmenides und Anaxagoras nicht gleichstellte. Die Art, wie manche empedokleïsche Lehren widerlegt werden (z. B. Metaph. I, 4. 985, a, 21. III, 4. 1000, a, 24 ff. XII, 10. 1075, b die Bestimmungen über Liebe und Hass, ebd. I, 8. 989, b, 19. gen. et corr. I, 1. 314, b, 15 ff. II, 6 die Lehre von den Elementen, Phys. VIII, 1. 252, a die Annahme über die Weltperioden, Meteor. II, 9. 369, b, 11 ff. die Erklärung der Blitze), ist allerdings um nichts schärfer, als wir es auch sonst von ihm gewohnt sind; dass Meteor. II, 3. 357, a, 24 die Vorstellung vom Meer, als einer Ausschwitzung der Erde, lächerlich gefunden wird, hat nicht viel auf sich, und die tadelnden Aeusserungen über die Ausdrucksweise und den dichterischen Werth der empedokleïschen Werke (Rhet. III, 5. 1407, a, 34. Poët. 1, 1447, b, 17), denen überdies ein Lob (b. DIOG. VIII, 57) gegenübersteht, würden die Philosophie des Empedokles als solche nicht treffen. Aber die Vergleichung mit Anaxagoras Metaph. I, 3. 984, a, 11 lautet entschieden ungünstig für Empedokles und das ψελλίζεσθαι ebd. 4. 985, a, 4, wenn es auch I, 10 auf die ganze ältere Philosophie ausgedehnt wird, macht doch immer den Eindruck, es solle ihm ein besonderer Mangel an klaren Begriffen schuldgegeben werden.

[5]) LOMMATZSCH in der S. 604, 1 erwähnten Schrift.

Urtheil entgegen [1]). Fast noch weiter gehen die Ansichten über das Verhältniss des Empedokles zu den älteren Schulen auseinander. PLATO (a. a. O.) stellt ihn mit Heraklit, ARISTOTELES gewöhnlich mit Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, auch wohl mit den älteren Joniern zusammen [2]); seit den Alexandrinern jedoch ist es gewöhnlich, ihn unter die Pythagoreer zu rechnen. Die Neueren sind fast ohne Ausnahme von dieser Ueberlieferung abgegangen [3]), ohne doch im übrigen zu einer übereinstimmenden Auffassung zu gelangen; denn während ihn die einen den Joniern beizählen und neben dem jonischen Kern seiner Lehre höchstens einen kleineren Zusatz von pythagoreïschem und eleatischem zugeben [4]), machen ihn andere umgekehrt zum | Eleaten [5]), und ein dritter [6]) stellt ihn als Dualisten Anaxagoras zur Seite; doch scheinen sich nachgerade die meisten dahin zu verständigen, dass in der empedokleïschen Lehre verschiedene Elemente, pythagoreïsche, eleatische und jonische, namentlich aber die beiden letzteren, gemischt seien [7]); in welchem Verhältniss jedoch und nach welchen Gesichtspunkten sie verknüpft, oder ob sie mehr nur eklektisch aneinandergereiht sind, darüber ist man immer noch nicht einig.

Um eine Entscheidung zu finden, könnte man zunächst die

---

[1] M. vgl. HEGEL Gesch. d. Phil. I, 337. MARBACH Gesch. d. Phil. I, 75. FRIES Gesch. d. Phil. I, 188.

[2] Z. B. Metaph. I, 3. 984, a, 8. c. 4. c. 6, Schl. c. 7. 988, a, 32. Phys. I, 4. VIII, 1. gen. et corr. I, 1. 8. De cœlo III, 7 u. ö.

[3] Nur LOMMATZSCH folgt ihr noch unbedingt; ihm zunächst steht WIRTH (Idee der Gotth. 175) mit der Behauptung, das ganze System des Empedokles sei vom Geist des Pythagoreïsmus durchweht. AST Gesch. d. Phil. 1. A. S. 86 beschränkt das pythagoreïsche auf die spekulative Philosophie des Empedokles, wogegen seine Naturphilosophie auf den Jonismus zurückgeführt wird.

[4] TENNEMANN Gesch. d. Phil. I, 241 f. SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. 37 ff. BRANDIS gr.-röm. Phil. I, 188. Rhein. Mus. III, 123 ff. MARBACH a. a. O.

[5] RITTER a. d. a. O. BRANISS s. o. S. 130 f. PETERSEN s. S. 153. GLADISCH in Noack's Jahrb. f. spek. Phil. 1847, 697 ff.

[6] STRÜMPELL Gesch. d. theoret. Phil. d. Griechen 55 f.

[7] M. s. HEGEL a. a. O. 321. WENDT zu TENNEMANN I, 277 f. K. F. HERMANN Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 150. KARSTEN S. 54. 517. KRISCHE Forschungen I, 116. STEINHART a. a. O. S. 105 vgl. 92. SCHWEGLER Gesch. d. Phil. S. 15. HAYM Allg. Enc. 3te Sect. XXIV, 36 f. SIGWART Gesch. d. Phil. I, 75. UEBERWEG Grundr. I, §. 22.

Angaben der Alten über die Lehrer des Empedokles zu befragen geneigt sein. Indessen lässt sich damit auf keinen sicheren Grund kommen. Alcidamas soll ihn als einen Schüler des Parmenides bezeichnet haben, der sich aber später von seinem Lehrer getrennt habe, um den Anaxagoras und Pythagoras zu hören 1). Das letztere lautet aber freilich so abenteuerlich, dass sich kaum annehmen lässt, es sei wirklich von dem bekannten Schüler des Gorgias behauptet worden, sondern es wird entweder ein späterer, gleichnamiger sein, der diess gesagt hat, oder seine Angabe ist von dem flüchtigen Sammler, dem wir sie verdanken, falsch aufgefasst worden 2); sollte dem aber auch nicht so sein, so würde nur folgen, dass schon Alcidmas ohne wirkliche Kenntniss des Sachverhalts | aus der Verwandtschaft der Ansichten auf eine persönliche Verbindung der Philosophen geschlossen hätte. Für einen Schüler des Pythagoras war Empedokles auch von Timäus erklärt worden 3), der aber freilich das Misstrauen, welches schon seine Angaben über Xenophanes 4) erwecken mussten, dadurch nur verstärkt. Derselbe fügt bei, Empedokles sei wegen Entwendung von Reden (λογοκλοπεία) von der pythagoreïschen Schule ausgeschlossen worden, und ähnliches erzählt auch Neanthes 5), durch dessen Zeugniss indessen die Sache an Glaubwürdigkeit nicht gewinnt; gegen ihre Angabe spricht schon der Umstand, dass sie auf ungeschichtlichen Voraussetzungen über das Schul-

---

1) Diog. VIII, 56: Ἀλκιδάμας δ' ἐν τῷ φυσικῷ φησι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους Ζήνωνα καὶ Ἐμπεδοκλέα ἀκοῦσαι Παρμενίδου, εἶθ' ὕστερον ἀποχωρῆσαι καὶ τὸν μὲν Ζήνωνα κατ' ἰδίαν φιλοσοφῆσαι, τὸν δ' Ἀναξαγόρου διακοῦσαι καὶ Πυθαγόρου· καὶ τοῦ μὲν τὴν σεμνότητα ζηλῶσαι τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος, τοῦ δὲ τὴν φυσιολογίαν.

2) So Karsten S. 49 und auch mir ist diess das wahrscheinlichste, mag nun Alcidamas, wie K. vermuthet, nur von Pythagoreern, deren Schüler Empedokles wurde, oder mag er nur von einem Anschluss an die Lehre des Pythagoras und Anaxagoras, nicht von einer persönlichen Schülerschaft gesprochen haben; im ersten Fall konnte der Ausdruck οἱ ἀμφὶ Πυθαγόραν, im andern das ἀκολουθεῖν oder ein ähnliches Wort zu dem Missverständniss Anlass geben.

3) Diog. VIII, 54. Spätere, wie Tzetzes und Hippolytus, (s. Sturz S. 14. Karsten S. 50) kann ich übergehen.

4) S. o. S. 450.

5) B. Diog. VIII, 55 s. o. S. 243, 1.

geheimniss der Pythagoreer beruht. Andere wollten unsern Philosophen lieber blos zum mittelbaren Schüler des Pythagoras machen [1]), ihre Aussagen sind aber gleichfalls so widersprechend, einzelne derselben so offenbar falsch, und alle so wenig verbürgt, dass wir nicht im geringsten darauf bauen können. Wenn endlich Empedokles von vielen nur im allgemeinen als Pythagoreer bezeichnet wird [2]), ohne dass über seine Lehrer und sein Verhältniss zur pythagoreïschen Schule näheres mitgetheilt wird, so wissen wir durchaus nicht, ob diese Bezeichnung auf bestimmter geschichtlicher Ueberlieferung oder nur auf Vermuthung beruht. Glaubwürdiger erscheinen im ganzen die Aussagen, welche ihn mit der eleatischen Schule in persönlichen Zusammenhang setzen; denn kann er auch | den Xenophanes, für dessen Jünger ihn HERMIPPUS erklärte [3]), nicht mehr gekannt haben, so steht doch der Annahme, dass er mit Parmenides in persönlichem Verkehr war [4]), keine geschichtliche Unwahrscheinlichkeit im Wege. THEOPHRAST scheint aber freilich nur eine Bekanntschaft mit der Schrift des

---

[1]) In einem Brief an Pythagoras' Sohn Telauges, dessen Aechtheit aber schon Neanthes bezweifelte, und der auch durch DIOG. VIII, 53. 74 verdächtig wird, war Empedokles als Schüler des Hippasus und Brontinus bezeichnet (DIOG. VIII, 55); aus diesem Brief stammt wohl der Vers mit der Anrede an Telauges, den DIOG. VIII, 43 nach Hippobotus anführt, und derselbe mag zu der Annahme (τινὲς b. DIOG. a. a. O. EUS. præp. X. 14, 9 und nach ihm THEODORET cur. gr. aff. II, 23. S. 24. SUID. 'Εμπεδοκλῆς) Anlass gegeben haben, dass Telauges selbst (oder wie TZETZ. Chil. III, 902 will: Pythagoras und Telauges) sein Lehrer sei. SUIDAS 'Αρχύτας macht gar den Archytas zum Lehrer des Empedokles.

[2]) Beispiele giebt STURZ 13 f. KARSTEN S. 53. Vgl. auch folg. Anm. und PHILOP. De an. C, 1, m. (wo statt Τίμαιος „'Εμπεδοκλῆς“ zu setzen ist); ebd. D, 16, o.

[3]) DIOG. VIII, 56: Ἕρμιππος δ' οὐ Παρμενίδου, Ξενοφάνους δὲ γεγονέναι ζηλωτὴν, ᾧ καὶ συνδιατρῖψαι καὶ μιμήσασθαι τὴν ἐποποιΐαν· ὕστερον δὲ τοῖς Πυθαγορικοῖς ἐντυχεῖν. Vgl. DIOG. IX, 20 die angebliche Antwort des Xenophanes an Empedokles.

[4]) SIMPL. Phys. 6, b, o: Παρμενίδου πλησιαστὴς καὶ ζηλωτὴς καὶ ἔτι μᾶλλον Πυθαγορείων. OLYMPIODOR in Gorg. procœm. Schl. (JAHN's Jahrbb. Supplementb. XIV, 112.) SUIDAS 'Εμπεδοκλῆς, und PORPHYR ebd., der ihn aber ohne Zweifel mit Zeno verwechselt, wenn er sagt, er sei der Geliebte des Parmenides gewesen. ALCIDAMAS, s. o. 667, 1.

Parmenides behauptet zu haben[1]), und mit dem Zeugniss des Alcidamas mag es sich nach dem oben bemerkten ähnlich verhalten. Wir müssen es daher immerhin dahingestellt sein lassen, ob Empedokles wirklich den persönlichen Unterricht des Parmenides, und nicht blos sein Lehrgedicht benützt hat. Wird er vollends ein Schüler des Anaxagoras genannt[2]), so ist diess aus sachlichen und chronologischen Gründen so unwahrscheinlich[3]), dass es als ein ganz verfehlter Versuch betrachtet werden muss, wenn KARSTEN die äussere Möglichkeit ihrer Verbindung durch Vermuthungen zu retten sucht, welche zudem auch an sich selbst sehr gewagt wären[4]). Noch willkührlicher ist es, wenn ihm weite Reisen in den Orient beigelegt werden[5]), | welche nicht einmal Diogenes bekannt sind; die einzige Veranlassung zu dieser Angabe lag ohne Zweifel in dem Ruf der Magie, in dem unser Philosoph stand, wie diess auch bei ihren Gewährsmännern selbst klar hervortritt[6]).

---

1) DIOG. 55: ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐν ἔπεσι τὸν περὶ φύσεως λόγον ἐξενεγκεῖν.

2) ALCIDAMAS s. o. 667, 1.

3) Der Beweis wird in dem Abschnitt über Anaxagoras geliefert werden.

4) KARSTEN meint nämlich S. 49, Empedokles möge etwa gleichzeitig mit Parmenides, um Ol. 81, nach Athen gekommen sein, und hier den Anaxagoras gehört haben. Allein alles, was uns von seiner ersten Reise nach Griechenland berichtet wird, weist auf einen Zeitpunkt, in dem Empedokles bereits auf der Höhe seines Ruhmes stand (m. vgl. DIOG. VIII, 66. 53. 63. ATHEN. I, 3, e. XIV, 620, d. SUIDAS Ἄκρων), und auch seinen philosophischen Standpunkt ohne Zweifel längst gewonnen hatte.

5) PLIN. H. nat. XXX, 1, 9 redet zwar nur von weiten Reisen, die Empedokles, gleichwie Pythagoras, Demokrit und Plato, gemacht habe, um die Magie zu erlernen; er kann aber dabei nur an Reisen in den Orient denken, wie sie ihm auch PHILOSTR. V. Apoll. I, 2, S. 3 zuzuschreiben scheint, wenn er ihn zu denen rechnet, die mit Magiern verkehrt haben.

6) Schon dadurch wird es nun sehr unwahrscheinlich, dass das empedokleïsche System zu der ägyptischen Theologie in einem solchen Verhältniss stehen sollte, wie GLADISCH (Empedokles und die Aegypter und andere, S. 27, 2 genannte Schriften) annimmt. Denn eine so genaue Kenntniss und so vollständige Aneignung des ägyptischen Vorstellungskreises wäre ohne einen längeren Aufenthalt in Aegypten selbstverständlich ganz undenkbar; dass sich aber von einem solchen weder bei Diogenes, der über Emp. so vieles, gerade auch aus alexandrinischen Quellen, mitzutheilen weiss, und der namentlich die Berichte über seine Lehrer sorgfältig gesammelt hat, noch bei sonst einem Schriftsteller eine bestimmte Ueberlieferung erhalten haben sollte, erscheint um

Während demnach ein Theil dessen, was uns über die Lehrer des Empedokles erzählt wird, offenbar fabelhaft ist, haben wir auch

---

so unglaublicher, wenn man bedenkt, wie eifrig sonst von den Griechen seit Herodot alle, selbst die fabelhaftesten Angaben aufgesucht und fortgepflanzt wurden, die ihre Weisen mit dem Orient, und namentlich mit Aegypten, in Verbindung setzten. Die innere Verwandtschaft zwischen dem System des Empedokles und der ägyptischen Lehre müsste daher sehr bestimmt ausgeprägt sein, wenn die Vermuthung eines geschichtlichen Zusammenhangs zwischen denselben berechtigt sein sollte. Davon hat mich jedoch Gladisch, so viel Studium und Scharfsinn er auch hiefür aufgeboten hat, nicht überzeugt. Wenn wir von dem Glauben an eine Seelenwanderung und der damit verbundenen Ascese absehen, welche beide lange vor Empedokles in Griechenland eingebürgert waren, und welche überdiess bei ihm in wesentlich anderer Gestalt auftreten, als in Aegypten, wenn wir ferner solches bei Seite lassen, das den Aegyptern nur auf Grund hermetischer Schriften und anderer ebenso unzuverlässiger Quellen beigelegt wird, oder das an sich selbst zu wenig charakteristisches bietet, um etwas daraus schliessen zu können, so bleiben unter den von Gladisch gezogenen Parallelen drei erheblichere Vergleichungspunkte übrig: die empedokleïsche Lehre vom Sphairos, von den Elementen, von Liebe und Hass. Allein vom Sphairos ist bereits gezeigt worden (S. 660 f.), dass er unserem Philosophen nicht das Urwesen ist, aus dem alles sich entwickelt, sondern etwas abgeleitetes, aus den allein ursprünglichen Wesen zusammengesetztes; sollte daher auch richtig sein (was hinsichtlich der altägyptischen, voralexandrinischen Theologie jedenfalls wesentlich zu modificiren sein wird), dass die Aegypter die höchste Gottheit als eins mit der Welt auffassten und die Welt für den Leib der Gottheit hielten, ja liesse sich selbst eine Entwicklung der Welt aus der Gottheit bei ihnen nachweisen, so würde diess immer noch keine nähere Verwandtschaft ihrer Ansicht mit der empedokleïschen begründen, weil der letzteren gerade diese Bestimmungen fehlen. Was andererseits die vier Elemente betrifft, so ist nicht allein der empedokleïsche Begriff des Elements sichtbar aus der Lehre des Parmenides entsprungen, sondern auch die Annahme dieser vier bestimmten Grundstoffe (die für sich allein nicht einmal entscheidend wäre), hat Gladisch nur bei Manetho und in jüngeren, grossentheils von jenem abhängigen Berichten aufzuzeigen vermocht, und Brugsch bemerkt (bei Gladisch Emp. u. Aeg. 144) ausdrücklich, sie lasse sich aus der früheren Zeit weder durch Darstellungen noch durch Inschriften als ägyptisch nachweisen; von Manetho haben wir aber allen Grund zu vermuthen, dass er schon mit derselben Freiheit, wie die Späteren, griechische Philosopheme in die ägyptische Mythologie hineingedeutet hat. Sollen endlich Isis und Typhon das Vorbild der φιλία und des νεῖκος sein, so ist diese Parallele so weit hergeholt, und die Bedeutung jener ägyptischen Gottheiten von derjenigen der beiden empedokleïschen Naturkräfte so verschieden, dass man die letzteren von vielen andern mythologischen Gestalten mit dem gleichen, von einzelnen derselben (wie Ormuzd und Ahriman) mit viel grösserem Recht herleiten könnte.

bei dem wahrscheinlicheren schlechterdings keine Gewähr dafür, dass es wirklich aus geschichtlicher Ueberlieferung geflossen ist; wir erhalten daher von dieser Seite her über sein Verhältniss zu seinen Vorgängern durchaus keinen Aufschluss, den uns die Betrachtung seiner Lehre nicht besser und mit grösserer Sicherheit gewähren könnte.

Wir können in derselben dreierlei Bestandtheile unterscheiden: solche, die der pythagoreïschen, solche, die der eleatischen, und solche, die der heraklitischen Ansicht verwandt sind. Diese verschiedenen Elemente haben aber für das philosophische System des Empedokles nicht die gleiche Bedeutung. Der Einfluss des Pythagoreïsmus tritt nur in dem mythischen Theil seiner Lehre, in den Aussprüchen über die Seelenwanderung und die Dämonen, und in den hiemit zusammenhängenden Lebensvorschriften entschieden hervor, in der Physik dagegen macht er sich theils gar nicht, theils nur an einzelnen untergeordneten Punkten geltend. Von jenen Lehren können wir allerdings kaum bezweifeln, dass sie unserem Philosophen zunächst von den Pythagoreern zukamen, mögen auch diese selbst sie aus den orphischen Mysterien aufgenommen haben, und mag auch Empedokles mit seinen Grundsätzen über die Tödtung der Thiere und das Fleischessen eine strengere Anwendung davon gemacht haben, als die ursprünglichen Pythagoreer. Ebenso ist es wahrscheinlich, dass ihm in seinem persönlichen Auftreten das Vorbild des Pythagoras vorgeschwebt hat. Auch sonst hat er vielleicht die eine und andere religiöse Bestimmung von den Pythagoreern angenommen, wiewohl weitere bestimmte Spuren davon nicht vorliegen, denn von dem Bohnenverbot ist es sehr unsicher, ob es altpythagoreïsch war[1]). Mag er aber auch nach dieser Seite hin mehr oder weniger von den Pythagoreern entlehnt haben, so wäre es doch sehr voreilig, daraus zu schliessen, dass er in jeder Beziehung | Pythagoreer gewesen sei, oder zum pythagoreïschen Bund gehört habe. Schon sein politischer Charakter müsste uns davon abhalten. Als Pythagoreer hätte er ein Anhänger der altdorischen Aristokratie sein müssen, während er statt dessen auf der entgegengesetzten Seite, an der Spitze der agrigentinischen Demokratie steht. Wie er sich in dieser Beziehung, trotz seiner pythagoraïsirenden Theologie, den Pythagoreern entgegenstellt, so kann es sich auch in Betreff seiner Philosophie verhalten. Die religiösen Lehren und Vorschriften, die er von den Pythagoreern entlehnt hat, stehen mit seinen naturphilosophischen Ansichten, wie gezeigt wurde, nicht blos in keinem inneren Zusammenhang, sondern geradezu im Widerspruch. Wenn wir ihn daher blos um ihretwillen den pythagoreïschen Philosophen zuzählen wollten, so wäre diess kaum weniger verfehlt, als wenn man Descartes wegen seines Katholicismus zu den Scholastikern rechnen wollte. In seiner Philosophie selbst, in seiner Physik, ist des pythagoreïschen nur sehr wenig. Von dem Grundgedanken des pythagoreïschen Systems, dass die Zahlen das Wesen der Dinge seien, findet sich bei ihm keine Spur; die arithmetische Construction der Figuren und der Körper, die geometrische Ableitung der Elemente liegt von seinem Wege ganz und gar ab; die pythagoreïsche Zahlensymbolik ist ihm bei aller sonstigen Vorliebe für bildliche und symbolische Ausdrucksweise durchaus fremd; die Mischungsverhältnisse der Elemente versucht er zwar in einzelnen Fällen nach Zahlen zu bestimmen, aber diess ist doch etwas ganz anderes, als das Verfahren der Pythagoreer, welche die Dinge unmittelbar für Zahlen erklärten. Auch von seiner Lehre über die Elemente haben wir es unwahrscheinlich gefunden [1]), dass die pythagoreïsche Tetraktys erheblich darauf eingewirkt hat. Der genauere Begriff des Elements ohnedem, wonach es ein besonderer, in seiner qualitativen Bestimmtheit unveränderlicher Stoff ist, fehlt den Pythagoreern durchaus und ist erst von Empedokles aufgestellt worden; vor ihm konnte er schon desshalb nicht vorhanden sein, weil er ganz und gar auf den Untersuchungen des Parmenides über das Werden beruht. Der Einfluss der pythagoreïschen Zahlenlehre auf das empedokleïsche System ist daher, wenn ein solcher überhaupt stattgefunden hat, jeden|falls nur gering anzuschlagen. Ebenso werden wir an die Tonlehre, welche bei den Pythagoreern mit der Zahlenlehre so eng verknüpft war, von Empedokles nur ganz oberflächlich durch den Namen der Harmonie

---

[1]) S. o. S. 272. Dass es übrigens auch bei Empedokles nicht ganz sicher steht, ist schon S. 656, 5 bemerkt worden.

---

1) S. o. S. 613 vgl. S. 342, 6. 351 f.

erinnert, den er der Liebe neben anderen beilegt; aber nirgends, wo von der Wirkung derselben die Rede ist, findet sich die Vergleichung mit dem Einklang der Töne, nirgends eine Spur von Kenntniss des harmonischen Systems oder eine Erwähnung der harmonischen Grundverhältnisse, die den Pythagoreern so geläufig sind; und da Empedokles ausdrücklich behauptet, dass keiner seiner Vorgänger die Liebe als allgemeine Naturkraft gekannt habe [1]), so erscheint es sehr zweifelhaft, ob er sie überhaupt in dem Sinn Harmonie nennt, in welchem die Pythagoreer sagten, dass alles Harmonie sei, und ob er diesen Ausdruck ebenso, wie diese, in der musikalischen, und nicht vielmehr in der ethischen Bedeutung gebraucht hat. Wenn ferner die Pythagoreer mit ihrer arithmetischen und musikalischen Theorie auch ihr astronomisches System in Verbindung brachten, so ist dieses Empedokles gleichfalls fremd: er weiss nichts vom Centralfeuer und der Bewegung der Erde, von der Harmonie der Sphären, vom Unterschied des Uranos, Kosmos und Olympos [2]), von dem Unbegrenzten ausser der Welt und dem leeren Raum in derselben; das einzige, was er hier von den Pythagoreern entlehnt hat, ist die Meinung, dass Sonne und Mond glasartige Körper seien, und dass auch die Sonne fremdes Feuer zurückstrahle; denn dass er die nördliche Seite der Welt als die rechte betrachtet haben soll, ist ganz unerheblich, da diess nicht blos pythagoreïsch ist. Mit diesem wenigen sind aber wohl alle Aehnlichkeiten zwischen der empedokleïschen und pythagoreïschen Physik erschöpft. Einen tiefergehenden Einfluss der einen auf die andere wird man in dem angeführten nicht finden können. Mag daher auch Empedokles den Glauben an eine Seelenwanderung und die weiteren damit zu|sammenhängenden Sätze in der Hauptsache von den Pythagoreern entlehnt haben, seine wissenschaftliche Weltansicht hat sich in allen Hauptpunkten unabhängig von jenen gebildet, und nur wenige und minder wesentliche Bestimmungen hat er aus dem Pythagoreïsmus aufgenommen.

---

[1]) S. o. S. 652, 1.

[2]) Was allein hieran erinnern könnte, die Angabe, dass er das Gebiet unter dem Monde für den Schauplatz des Uebels gehalten habe, ist unsicher (s. o. S. 640, 2) und würde überdiess nur eine entfernte Aehnlichkeit begründen, denn der Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen, deren Grenzscheide der Mond als der unterste Himmelskörper ist, drängt sich schon der sinnlichen Anschauung auf, die bestimmtere Unterscheidung der drei Regionen aber fehlt Empedokles, V. 150 (187. 241 M.) f. gebraucht er οὐρανὸς und ὄλυμπος gleichbedeutend.

Ungleich mehr hat Empedokles für seine Philosophie den Eleaten, und insbesondere Parmenides zu danken. Von ihm stammt schon ihr erster, für die ganze weitere Entwicklung so entscheidender Grundsatz, die Läugnung des Werdens und Vergehens; und um uns über diesen Ursprung desselben keinen Zweifel übrig zu lassen, hat unser Philosoph seine Behauptung mit den gleichen Gründen bewiesen, und theilweise auch mit den gleichen Worten ausgesprochen, wie sein Vorgänger[1]). Wenn ferner Parmenides die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung desshalb bestreitet, weil sie uns im Entstehen und Vergehen ein Nichtsein zeigt, so thut Empedokles dasselbe, und auch die Ausdrücke entsprechen sich bei beiden in diesem, wie in dem vorigen Falle[2]). Weiter schliesst Parmenides, weil alles ein seiendes ist, sei alles Eines, und die Vielheit der Dinge sei blosser Schein der Sinne. Empedokles kann diess für den jetzigen Weltzustand nicht zugeben, aber doch weiss er sich der Folgerung des Parmenides auch nicht ganz zu entziehen; er ergreift daher den Ausweg, die zwei Welten des parmenideïschen Gedichts, die Welt der Wahrheit und die der Meinung, als verschiedene Weltzustände zu fassen, indem er beiden volle Wirklichkeit zuerkennt, aber dafür ihre Dauer auf bestimmte Perioden beschränkt. Auch für die nähere Beschreibung der beiden Welten ist der Vorgang des Parmenides maassgebend. Der Sphairos ist kugelgestaltig, einartig und unbewegt, wie das Seiende des Parmenides[3]), die jetzige Welt ist, wie bei jenem die Welt der täuschenden Meinung, aus entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt, deren Vierzahl Empedokles im weiteren Verlauf auch wieder auf die parmenideïsche Zweiheit zurückführte[1]), und aus diesen Elementen entstehen die Dinge dadurch, dass die Liebe, dem Eros und der weltbeherrschenden Göttin[2]) des Parmenides entsprechend, das verschiedenartige verknüpft. In seiner Kosmologie nähert sich Empedokles seinem Vorgänger, neben der Bestimmung über die Gestalt des Weltganzen, durch die Behauptung, dass es keinen leeren Raum gebe[3]). Im weiteren ist es namentlich die organische Physik, für welche er sich die Annahmen des Parmenides aneignet. Was Empedokles über die Entstehung der Menschen aus dem Erdschlamm, über die Bildung der Geschlechter, über den Einfluss der Wärme und Kälte auf den Geschlechtsunterschied sagt, knüpft trotz mancher Abweichungen und Zusätze zunächst an ihn an[4]). Den schlagendsten Vergleichungspunkt bietet jedoch hier die Ansicht der beiden Philosophen über die Erkenntnissthätigkeit, welche sie beide aus der Mischung der körperlichen Bestandtheile ableiten, indem sie annehmen, jedes Element empfinde das ihm verwandte[5]). Empedokles unterscheidet sich in dieser Beziehung von dem eleatischen Philosophen, abgesehen von der verschiedenen Bestimmung der Elemente, nur durch eine genauere Entwicklung der gemeinsamen Voraussetzungen.

---

[1]) M. vgl. mit V. 46 ff. 90. 92 f. des Empedokles (oben S. 608, 1. 609, 1) Parm. V. 47. 62—64. 67. 69 f. 76 (S. 470, 1. 471, 3. 472, 1), und mit dem νόμῳ des Empedokles V. 44 (S. 611, 1) das ἔθος πολύπειρον Parm. V. 54 (S. 470, 1).

[2]) Vgl. Emp. V. 45 ff. 19 ff. 81. (S. 608, 1. 651, 4), Parm. V. 46 ff. 53 ff. (470, 1).

[3]) Um sich von der Verwandtschaft beider Schilderungen, auch im Ausdruck, zu überzeugen, vgl. m. Emp. V. 134 ff., namentlich V. 138 (oben S. 631, 4) mit Parm. V. 102 ff. (S. 473, 3). Darauf, dass der Sphairos von Aristoteles auch geradezu das Eine genannt wird (s. o. S. 632, 3), soll hier kein Gewicht gelegt werden, da diese Bezeichnung gewiss nicht von Empedokles

An Xenophanes erinnern neben den Klagen über die Be-

---

herrührt, und ebensowenig auf die Göttlichkeit, die ihm (S. 632, 1. 4) beigelegt wird, da der Sphairos von Empedokles jedenfalls nicht in dem absoluten Sinn Gott genannt wird, in dem Xenophanes das Eine Weltganze so genannt hatte.

[1]) S. o. S. 614, 1.

[2]) Die ebenso, wie die φιλία bei der Weltbildung, in der Mitte des Ganzen ihren Sitz hat, und wenigstens von Plutarch auch Aphrodite genannt wird; s. o. S. 481, 3. 485.

[3]) S. o. S. 620, 2. 472, 2. Mit Parm. V. 144, über den Mond, vgl. m. Emped. V. 154 (190 K. 245 M.). So gross jedoch, als Apelt Parm. et Emp. doctrina de mundi structura (Jena 1857) S. 10 ff. die Uebereinstimmung der parmenideïschen und empedokleïschen Astronomie findet, scheint sie mir nicht zu sein.

[4]) S. S. 643 ff. vgl. m. S. 485 f.

[5]) S. S. 486. 648.

schränktheit des menschlichen Wissens [1]) vor allem die Verse, in denen Empedokles eine Reinigung der anthropomorphistischen Göttervorstellung versucht [2]). Mit seinen philosophischen Ansichten steht | aber diese reinere Gottesidee allerdings in keinem unmittelbaren wissenschaftlichen Zusammenhang.

So bedeutend und unläugbar aber auch hienach der Einfluss der eleatischen Lehre auf Empedokles gewesen ist, so kann ich ihn doch nach seiner Gesammtrichtung den Eleaten nicht beizählen, und Ritter, der ihm diese Stellung giebt, nicht beitreten. Ritter ist der Meinung, Empedokles weise der Physik das gleiche Verhältniss zur wahren Erkenntniss an, wie Parmenides, auch er sei geneigt, vieles nur als Schein der Sinne zu betrachten, ja die ganze Naturlehre in diesem Lichte zu behandeln. Wenn er sich nichtsdestoweniger vorzugsweise dieser Seite zuwandte, von dem Einen Seienden dagegen nur mythisch, in der Schilderung des Sphairos redete, so möge diess theils von dem verneinenden Charakter der eleatischen Metaphysik, theils von der Ueberzeugung herrühren, dass die göttliche Wahrheit unaussprechbar und dem menschlichen Verstand unzugänglich sei [3]). Empedokles selbst jedoch deutet die Absicht, in der Physik nur unsichere Meinungen zu berichten, nicht blos mit keinem Wort an, sondern er widerspricht dieser Auffassung sogar ausdrücklich. Er unterscheidet allerdings die sinnliche und die Vernunfterkenntniss, aber das gleiche thun auch andere Physiker, wie Heraklit, Demokrit und Anaxagoras; er setzt dem unvollkommenen menschlichen das vollkommene göttliche Wissen entgegen, aber auch hierin ist ihm Xenophanes und Heraklit vorangegangen, ohne dass sie darum die Wahrheit des getheilten und veränderlichen Seins bestritten, oder andererseits sich in ihrer Forschung auf die täuschende Erscheinung beschränkt hätten [4]). Nur dann könnte die Physik des Empedokles mit der des Parmenides unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt werden, wenn er selbst sich bestimmt dahin erklärte, er wolle darin nur die unrichtigen Mei-

---

1) S. 652, 1 vgl. m. S. 465, 2.

2) Oben S. 662, 1.

3) In Wolf's Analekten II, 423 ff. 458 f. Gesch. d. Phil. I, 541 ff. 551 ff.

4) S. o. S. 465 f. 587 f.

nungen der Menschen darstellen. Davon ist er aber so weit entfernt, dass er vielmehr mit unverkennbarer Beziehung auf diese Erklärung des Parmenides versichert, seine Darstellung solle nicht täuschende Worte enthalten ¹). Wir haben daher durchaus kein Recht, zu bezweifeln, dass seine physikalischen Lehren ernstlich | gemeint sind, und wir dürfen in allem dem, was er über die ursprüngliche Mehrheit der Stoffe und der bewegenden Kräfte, über den Wechsel der Weltperioden, über das Werden und Vergehen der Einzelwesen sagt, nur seine eigene Ueberzeugung erblicken ²); wie es ja auch gegen alle innere Wahrscheinlichkeit und gegen jede geschichtliche Analogie wäre, dass ein Philosoph seine volle Thätigkeit daran gewandt hätte, Meinungen, die er selbst in ihrer ganzen Grundlage für verfehlt hielt, nicht etwa nur neben der richtigen Ansicht und im Gegensatz zu ihr darzustellen, sondern sie in eigenem Namen und ohne eine Andeutung des richtigen Standpunkts in aller Ausführlichkeit zu entwickeln. Von der eleatischen Lehre über das Seiende liegen aber freilich die physikalischen Ansichten des Empedokles weit ab. Parmenides kennt nur Ein Seiendes ohne alle Bewegung, Veränderung und Getheiltheit; Empedokles hat sechs ursprüngliche Wesen, die sich qualitativ freilich nicht verändern, aber räumlich sich theilen und bewegen, die verschiedenartigsten Mischungsverhältnisse eingehen, in endlosem Wechsel sich verbinden und trennen, sich zu Einzelwesen besondern und wieder aus ihnen zurücknehmen, eine bewegte und getheilte Welt bilden und wieder auflösen. Diese empedokleïsche Weltansicht auf die parmenideïsche dadurch zurückzuführen, dass das Princip der Besonderung und Bewegung in der ersteren für etwas unwirkliches, nur in der Vorstellung existirendes erklärt wird, ist ein Versuch, von dessen Unhaltbarkeit wir uns auch schon früher überzeugt haben ³). Das

---

1) V. 86 (113. 87 M.): σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν vgl. Parm. V. 111: δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. S. o. S. 490, 1. Empedokles giebt seine Versicherung zunächst mit Bezug auf die Lehre von der Liebe, da aber diese mit den übrigen physikalischen Annahmen, und namentlich mit der Lehre vom Hass und von den Elementen, auf's engste zusammenhängt, muss sie von seiner ganzen Physik gelten.

2) Vgl. S. 631, 1.

3) S. 626, 1.

richtige wird vielmehr sein, dass Empedokles von den Eleaten zwar sehr viel entlehnt hat, und dass namentlich der Vorgang des Parmenides für die Principien wie für die Ausführung seines Systems maassgebend gewesen ist, dass aber die Hauptrichtung seines Denkens nichtsdestoweniger nach einer anderen Seite hingeht. Denn wie viel er jenem auch im übrigen zugeben mag, gerade in der Hauptsache weicht er von ihm ab: die Wirklichkeit | der Bewegung und des getheilten Seins wird von ihm ebenso entschieden vorausgesetzt, als von Parmenides geläugnet; während dieser die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in dem Gedanken der Einen Substanz auslöscht, sucht er seinerseits zu zeigen, wie sie sich aus der ursprünglichen Einheit entwickelt hat, und sein ganzes Bestreben geht dahin, dasjenige zu erklären, dessen Undenkbarkeit Parmenides behauptet hatte, die Vielheit und die Veränderung; dieses beides hängt nämlich nach der Ansicht aller älteren Philosophen auf's engste zusammen, und wie die Eleaten durch ihre Lehre von der Einheit alles Seins zur Bestreitung des Werdens und der Bewegung gedrängt wurden, so wird auf der entgegengesetzten Seite beides gleichzeitig behauptet, mochte man nun mit Heraklit die Vielheit der Dinge durch die ewige Bewegung des Urwesens sich entwickeln lassen, oder mochte man umgekehrt die Bewegung und Veränderung durch die Mehrheit der ursprünglichen Stoffe und Kräfte bedingt setzen. Das System des Empedokles begreift sich nur aus der Absicht, die Wirklichkeit der Erscheinungen zu retten, welche Parmenides in Anspruch genommen hatte. Er weiss der Behauptung, dass kein absolutes Werden und Vergehen möglich sei, nicht zu widersprechen, ebensowenig kann er sich aber entschliessen, auf die Vielheit der Dinge, auf die Entstehung, die Veränderung und den Untergang der Einzelwesen zu verzichten; er ergreift daher den Ausweg, alle diese Erscheinungen auf die Verbindung und Trennung qualitativ unveränderlicher Stoffe zurückzuführen, deren es aber nothwendig mehrere von entgegengesetzter Beschaffenheit sein müssen, wenn die Mannigfaltigkeit der Dinge daraus erklärt werden soll. Sind aber die Urstoffe an sich selbst unveränderlich, so werden sie aus dem Zustand, in dem sie sich befinden, nicht hinausstreben, die Ursache ihrer Bewegung kann daher nicht in ihnen selbst liegen, sondern die bewegenden Kräfte werden als besondere Substanzen von ihnen zu unterscheiden sein; und da nun alle Veränderung und Bewegung in der Verbindung und Trennung der Stoffe bestehen soll, da es andererseits, nach den allgemeinen Grundsätzen über die Unmöglichkeit des Werdens, unzulässig scheinen mochte, die verbindende Kraft auch wieder als trennende zu setzen und umgekehrt [1]), so sind, wie Empedokles | glaubt, zwei bewegende Kräfte von entgegengesetzter Beschaffenheit und Wirkung anzunehmen, eine verbindende und eine trennende, die Liebe und der Hass. Ebenso wird dann auch weiter in dem Erzeugniss der Urkräfte und Urstoffe die Einheit und die Vielheit, die Ruhe und die Bewegung an verschiedene Weltzustände vertheilt: die vollkommene Einigung und die vollkommene Trennung der Stoffe sind die zwei Pole, zwischen denen das Leben der Welt kreist; an diesen beiden Endpunkten erlischt seine Bewegung unter der ausschliesslichen Herrschaft der Liebe und des Hasses, zwischen ihnen liegen Zustände der theilweisen Vereinigung und Trennung, der Einzelexistenz und der Veränderung, des Entstehens und des Vergehens. Gilt aber auch hiebei die Einheit aller Dinge für den höheren und seligeren Zustand, so wird doch zugleich anerkannt, dass der Gegensatz und die Getheiltheit ebenso ursprünglich sei, und dass in der Welt, wie sie einmal ist, der Hass und die Liebe, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe sich das Gleichgewicht halten, ja es wird die jetzige Welt im Vergleich mit dem Sphairos sogar vorzugsweise als die Welt der Gegensätze und der Veränderung, die Erde als der Schauplatz des Kampfs und des Leidens, und das irdische Leben als die Zeit einer ruhelosen Bewegung, einer unseligen Wanderung für die gefallenen Geister betrachtet. Die Einheit alles Seins, welche die Eleaten als wirklich und gegenwärtig behauptet hatten, liegt für Empedokles in der Vergangenheit, und sosehr er sich nach ihr zurücksehnen mag, unsere Welt unterliegt seiner Meinung nach im vollsten Maasse der Veränderung und der Getheiltheit, die Parmenides für eine blosse Täuschung der Sinne erklärt hatte.

In allen diesen Zügen spricht sich eine Denkweise aus, welche sich von der des Parmenides ebensoweit entfernt, als sie sich andererseits der heraklitischen annähert; und diese Verwandtschaft geht auch wirklich so weit, dass wir zu der Annahme genöthigt sind, Heraklit's Lehre habe auf Empedokles und sein System entscheidend eingewirkt. Schon die ganze Richtung der empedokleïschen Physik erinnert an den ephesischen Philosophen. Wie dieser überall in der Welt Gegensatz und Veränderung sieht, so findet auch Empedokles in der gegenwärtigen Welt, wie sehr er diess immer beklagen mag, allenthalben Streit und Wechsel, und sein ganzes System ist darauf angelegt, diese Erscheinung begreiflich | zu machen. Die unbewegte Einheit alles Seins ist wohl die Voraussetzung, von der er ausgeht, und das Ideal, das ihm in weiter Entfernung vorschwebt, aber das wesentliche Interesse seiner Forschung ist der bewegten und getheilten Welt zugewendet, und ihr leitender Gedanke liegt in dem Bestreben, über das Seiende eine Ansicht zu gewinnen, aus der sich die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Erscheinungen begreifen lässt. Wenn er nun hiefür auf seine vier Elemente und die zwei bewegenden Kräfte zurückgeht, so lässt er sich hiebei einestheils allerdings durch die Untersuchungen des Parmenides leiten, zugleich ist aber auch in beiden Beziehungen Heraklit's Einfluss nicht zu verkennen: die vier empedokleïschen Elemente sind eine Erweiterung der drei heraklitischen 1), und noch bestimmter entsprechen die zwei bewegenden Kräfte den zwei Principien, in denen Heraklit die wesentlichen Momente des Werdens erkannt, und die er ebenso, wie später Empedokles, mit dem Namen des Streites und der Harmonie bezeichnet hatte. In der Trennung des verbundenen und der Vereinigung des getrennten sehen beide Philosophen die Angelpunkte des Naturlebens, und dabei ist beiden der Gegensatz und die Trennung das erste; Empedokles verwünscht zwar den Streit, welchen Heraklit als den Vater aller Dinge gepriesen hatte, aber die Entstehung der Einzelwesen weiss auch er nur von seinem Eintreten in den Sphairos herzuleiten, und er hat hiefür im wesentlichen den gleichen Grund, wie jener; denn so wenig aus dem Einen Urstoff Heraklit's bestimmte und

---

[1] S. o. S. 622.

---

1) Vgl. S. 613. Selbst in den Worten berührt sich Emp. mit Heraklit, wenn er den Ζεὺς ἀργὴς nennt, was dieser den αἴθριος Ζεὺς genannt hatte; s. o. 611, 3. 555, 3.

gesonderte Erscheinungen hervorgehen könnten, wenn er sich nicht in die entgegengesetzten Elemente umwandelte, ebensowenig könnten dieselben aus den vier Grundstoffen unseres Philosophen hervorgehen, wenn diese im Zustand vollkommener Mischung verharrten. Empedokles unterscheidet sich von seinem Vorgänger, wie diess schon PLATO richtig erkannt hat [1]), nur dadurch, dass er die Momente, welche dieser als gleichzeitige zusammengefasst hatte, in getrennte Vorgänge auseinanderlegt, und im Zusammenhang damit von zwei bewegenden Kräften herleitet, was Heraklit nur als die zwei Seiten einer und derselben, dem lebendigen Urstoff inwohnenden Wirkung betrachtet hatte. Aehnlich werden auch Heraklit's Annahmen über den Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung von Empedokles verändert, indem er den Fluss des Werdens, der bei Heraklit nie stille steht, durch Zeiten der Ruhe unterbricht [2]), aber jene Lehre selbst verdankt er gewiss keinem andern, als dem ephesischen Philosophen. Da nun überdiess auch das Altersverhältniss beider Männer die Annahme begünstigt, Empedokles sei mit Heraklit's Schrift bekannt gewesen, und da schon vor ihm sein Landsmann Epicharmus auf die heraklitische Lehre anspielt [3]), so können wir um so weniger bezweifeln, dass zwischen den Ansichten der beiden Philosophen nicht blos eine innere Verwandtschaft, sondern auch ein äusserer Zusammenhang stattfindet, dass Empedokles nicht blos von Parmenides aus zu allen jenen tiefgreifenden Lehren gekommen ist, in denen er mit Heraklit übereinstimmt [4]), dass er vielmehr diese Seite seines Systems wirklich von seinem ephesischen Vorgänger entlehnt hat. Ob und wieweit er dagegen mit den älteren Joniern bekannt war, lässt sich nicht ausmachen.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergiebt sich, dass das philosophische System des Empedokles seiner allgemeinen Richtung nach nichts anderes ist, als ein Versuch, die Vielheit und den Weschel der Dinge aus der ursprünglichen Beschaffenheit des Seienden zu erklären, dass alle seine Grundbestimmungen aus einer Verknüpfung parmenideïscher und heraklitischer Anschauungen entstanden sind, dass aber das eleatische in dieser Verbindung dem heraklitischen untergeordnet, und das wesentliche Interesse des Systems nicht der metaphysischen Untersuchung über den Begriff des Seienden, sondern der physikalischen über die Naturerscheinungen und ihre Gründe zugewandt ist. Sein leitender Gesichtspunkt liegt in dem Satze, dass die Grundbestandtheile der Dinge der qualitativen Veränderung so wenig, als der Entstehung und des Untergangs, fähig seien, dass sie dagegen in der mannigfaltigsten Weise verbunden und wieder getrennt werden können, und dass in Folge dessen das aus den Grundstoffen zusammengesetzte entstehe, vergehe, seine Form und seine Bestandtheile ändere. Von diesem Standpunkt aus hat Empedokles die Naturerscheinungen im ganzen folgerichtig zu erklären ver|sucht: nachdem er die Grundstoffe bestimmt und denselben die bewegende Ursache in der doppelten Gestalt einer verbindenden und einer trennenden Kraft beigefügt hat, wird alles weitere von der Wirkung dieser Kräfte auf die Stoffe, von der Mischung und Trennung der Elemente hergeleitet, und Empedokles lässt es sich dabei angelegen sein, ähnlich wie Diogenes und später Demokrit, in das einzelne der Erscheinungen einzudringen, ohne doch darüber seine allgemeinen Grundsätze aus dem Auge zu verlieren. Versteht man daher unter dem Eklekticismus ein Verfahren, bei welchem das ungleichartige ohne feste wissenschaftliche Gesichtspunkte nach subjektiver Stimmung und Neigung verknüpft wird, so kann Empedokles, was den wesentlichen Inhalt seiner Naturlehre betrifft, nicht als Eklektiker betrachtet werden, und wir dürfen überhaupt sein wissenschaftliches Verdienst nicht zu gering anschlagen. Indem er die Bestimmungen des Parmenides über das Seiende für die Erklärung des Werdens benützte, schlug er einen Weg ein, auf dem ihm die Physik seitdem gefolgt ist; er hat nicht blos die Vierzahl der Elemente, welche in der Folge so lange fast als Axiom galt, sondern den Begriff des Elements selbst in die Naturwissenschaft eingeführt, und er ist dadurch zugleich mit Leucippus der Begründer der mechanischen Naturerklärung geworden; er hat endlich von seinen Voraussetzungen aus einen nach dem damaligen Stand der Kenntnisse höchst achtungswerthen Versuch gemacht, das Gegebene im einzelnen zu erklären. Allerdings ist aber sein System, auch abgesehen von solchen Mängeln, die er mit seiner ganzen Zeit theilt, nicht ohne Lücken. Die Annahme unveränderlicher Grundstoffe wird von ihm zwar wissenschaftlich begründet, aber ihre Vierzahl wird nicht weiter abgeleitet. Zu den Stoffen treten sodann die bewegenden Kräfte äusserlich hinzu, ohne dass ein genügender Grund dafür angegeben wäre, wesshalb sie den Stoffen nicht inwohnen, und wesshalb nicht eine und dieselbe Kraft verbindend und trennend zugleich wirken könnte; denn die qualitative Unveränderlichkeit der Stoffe schloss ein natürliches Streben nach der Ortsveränderung, der sie doch auch bei Empedokles unterworfen sind, nicht aus, und die Unterscheidung der einigenden und trennenden Kraft kann unser Philosoph selbst nicht streng durchführen[1]. Demgemäss erscheint denn auch das Wirken dieser | Kräfte, wie schon ARISTOTELES bemerkt hat[2], mehr oder weniger zufällig, und ebenso wird es nicht näher begründet, wesshalb ihrem Zusammenwirken in der jetzigen Welt Zustände vorangehen und folgen sollen, in denen sie getrennt wirkend bald eine vollkommene Mischung, bald eine vollkommene Trennung der Elemente hervorbringen[3]. Die Lehre von der Seelenwanderung und Präexistenz endlich steht mit dem physikalischen System des Empedokles nicht blos in keiner wissenschaftlichen Verbindung, sondern sie ist mit demselben geradezu unvereinbar. So bedeutend daher unser Philosoph auch in die Geschichte der griechischen Physik eingreift, so hat doch seine Lehre in wissenschaftlicher Beziehung unverkennbare Mängel, und schon in den Grundlagen seines Systems wird die mechanische Naturerklärung, auf die es angelegt ist, durch die mythischen Gestalten und die unbegriffenen Wirkungen der Liebe und des Hasses durchkreuzt. Strenger und folgerichtiger ist der Standpunkt dieser mechanischen Naturerklärung, auf Grund derselben allgemeinen Voraussetzungen, in der Atomistik durchgeführt worden.

---

[1]) S. o. S. 548, 2. 623, 1.

[2]) S. o. S. 629 ff.

[3]) S. o. S. 428 f.

[4]) Wie GLADISCH meint, Emped. und die Aeg. 19 f.

---

[1] S. o. S. 623.

[2] S. S. 628, 1.

[3] M. vgl. hierüber das S. 548, 2. 623, 1 angeführte Urtheil Plato's.

B. Die Atomistik.

1. Die physikalischen Grundlehren: die Atome und das Leere.

Der Begründer der atomistischen Lehre ist **Leucippus**[1]). Die Ansichten dieses Mannes sind uns jedoch im einzelnen so unvollständig überliefert, dass wir sie von denen seines berühmten | Schülers **Demokritus**[2]) in unserer Darstellung nicht trennen können. Doch wird sich uns im Verlauf derselben er-

---

[1]) Die persönlichen Verhältnisse des Leucippus sind uns fast ganz unbekannt. Ueber seine Lebenszeit lässt sich nur im allgemeinen sagen, dass er älter gewesen sein muss, als sein Schüler Demokrit und jünger als Parmenides, dem er selbst folgt, also ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Empedokles; bestimmtere Vermuthungen werden sich uns erst später ergeben. Als seine Heimath wird bald Abdera, bald Milet, bald Elea bezeichnet (Diog. IX, 30, wo statt Μήλιος wohl Μιλήσιος zu lesen ist, Simpl. Phys. 7, a, o. Clem. Protrept. 43, D. Galen H. ph. c. 2. S. 229. Epiph. Exp. fid. 1087, D), es fragt sich indessen, ob auch nur eine von diesen Angaben auf geschichtlicher Ueberlieferung beruht. Als Lehrer des Leucippus nennt Simpl. a. a. O., wahrscheinlich nach Theophrast, Parmenides, die meisten jedoch, um ihn in die herkömmliche Diadochenreihe einzuschieben, Zeno (Diog. prooem. 15. IX, 30. Galen und Suid. a. d. a. O. Clem. Strom. I, 301, D. Hippol. Refut. I, 12) oder Melissus (Tzetz. Chil. II, 980; auch Epiph. a. a. O. stellt ihn hinter Zeno und Melissus, bezeichnet ihn aber nur im allgemeinen als Eristiker, d. h. als Eleaten), Jamblich V. Pyth. 104 sogar Pythagoras. Auch darüber sind wir nicht sicher unterrichtet, ob Leucippus seine Lehre in Schriften niedergelegt hat, und welcher Art diese waren. Bei Arist. De Melisso c. 6. 980, a, 7 findet sich der Ausdruck: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις, was auf eine Schrift von unsicherem Ursprung oder eine Darstellung der leucippischen Lehre durch einen dritten hindeuten würde; es fragt sich jedoch, wie viel sich hieraus schliessen lässt: der Verfasser des Buchs De Melisso kann auch dann eine abgeleitete Quelle benützt haben, wenn es ursprünglichere gab. Stob. Ekl. I, 160 führt einige Worte aus einer Schrift περὶ νοῦ an, wobei aber freilich eine Verwechslung mit Demokrit (wie sie Mullach Democr. 357 nach Heeren z. d. St. u. a. annimmt) sehr möglich ist. Weiter soll nach Diog. IX, 46 Theophrast Demokrit's μέγας διάκοσμος Leucippus beigelegt haben, indessen bezog sich seine Aeusserung vielleicht ursprünglich nur auf die in dieser Schrift enthaltenen Ansichten. Sind aber auch diese Zeugnisse nicht sicher, so machen doch die bestimmten Aussagen des Aristoteles über Leucipp's Lehre wahrscheinlich, dass ihm eine Schrift dieses Philosophen vorlag. Vgl. besonders, was S. 582, 1. 583, 5. 586, 3. 599, 2. 617, 2 der zweiten Ausgabe angeführt ist.

[2]) Ueber Leben, Schriften und Lehre Demokrit's handelt am ausführlichsten Mullach Democriti Abderitæ operum fragmenta u. s. w. Berl. 1843. (Fragm. Philos. gr. I, 330 ff.) Weiter vgl. m. ausser den allgemeineren Werken:

Ritter in Ersch und Gruber's Encykl. Art. Demokritus. Geffers Quæstiones Democriteæ Gött. 1829. Papencordt De atomicorum doctrina spec. I. Berl. 1832. Burchard in den verdienstvollen Abhandlungen: Democriti philosophiæ de sensibus fragmenta. Mind. 1830. Fragmente d. Moral d. Demokritus ebd. 1834. Heimsöth Democriti de anima doctrina. Bonn 1835. B. ten Brinck Anecdota Epicharmi, Democriti rel. in Schneidewin's Philologus VI, 577 ff. Democriti de se ipso testimonia ebd. 589 ff. VII, 354 ff. Democriti liber π. ἀνθρώπου φύσιος ebd. VIII, 414 ff. Johnson Der Sensualismus des Demokritos u. s. w. Plauen 1868.

Demokrit's Vaterstadt war nach der fast einstimmigen Angabe der Alten (s. Mullach S. 1 f.) die damals durch Wohlstand und Bildung ausgezeichnete, erst später (s. Mullach 82 ff.) in den Ruf des Schildbürgerthums gekommene tejische Pflanzstadt Abdera; dass dafür von einigen nach Diog. IX, 34 auch Milet, nach dem Scholiasten Juvenal's zu Sat. X, 50 Megara gesetzt wurde, kann nicht in Betracht kommen. Sein Vater wird bald Hegesistratus, bald Damasippus, bald Athenokritus genannt. (Diog. a. a. O. Weiteres bei Mullach a. a. O.) Sein Geburtsjahr lässt sich nicht ganz genau, aber annähernd mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Denn da er selbst sich nach Diog. IX, 41 40 Jahre jünger als Anaxagoras genannt hatte, Anaxagoras aber um 500 v. Chr. geboren war, so können sich diejenigen keinenfalls weit von der Wahrheit entfernen, welche seine Geburt in die 80ste Olympiade verlegen (Apollodor b. Diog. a. a. O.), wogegen Thrasyllus b. Diog. a. a. O. weniger wahrscheinlich Ol. 77, 3 setzt. Zu der ersteren Berechnung passt es auch, dass Demokrit (b. Diog. a. a. O.) von der Eroberung Troja's bis zur Abfassung seines μικρὸς διάκοσμος 730 Jahre zählte, falls nämlich seine trojanische Aera (wie B. ten Brinck Phil. VI, 589 f. annimmt) von 1150 oder (wie Müller Ctes. et Chronogr. Fragm. 123 will) 1150—1160 v. Chr. datirt; doch ist diess nicht sicher. Dagegen stimmt es mehr mit der Annahme des Thrasyllus überein, wenn Euseb Chron. Ol. 86 die 86ste Olympiade als die Zeit seiner Blüthe bezeichnet. Dass Derselbe z. Ol. 69 dafür auch wieder Ol. 69, 3 setzt, und ziemlich übereinstimmend damit unsern Philosophen in seinem 100sten Lebensjahr Ol. 94, 4 (oder 94, 2) sterben lässt, dass Diodor XIV, 11 sagt, er sei Ol. 94, 1 (40$^4/_3$ v. Chr.) 90jährig gestorben, dass Cyrill c. Julian. I, 13, A die Geburt des Philosophen in Einem Athem in die 70ste und die 86ste, die Passahchronik (S. 274 Dind.) gar seine Blüthe in die 67ste Olympiade verlegt, während dieselbe anderwärts (S. 317), Apollodor folgend, seinen Tod, nach hundertjähriger Lebensdauer, Ol. 104, 4 (bei Dindorf Ol. 105, 2) setzt, ist nur ein Beweis für die Unsicherheit der Rechnung und die Nachlässigkeit der späteren Sammler. Genaueres im nächsten Abschnitt (S. 663 f. 2. Aufl.). Angaben, wie die des Gellius N. A. XVII, 21, 18 und Plinius H. N. XXX, 1, 10, dass Demokrit in der ersten Zeit des peloponnesischen Kriegs geblüht habe, geben keinen bestimmten Anhaltspunkt, ebensowenig der Umstand, dass er in seinen Schriften des Anaxagoras und Archelaus, des Oenopides, Parmenides, Zeno und Protageben, dass | die Grundzüge des Systems schon dem Stifter der Schule angehören.

---

goras erwähnte (Diog. IX, 41 u. a. s. u.); wenn Gellius glaubt, Sokrates sei um ein merkliches jünger gewesen, als Dem., so ist diess offenbar unrichtig, und auch aus Arist. Part. anim. I, 1. 642, a, 23 (die alten Philosophen haben noch nichts von Begriffsbestimmungen gewusst, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος ... ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη u. s. w.) folgt nicht, dass Demokrit älter, als Sokrates war, sondern nur, dass er als philosophischer Schriftsteller auftrat, ehe Sokrates als Philosoph eine bedeutendere Wirksamkeit gewonnen hatte. Können wir nach diesem Demokrit's Geburt annäherungsweise um 460 v. Chr. setzen, so sind wir doch nicht im Stande, sein Geburtsjahr festzustellen. In noch höherem Grade gilt diess von seinem Lebensalter und dem Jahr seines Todes. Dass er ein hohes Alter erreichte (*matura vetustas* Lucret. III, 1037), wird vielfach bezeugt, die näheren Angaben dagegen lauten sehr verschieden: Diodor a. a. O. hat 90, Euseb und die Passahchronik a. a. O. 100, Antisthenes (den aber Mullach S. 20. 40. 47 mit Unrecht für älter, als Aristoteles, hält; vgl. das Verzeichniss der Schriftsteller u. d. W.) b. Diog. IX, 39 „mehr als hundert“, Lucian Macrob. 18 und Phlegon Longævi c. 2 104, Hipparch b. Diog. IX, 43 109 Jahre; Censorin Di. nat. 15, 10 sagt, er sei beinahe so alt geworden, als Gorgias, der sein Leben auf 108 Jahre brachte. (Ganz ähnlich lauten die Angaben des falschen Soranus im Leben des Hippokrates, Hippocr. Opp. ed. Kühn III, 850: Hippokrates sei Ol. 80, 1 geboren und nach den einen 90, nach andern 95, 104, 109 Jahre alt geworden, und B. ten Brink Philol. VI, 591 hat wohl Recht mit der Vermuthung, sie seien auf ihn von Demokrit übertragen.) Ueber Demokrit's Todesjahr s. o.

Dass unser Philosoph frühe eine seltene Wissbegierde an den Tag legte, wird man auch abgesehen von der Anekdote bei Diog. IX, 36 gerne glauben. Was aber von dem Unterricht erzählt wird, den er schon als Knabe durch Magier empfangen habe (ebd. 34), ist offenbar fabelhaft (vgl. Mullach 38 f. und unten S. 663, 2 2. Aufl. g. E.) und wohl erst in der Zeit erfunden, als man Demokrit für einen Zauberer und einen Stammvater der Magie bei den Griechen ausgab. Ungleich beglaubigter ist seine Bekanntschaft mit griechischen Philosophen. Plut. adv. Col. 29, 3. S. 1124 sagt im allgemeinen, er habe seinen Vorgängern widersprochen; im besondern werden uns Parmenides und Zeno (Diog. IX, 42), deren Einfluss auf die Atomistik sich ohnedem nicht bezweifeln lässt, Pythagoras (ebd. 38. 46), Anaxagoras (ebd. 34 f. Sext. Math. VII, 140) und Protagoras (Diog. IX, 42. Sext. Math. VII, 389. Plut. Col. 4, 2. S. 1109) als solche genannt, deren er theils mit Lob, theils mit Widerspruch erwähnt hatte. Zum Lehrer hatte er aber aller Wahrscheinlichkeit nach nur den Leucippus. Auch bei ihm ist diess zwar nicht über allen Zweifel erhaben, denn das Zeugniss von Schriftstellern, wie Diog. IX, 34. Clem. Strom. I, 301, D. Hippol. Refut. I, 12, hat in dieser Sache für sich genommen keine Beweiskraft, und wenn Aristoteles (Metaph. I, 4. 985, b, 4, ihm folgend Simpl. Phys. 7, a, o.) Demokrit den Genossen (ἑταῖρος) Leucipp's nennt, so fragt es sich, ob damit

| Die Entstehung und den allgemeinen Standpunkt der Atomistik beschreibt Aristoteles folgendermaassen. Die Eleaten,

---

eine persönliche Verbindung beider Männer (ἑτ. steht bekanntlich oft für einen Schüler, s. Mullach S. 9 u. a.), oder nur die Gleichheit ihrer Ansichten behauptet werden soll. Doch ist die erstere immerhin wahrscheinlich. Die Angabe dagegen (b. Diog. a. a. O. und nach ihm Suid.), er sei mit Anaxagoras in Verkehr gestanden, ist sehr verdächtig, wenn auch Favorin's Behauptung, dass er denselben angefeindet habe, weil er ihn nicht unter seine Schüler aufnahm (ebdas.), den Stempel der Erdichtung zu deutlich an der Stirne trägt, um dagegen angeführt zu werden (vgl. auch Sext. Math. VII, 140); sagt vollends Diog. II, 14 umgekehrt, Anaxagoras sei dem Demokrit feind gewesen, weil dieser ihn nicht angenommen habe, so haben wir diess nur der gedankenlosen Flüchtigkeit dieses Schriftstellers anzurechnen. Dass er auch mit den Pythagoreern in Verbindung stand, wird mehrfach behauptet; und es ist nicht blos Thrasyllus, welcher ihn bei Diog. IX, 38 ζηλωτὴς τῶν Πυθαγορικῶν nennt, sondern der gleichen Stelle zufolge hatte schon Demokrit's Zeitgenosse Glaukus behauptet: πάντως τῶν Πυθαγορικῶν τινος ἀκοῦσαι αὐτὸν, und nach Porph. V. Pyth. 3 hatte Duris Arimnestus, den Sohn des Pythagoras, als Demokrit's Lehrer bezeichnet. Er selbst hatte nach Thrasyllus b. Diog. a. a. O. eine seiner Schriften „Pythagoras" betitelt und in derselben mit Bewunderung von dem samischen Weisen gesprochen; nach Apollodor b. Diog. a. a. O. war er auch mit Philolaus zusammengekommen. Aber von der pythagoreïschen Wissenschaft könnte er sich doch wohl nur mathematisches angeeignet haben; seine Philosophie hat mit derjenigen der Pythagoreer keine Verwandtschaft. — Um weitere Kenntnisse zu sammeln, besuchte Demokrit die südlichen und östlichen Länder. Er selbst rühmt sich in dieser Beziehung in dem Bruchstück b. Clemens Strom. I, 304, A (über das Geffers S. 23. Mullach S. 3 ff. 18 ff. B. ten Brink Philol. VII, 355 ff. zu vergleichen ist), vgl. Theophrast b. Aelian V. H. IV, 20, ausgedehntere Reisen gemacht zu haben, als irgend einer seiner Zeitgenossen; im besondern nennt er Aegypten als ein Land, wo er länger verweilte; über die Dauer dieser Reisen sind jedoch nur Vermuthungen möglich, da die 80 Jahre bei Clemens jedenfalls auf einem groben Missverständniss oder Schreibfehler beruhen. (Papencordt Atom. doctr. 10 und Mullach Democr. 19. Fr. Phil. I, 301 vermuthen, π, welches πέντε bedeutet, sei mit π′, dem Zahlzeichen für 80, verwechselt worden, und wirklich sagt Diodor I, 98, Demokrit habe sich 5 Jahre in Aegypten aufgehalten.) Spätere erzählen bestimmter, er habe sein ganzes reiches Erbtheil auf die Reisen verwendet, die ägyptischen Priester, die Chaldäer und Perser, einige sagen, auch Indien und Aethiopien, besucht (Diog. IX, 35, aus ihm Suidas Δημόκρ. Hesych. Miles. Δημόκρ., nach derselben Quelle auch Aelian a. a. O.; Clemens a. a. O. redet nur von Babylon, Persien und Aegypten, Diodor I, 98 von einem fünfjährigen Aufenthalt in Aegypten, Strabo XV, 1, 38. S. 703 von Reisen durch einen grossen Theil Asiens, Cic. Fin. V, 19, 50 überhaupt von weiten, aus Wissbegierde unternommenen Reisen). Wie viel aber hieran richtig ist, lässt sich nur noch theilweise ausmitteln: nach sagt er, | läugneten die Vielheit der Dinge und die Bewegung, weil sich beides nicht ohne das Leere denken lasse, das Leere

---

Aegypten, Vorderasien und Persien kam Dem. ohne Zweifel, nach Indien, wie auch aus Strabo und Clemens a. d. a. O. hervorgeht, gewiss nicht; vgl. Geffers 22 ff. Den Zweck und die Frucht dieser Reisen werden wir indessen weniger in wissenschaftlicher Belehrung durch die Orientalen, als in eigener Menschen- und Naturbeobachtung zu suchen haben; Demokrit's Aussage bei Clemens, dass ihn niemand, auch nicht die ägyptischen Mathematiker, in der geometrischen Beweisführung übertroffen habe (über Demokrit's mathematische Kenntnisse vgl. m. auch Cic. Fin. I, 6, 20. Plut. c. not. 39, 3. S. 1079), weist zwar auf wissenschaftlichen Verkehr, zeigt aber zugleich, dass Demokrit in dieser Beziehung von den Fremden wenig lernen konnte. Was Plinius (H. n. XXV, 2, 13. XXX, 1, 9 f. X, 49, 137. XXIX, 4, 72. XXVIII, 8, 112 ff., vgl. Philostr. V. Apoll. I, 1) von den magischen Künsten weiss, die Dem. auf seinen Reisen erlernt habe, stützt sich auf unterschobene Schriften, die schon Gellius N. A. X, 12 als solche erkannt hat; m. vgl. darüber Burchard Fragm. d. Mor. d. Dem. 17. Mullach 72 ff. 156 ff. Ebenso fabelhaft ist, wiewohl es natürlicher lautet, was über Demokrit's Verbindung mit Darius erzählt wird (Julian epist. 37. S. 413 Spanh. vgl. Plin. H. n. VII, 55, 189; näheres unten und b. Mullach 45. 49). Nicht anders verhält es sich auch mit der Angabe (Posidonius b. Strabo XVI, 2, 25. S. 757 und Sextus Math. IX, 363), Demokrit habe seine Atomenlehre einem uralten phönicischen Philosophen Mochus zu verdanken. Dass eine Schrift unter dem Namen dieses Mochus existirt hat, lässt sich auch nach Joseph. Antiquit. I, 3, 9. Athen. III, 126, a. Damasc. De princ. S. 385 Kopp, vgl. Jambl. V. Pyth. 14. Diog. prooem. 1 nicht bezweifeln; wenn aber in dieser Schrift eine Atomenlehre, wie die demokritische, vorkam, so folgt daraus nur, dass ihr Verfasser den abderitischen, nicht, dass dieser den phönicischen Philosophen benützt hat, dem ohnedem nicht blos Demokrit, sondern auch schon Leucippus gefolgt sein müsste; die Wurzeln der Atomenlehre liegen in der früheren griechischen Wissenschaft so klar zu Tage, dass wir nicht daran denken können, sie aus der Fremde herzuleiten. Dass die Schrift des Mochus zur Zeit des Eudemus noch nicht vorhanden war, wird auch durch die Stelle des Damascius wahrscheinlich.

Nach seiner Rückkehr scheint Demokrit in seiner Vaterstadt geblieben zu sein; nur ein Besuch in Athen (Diog. IX, 36 f. Cic. Tusc. V, 36, 104. Valer. Max. VIII, 7, ext. 4) fällt vielleicht in diese spätere Zeit. Im übrigen ist uns von derselben kaum irgend etwas zuverlässiges überliefert. Durch seine Reisen verarmt, soll er die Strafe des Verschwenders durch Vorlesung einiger Werke von sich abgewendet haben (Philo De provid. II, 13. S. 52 Auch. Diog. IX, 39 f. Dio Chrys. Or. 54, 2. S. 280 R. Athen. IV, 168, b. Interpr. Horat. zu epist. I, 12, 12); andere erzählen von ihm, was sonst theils von Anaxagoras, theils von Thales (s. o. 167, 2) berichtet wird, er habe sein Vermögen vernachlässigt, aber durch die Spekulation mit den Oelpressen seine Tadler beschämt (Cic. Fin. V, 29, 87. Horat. ep. I, 12, 12 und die Scholien z. d. St. Plin. H. n.

aber nichts sei. Leu|cippus gab ihnen zu, dass ohne das Leere keine Bewegung möglich sei, und dass das Leere als ein nicht-

---

XVIII, 28, 273. Philo vit. contempl. 891, C Hösch., und nach ihm Lactant. Instit. III, 23); Valer. a. a. O. lässt ihn den grössten Theil seiner unermesslichen Reichthümer dem Staat schenken, um ungestörter der Wissenschaft leben zu können. Es fragt sich jedoch, ob auch nur die erste von diesen Angaben einigen Grund hat. Um nichts besser steht es mit der Behauptung (Antisth. b. Diog. IX, 38, wo mir die Vermuthung Mullach's S. 64, τάρφεσι für τάφοις, verfehlt scheint, Lucian Philopseud. c. 32), dass er sich in Grabmälern und Einöden aufgehalten habe, des Mährchens von seiner freiwilligen Blindheit (Gell. N. A. X, 17. Cic. Fin. a. a. O. Tusc. V, 39, 114. Tertull. Apologet. c. 46; m. s. dagegen Plut. De curiosit. c. 12, S. 521 f.) nicht zu erwähnen, das vielleicht durch seine Aeusserungen über die Unzuverlässigkeit der Sinne veranlasst wurde (vgl. Cic. Acad. II, 23, 74, wo für diese Ansicht der Ausdruck *excoecare*, *sensibus orbare*, gebraucht ist). Glaubwürdiger lautet es, wenn von Petronius Sat. c. 88. S. 424 Burm. gesagt wird, er habe sein Leben mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen zugebracht; ebendahin gehört das Geschichtchen b. Plut. Qu. conv. I, 10, 2, 2. Auch das mag wahr sein, dass er bei seinen Mitbürgern hoher Verehrung genoss und von ihnen den Beinamen σοφία erhielt (Clemens Strom. VI, 631, D. Aelian V. H. IV, 20), dass ihm dagegen die Herrschaft über seine Vaterstadt angetragen worden sei (Suid. Δημόκρ.), ist höchst unwahrscheinlich. Ob er verheirathet war, wissen wir nicht; eine Anekdote, die es voraussetzt (bei Antonius Mel. S. 609. Mullach Fr. mor. 180), ist schlecht verbürgt, das Gegentheil aus seinen Aeusserungen über die Ehe (s. u.) nicht sicher zu erschliessen. Die verbreitete Angabe, dass er über alles gelacht habe (Sotion b. Stob. Floril. 20, 53. Horaz epist. II, 1, 194 ff. Juvenal. Sat. X, 33 ff. Sen. De ira II, 10. Lucian vit. auct. c. 13. Hippol. Refut. I, 12. Aelian V. H. IV, 20. 29. Suid. Δημόκρ.; m. s. dagegen Democr. Fr. mor. 167), erweist sich auf den ersten Blick als eine müssige Erfindung; nicht minder ungereimt ist, was von der Magie und den Weissagungen des Philosophen erzählt wird (s. o. und Plin. H. n. XVIII, 28, 273. 35, 341. Clem. Strom. VI, 631, D. Diog. IX, 42. Philostr. Apoll. VIII, 7, 28). Zu vielen Erdichtungen hat auch seine angebliche Verbindung mit Hippokrates Anlass gegeben, der nach Cels. De medic. præf. Ps.-Soran. v. Hippocr. (Opp. ed. Kühn III, 850) von manchen zu seinem Schüler gemacht wurde. Schon bei Diog. IX, 42 und Aelian V. H. IV, 20 lassen sich die Grundlagen der Sage erkennen, welche in der Folge in den angeblichen Briefen der beiden Männer (Hippocr. Opp. ed. Kühn T. III) auf's abenteuerlichste ausgeführt worden ist; m. s. Mullach 74 ff. Um nichts glaubwürdiger sind endlich auch die mancherlei Angaben über das Ende des Philosophen b. Diog. IX, 43. Athen. II, 46, c. Lucian Macrob. c. 18. M. Aurel. III, 3 u. a. (s. Mullach 89 ff.), und auch die allgemeinere Aussage des Lucrez III, 1037 ff., dass er im Gefühl der Altersschwäche seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht habe, steht keineswegs sicher.

seiendes betrachtet werden | müsse; aber er glaubte nichtsdestoweniger die Wirklichkeit der Erscheinungen, des Entstehens und Vergehens, der Bewegung und der Vielheit, retten zu können, indem er annahm, neben dem Seien|den oder dem Vollen gebe es auch das Nichtseiende oder das Leere. Das Seiende sei nämlich nicht blos Eines, sondern es bestehe aus unendlich vielen unsichtbar kleinen Körpern, die sich im Leeren bewegen. Auf

---

An Reichthum des Wissens allen, an Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens den meisten früheren und gleichzeitigen Philosophen überlegen, ist Demokrit durch die seltene Vereinigung beider Vorzüge der nächste Vorgänger des Aristoteles geworden, der ihn sehr häufig anführt, vielfach benützt, und mit unverkennbarer Achtung von ihm redet. (Belege werden sich später ergeben, dass sich auch Theophrast und Eudemus eingehend mit Demokrit beschäftigt haben, zeigt Papencordt a. a. O. S. 21.) Seine vielseitige schriftstellerische Thätigkeit umfasste mathematische, naturwissenschaftliche, ethische, ästhetische, grammatische und technische Gegenstände. Das Verzeichniss seiner Werke, welches Diog. IX, 45 ff. nach Thrasyllus giebt, beläuft sich auf 15 Tetralogieen. Den grössten Raum nehmen darin die physikalischen Schriften ein, und sie sind es wohl auch hauptsächlich, in denen Demokrit seine philosophischen Ansichten niedergelegt hatte. Ausserdem wird noch eine Anzahl unächter Schriften genannt; wahrscheinlich befinden sich deren aber auch unter den angeblich ächten (Suid. Δημόκρ. will nur zwei als ächt gelten lassen); der Name des Thrasyllus wenigstens giebt für das Gegentheil bei Demokrit so wenig, als bei Plato, eine Bürgschaft. Vgl. Burchard Fragm. d. Mor. d. Dem. 16 f. und Rose De Arist. libr. ord. 6 f., welcher eine sehr frühe Unterschiebung demokritischer Schriften vermuthet, und namentlich die ethischen sämmtlich für unächt hält. Die Angaben der Alten über die einzelnen Schriften s. m. bei Heimsöth S. 41 f. Mullach 93 ff.; über das Verzeichniss des Diogenes ist auch Schleiermacher's Abhandlung v. J. 1815. WW. 3te Abth. III, 193 ff. zu vergleichen. Die Bruchstücke derselben (von denen nur aus den moralischen Werken eine grössere Anzahl erhalten ist, die aber theilweise unsicher sind), findet man b. Mullach vgl. Burchard in den angeführten Schriften B. ten Brink im Philol. VI, 577 ff. VIII, 414 ff. Wegen seiner gehobenen, an's dichterische anstreifenden Sprache wird Demokrit von Cicero Orat. 20, 67. De Orat. I, 11, 49 mit Plato zusammengestellt; Derselbe rühmt Divin. II, 64, 133 die Klarheit seiner Darstellung, während Plut. qu. conv. V, 7, 6, 2 ihren Schwung bewundert; selbst Timon b. Diog. IX, 40 erwähnt seiner mit Anerkennung, und Dionys. De compos. verb. c. 24 setzt ihn als philosophischen Musterschriftsteller Plato und Aristoteles an die Seite (vgl. auch Papencordt S. 19 f. Burchard Fragm. d. Moral. d. Dem. 5 ff.). Seine Schriften, die Sextus noch vor sich gehabt hat, lagen Simplicius nicht mehr vor (s. Papencordt S. 22); die Auszüge des Stobäus stammen wohl aus älteren Sammlungen.

der Verbindung und Trennung dieser Körper beruhe das Werden und das Vergehen, die Veränderung und Wechselwirkung der Dinge [1]. Leucipp und Demokrit sind mit Parmenides und Empedokles darüber einverstanden, dass weder ein Werden noch ein Vergehen im strengen Sinn möglich sei [2]; sie geben nicht min der zu, was unmittelbar hieraus folgte [1]), dass sich das Seiende als solches nicht verändere, dass daher weder vieles aus Einem, noch Eines aus vielem werden könne [2]); sie müssen einräumen, dass es der Dinge nur dann mehrere sein werden, wenn das Seiende durch das Nichtseiende oder das Leere getrennt ist [3]); sie bemerken endlich auch, die Bewegung wäre ohne die Annahme eines leeren Raumes undenkbar [4]). Statt aber desshalb mit den Eleaten die Vielheit und die Veränderung für einen blossen Schein zu halten, schliessen sie umgekehrt: da es in der Wirklichkeit viele Dinge gebe, welche entstehen und vergehen, sich verändern und sich bewegen, und da alles diess ohne die Annahme des Nichtseienden unmöglich wäre, so müsse dem Nichtseienden gleichfalls ein Sein zukommen. Sie stellen demnach dem obersten Grundsatz des Parmenides, dass das Nichtseiende in keiner Beziehung sei, die kühne Behauptung entgegen, das Seiende sei um nichts mehr, als das Nichtseiende [5]),

---

[1] De gen. et corr. I, 8 (s. o. 618, 3): ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος (das heisst aber nicht, wie man es gewöhnlich versteht, Leuc. und Dem. seien in allen Stücken mit einander einig gewesen, sondern: sie haben alle Erscheinungen streng wissenschaftlich aus den gleichen Principien erklärt), ἀρχὴν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἥπερ ἐστίν. ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον u. s. w. (s. o. S. 513, 4) ... Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν, ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὄν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι· τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα· ταύτῃ γὰρ οὐχ ἓν εἶναι. καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν· ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος, οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτ' ἀδύνατον, ἀλλ' ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τῶν ἄλλων τινές φασι πάσχειν διὰ πόρων, οὕτω πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ πᾶν τὸ πάσχειν τοῦτον γίνεσθαι τὸν τρόπον, διὰ τοῦ κενοῦ γινομένης τῆς διαλύσεως καὶ τῆς φθορᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς αὐξήσεως ὑπεισδυομένων στερεῶν. Statt der oben gesperrt gedruckten Worte hatte ich früher vermuthet: καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν ἧσσον τὸ μὴ ὄν φησιν εἶναι. Wiewohl man sich aber hiefür ausser dem passenden des Sinns auch auf die S. 692, 5 anzuführenden Stellen aus Aristoteles und Simplicius stützen könnte, so scheint mir doch jetzt die überlieferte Lesart gleichfalls zulässig, wenn wir nämlich die Worte καὶ — εἶναι erklären: „so giebt er auch weiter zu, dass kein seiendes ein nichtseiendes sein könne". Noch einfacher ist es, mit Cod. E im unmittelbar vorhergehenden zu lesen: ὡς οὐκ ἂν κίν. οὖσ. u. s. w.; dann fängt der Nachsatz mit τό τε κενὸν an, und die Erklärung bietet keine Schwierigkeit. Prantl in seiner Ausgabe schiebt hinter „τό τε κενὸν μὴ ὂν" ein: ποιεῖ κενὸν μὴ ὄν, was mir aber theils von dem handschriftlichen Texte zu weit abliegt, theils auch nicht recht aristotelisch lautet. Zur Sache vgl. m. Simpl. a. a. O., welcher in seinem Berichte wahrscheinlich Theophrast folgt; Philop. z. u. St. S. 35, b, m f. giebt nichts neues.

[2] Arist. Phys. III, 4. 203, a, 33: Δημόκριτος δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησὶν. Alex. z. Metaph. IV, 5. 1009, a, 26. S. 260, 24 Bon. von Demokrit: ἡγούμενος δὲ μηδὲν γίνεσθαι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Diog. IX, 44: μηδέν τ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι. Stob. Ekl. I, 414: Δημόκριτος u. s. w. συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰςάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως. οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίγνεσθαι.

---

1) Vgl. S. 472, 3. 473, 3. 609, 3. 611, 2. 614, 4.

2) S. S. 999, 9 und Arist. De cœlo III, 4. 303, a, 5: φασὶ γὰρ (Λεύκ. καὶ Δημόκρ.) εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὔτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίγνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι. Metaph. VII, 13. 1039, a, 9: ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν (Demokrit) ἐκ δύο ἓν ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ. Pseudoalex. z. d. St. 495, 4 Bon.: ὁ Δημόκριτος ἔλεγεν ὅτι ἀδύνατον ἐκ δύο ἀτόμων μίαν γενέσθαι (ἀπαθεῖς γὰρ αὐτὰς ὑπετίθετο) ἢ ἐκ μιᾶς δύο (ἀτμήτους γὰρ αὐτὰς ἔλεγεν). Aehnlich Simpl. De cœlo 271, a, 43 f. 133, a, 18 f. (Schol. 514, a, 4. 488, a, 26).

3) Arist. gen. et corr. a. a. O. Phys. I, 3, s. o. 500, 3. Phys. IV, 6. 213, a, 31 (gegen die Versuche, mit denen Anaxagoras die Annahme des leeren Raums widerlegen wollte): οὔκουν τοῦτο δεῖ δεικνύναι, ὅτι ἔστι τι ὁ ἀὴρ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων, οὔτε χωριστὸν οὔτε ἐνεργείᾳ ὂν, ὃ διαλαμβάνει τὸ πᾶν σῶμα ὥστ' εἶναι μὴ συνεχὲς, καθάπερ λέγουσι Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος καὶ ἕτεροι πολλοὶ τῶν φυσιολόγων. M. vgl. hiemit, was S. 472, 2. 473, 3 aus Parmenides angeführt wurde.

4) Arist. gen. et corr. a. a. O. Phys. a. a. O. 213, b, 4: λέγουσι δ' ἓν μὲν (für's erste) ὅτι κίνησις ἡ κατὰ τόπον οὐκ ἂν εἴη (αὕτη δ' ἐστὶ φορὰ καὶ αὔξησις)· οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν. Demokrit's Beweisführung für diesen Satz wird sogleich, das Verhältniss der atomistischen Bestimmungen über das Leere zu denen des Melissus später besprochen werden.

5) Arist. Metaph. I, 4. 985, b, 4: Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν, τὸ δὲ μὴ ὂν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὂν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ

das Ichts | (wie Demokrit sagte) um nichts mehr, als das Nichts [1]). Das Seiende ist ihnen aber, wie es auch die Eleaten gefasst hatten [2]), das Volle, das Nichtseiende das Leere [3]). Jener Satz besagt mithin, alles bestehe aus dem raumerfüllenden Stoff und dem leeren Raume [4]). Diese beiden dürfen aber nicht blos

---

μὴ ὂν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος), [oder vielleicht besser, wie Schwegler z. d. St. vermuthet: τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα oder τὰ σώματα] αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. Simpl. Phys. 7, a, o. (wohl nach Theophrast): τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὂν ἔλεγεν εἶναι καὶ ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι, ὅπερ μὴ ὂν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναι φησί. Subjekt des Satzes ist Leucippus.

1) Plut. adv. Col. 4, 2. S. 1109: (Δημόκριτος) διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι· δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα μηδὲν δὲ τὸ κενὸν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος. Das Wort δὲν, in späterer Zeit ebenso veraltet, wie jetzt das altdeutsche Ichts, findet sich auch bei Alcäus Fr. 76 Bergk. Auch in Galen's Bericht De elem. sec. Hipp. I, 2. T. I, 418 Kühn, wird statt ἓν mit Grund δὲν vermuthet.

2) S. o. 475. 498, 1. 500, 1. 513, 4. 516, 1.

3) S. A. 1. 691, 1. 692, 5. Arist. Phys. I, 5, Anf.: πάντες δὲ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν ... καὶ Δημόκριτος τὸ στερεὸν καὶ κενὸν, ὧν τὸ μὲν ὡς ὂν, τὸ δ' ὡς οὐκ ὂν εἶναί φησιν. Metaph. IV, 5. 1009, a, 26: καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος· καὶ γὰρ οὗτος τὸ κενὸν καὶ τὸ πλῆρες ὁμοίως καθ' ὁτιοῦν ὑπάρχειν μέρος, καίτοι τὸ μὲν ὂν τούτων εἶναι τὸ δὲ μὴ ὄν. Späterer, wie Alex. z. Metaph. I, 4. 985, b, 4, nicht zu erwähnen. Für das Volle scheint Demokrit ναστὸν (= στερεὸν) gesagt zu haben; Simpl. Phys. 7, a, o. (s. S. 692, 5). De cœlo 133, a, 8 (Schol. 488, a, 18): Δημόκρ. ἡγεῖται τὴν τῶν ἀϊδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας, πλῆθος ἀπείρους, ταύταις δὲ τόπον ἄλλον ὑποτίθησιν ἄπειρον τῷ μεγέθει, προςαγορεύει δὲ τὸν μὲν τόπον τοῖςδε τοῖς ὀνόμασι, τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ, τῶν δὲ οὐσιῶν ἑκάστην τῷ τῷδε καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι. Ders. ebd. 271, a, 43. Schol. 514, a, 4 und unten S. 695, 3. Nach Theod. cur. gr. aff. IV, 9. S. 57 hätte Demokrit für die Atome ναστὰ gesagt, Metrodor ἀδιαίρετα, Epikur ἄτομα, wir werden das letztere aber auch bei Demokrit finden; s. S. 694, 4. Auch Stob. Ekl. I, 306 giebt an: Δημόκρ. τὰ ναστὰ καὶ κενά, ähnlich I, 348. Vgl. Alex. a. a. O. Mullach S. 142.

4) Für die Annahme des leeren Raums bediente sich Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6. 213, b folgender Gründe: 1) die räumliche Bewegung könne nur im Leeren stattfinden, denn das Volle könne kein anderes in sich aufnehmen (was dann weiter durch die Bemerkung gestützt wird, wenn zwei Körper in demselben Raum sein könnten, so müssten ebensogut unzählige Körper darin sein und der kleinste Körper den grössten in sich aufnehmen können); 2) die Verdünnung und Verdichtung sei nur durch den leeren Raum zu erklären (vgl. c. 9 Anf.); ebenso 3) das Wachsthum nur daraus, dass die Nahrung in die leeren Zwischenräume der Körper eindringe. 4) Endlich glaubte Demokrit be-

neben einander sein, wenn sich die Erscheinungen aus ihnen erklären lassen sollen, sondern sie sind nothwendig in einander, so dass das Volle durch das Leere, das Seiende durch das Nichtseiende getheilt, und durch die wechselnden Verhältnisse seiner Theile die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Dinge möglich gemacht ist [1]. Dass diese Theilung nicht in's unendliche gehen könne, dass mithin als die letzten Bestandtheile aller Dinge untheilbare Körperchen anzunehmen seien, bewies Demokrit mit der ihm von Zeno an die Hand gegebenen [2] Bemerkung, eine absolute Theilung würde keine Grösse, also überhaupt nichts mehr übrig lassen [3]; jene Annahme war aber auch abgesehen davon durch den Begriff des Seienden, welchen die Atomiker von den Eleaten entlehnt hatten, gefordert, denn das Seiende kann diesem Begriff gemäss ursprünglich nur als untheilbare Einheit bestimmt werden. Leucipp und Demokrit denken sich demnach alles Körperliche aus solchen Theilen zusammengesetzt, die selbst nicht weiter theilbar sind, alles besteht nach ihnen aus den Atomen und dem Leeren [4]. |

---

merkt zu haben, dass ein Gefäss mit Asche gefüllt noch ebenso viel Wasser fasse, wie wenn es leer sei, so dass also die Asche in die leeren Zwischenräume des Wassers verschwinde.

[1] M. vgl. Arist. Metaph. IV, 5. (S. 693, 3) Phys. IV, 6 (S. 692, 3) und dazu Themist. Phys. 40, b, u., S. 284 Sp.

[2] S. o. S. 498 ff.

[3] Arist. Phys. I, 3 (s. S. 500, 3). gen. et corr. I, 2. 316, a, 13 ff., wo der in unserem Text angegebene Grundgedanke des Beweises wohl jedenfalls Demokrit angehört, wenn auch die dialektische Ausführung desselben theilweise von Aristoteles selbst herrühren sollte. Im vorhergehenden sagt Aristoteles, was als Beweis seiner Achtung vor Demokrit angeführt zu werden verdient, die Atomenlehre Demokrit's und Leucipp's habe weit mehr für sich, als die des platonischen Timäus; αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ’ ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾷν (sc. τὸν Πλάτωνα) ἡ ἀπειρία. διὸ ὅσοι ἐνῳκήκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχὰς αἳ ἐπὶ πολὺ δύνανται συνείρειν· οἱ δ’ ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον. ἴδοι δ’ ἄν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες· περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μέν φασιν ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος δ’ ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι. Philop. gen. et corr. 7, a, unt. f. 8, b, unt. f. scheint keine weitere Quelle zu haben, als Aristoteles.

[4] Demokr. Fr. phys. 1 (b. Sext. Math. VII, 135. Pyrrh. I, 213 f. Plut. adv. Col. 8, 2. Galen De elem. sec. Hipp. I, 2. I, 417 K.): νόμῳ γλυκὺ καὶ (dieses καὶ ist wohl zu streichen) νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ

Auf die Atome werden nun alle die Merkmale übertragen, welche die Eleaten dem Seienden beigelegt hatten. Sie sind ungeworden und unvergänglich, denn die Urbestandtheile aller Dinge können nicht aus einem anderen entstanden sein, und nichts kann sich in das Nichts auflösen [1]). Sie sind schlechthin erfüllt, ohne dass ein leerer Raum in ihnen wäre [2]), und desshalb untheilbar; denn eine Theilung und Vielheit ist nur möglich, wo das Seiende oder das Volle durch das Nichtseiende oder das Leere getrennt ist, in einen Körper, der schlechterdings keinen leeren Zwischenraum hat, kann nichts eindringen, durch das seine Theile getrennt würden [3]). Sie sind aus demselben Grund in ihrem inneren Zustand und ihrer Beschaffenheit keiner Verän-

---

χροιή᾿ ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενόν. Weitere Belege sind überflüssig. Dass der Name ἄτομα oder ἄτομοι (οὐσίαι) schon Demokrit und vielleicht auch schon Leucipp angehört, erhellt ausser unserem Bruchstück auch aus Simpl. Phys. 7, a, o. 8, a, u. Cic. Fin. I, 6, 17. Plut. adv. Col. 8, 4 f. (s. S. 696, 1). Sonst heissen sie auch ἰδέαι oder σχήματα (s. u. S. 696, 1. 698, 3), im Gegensatz zum Leeren ναστὰ (s. S. 693, 3), und als die ursprünglichen Substanzen nach Simpl. Phys. 310, a, m angeblich auch φύσις, letzteres scheint jedoch ein Missverständniss zu sein.

[1]) S. S. 691, 2. Plut. Plac. I, 3, 28. Um zu zeigen, dass nicht alles geworden sei, berief sich Demokrit auch auf die Anfangslosigkeit der Zeit, Arist. Phys. VIII, 1. 251, b, 15.

[2]) Arist. gen. et corr. I, 8 (s. o. 691, 1): τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν. Philop. z. d. St. 36, a, m: die Untheilbarkeit der Atome bewies Leucipp so: ἕκαστον τῶν ὄντων ἔστι κυρίως ὄν· ἐν δὲ τῷ ὄντι οὐδέν ἐστιν οὐκ ὂν, ὥστε οὐδὲ κενόν. εἰ δὲ οὐδὲν κενὸν ἐν αὐτοῖς, τὴν δὲ διαίρεσιν ἄνευ κενοῦ ἀδύνατον γενέσθαι, ἀδύνατον ἄρα αὐτὰ διαιρεθῆναι.

[3]) Arist. Metaph. VII, 13. De coelo III, 4; s. o. 692, 2. gen. et corr. I, 8. 325, b, 5: σχεδὸν δὲ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ ἀναγκαῖον λέγειν ὥσπερ καὶ Λεύκιππός φησιν· εἶναι γὰρ ἄττα στερεὰ, ἀδιαίρετα δὲ, εἰ μὴ πάντῃ πόροι συνεχεῖς εἰσιν. Philop. s. vor. Anm., dessen Aussage freilich nicht als selbständiges geschichtliches Zeugniss, sondern nur als willkührliche Erläuterung des aristotelischen zu betrachten ist (s. S. 513, 4). Simpl. De coelo 109, b, 43, Schol. in Arist. 484, a, 24: ἔλεγον γὰρ οὗτοι (Leucipp und Demokrit) ἀπείρους εἶναι τῷ πλήθει τὰς ἀρχὰς, ἃς καὶ ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους ἐνόμιζον καὶ ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι καὶ ἀμοίρους τοῦ κενοῦ. Cic. Fin. I, 6, 17: *corpora individua propter soliditatem.* Man vgl. S. 692, 3. 5. Als untheilbare, durch keinen Zwischenraum unterbrochene Grösse ist jedes Atom ἓν ξυνεχὲς, wie das Seiende der Eleaten, dessen Untheilbarkeit Parmenides gleichfalls aus seiner absoluten Gleichartigkeit bewiesen hatte; s. S. 472, 2.

derung unterworfen, denn das Seiende als solches ist unveränderlich, was daher keinerlei nichtseiendes in sich hat, das muss sich selbst durchaus gleich bleiben; wo keine Theile und keine leeren Zwischenräume sind, da kann ja keine Verschiebung der Theile stattfinden, | was kein anderes in sich eindringen lässt, kann keine äussere Einwirkung und keinen Stoffwechsel erfahren [1]). Die Atome sind endlich ihrer Substanz nach schlechthin einfach und alle einander gleichartig [2]); denn theils können sie, wie Demokrit glaubt, nur unter dieser Bedingung auf einander wirken [3]), theils aber ist überhaupt jede Verschiedenheit des einen von dem andern, wie diess schon Parmenides gezeigt hatte [1]), eine Folge des Nichtseins, wo reines Sein ohne alles Nichtsein ist, da ist nur eine und dieselbe Beschaffenheit dieses Seins möglich; nur unsere Sinne zeigen uns Dinge von qualitativ bestimmter und verschiedener Beschaffenheit, den Urkörpern selbst, den Atomen, dürfen wir keine von diesen besonderen Eigenschaften, sondern nur dasjenige beilegen, ohne welches ein Seiendes, oder ein Körper, sich überhaupt nicht denken lässt [2]). Das Seiende ist, mit andern Worten, nur die raumerfüllende Substanz, der Stoff als solcher, nicht ein irgendwie bestimmter Stoff, denn jede Bestimmung ist Ausschliessung, jeder bestimmte Stoff ist das nicht, was die anderen sind, er ist also nicht blos ein seiendes, sondern zugleich auch ein nichtseiendes. Die atomistische Lehre über das Seiende unterscheidet sich in allen diesen Beziehungen nur dadurch von der eleatischen, dass sie das auf die vielen Einzelsubstanzen überträgt, was Parmenides von der Einen allgemeinen Substanz oder dem Weltganzen ausgesagt hatte.

---

[1]) M. s. o. S. 691, 1. 2. 692, 2. Arist. De coelo III, 7 (oben S. 611, 2); gen. et corr. I, 8. 325, a, 36: ἀναγκαῖον ἀπαθές τε ἕκαστον λέγειν τῶν ἀδιαιρέτων, οὐ γὰρ οἷόν τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ. Plut. adv. Col. 8, 4: τί γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε καὶ ἀδιαφόρους ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας· ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις, ἢ συμπέσωσιν, ἢ περιπλακῶσι, φαίνεσθαι τῶν ἀθροιζομένων τὸ μὲν ὕδωρ, τὸ δὲ πῦρ, τὸ δὲ φυτὸν, τὸ δ' ἄνθρωπον· εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους ἰδέας (al. ἰδίως) ὑπ' αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μηδέν· ἐκ μὲν γὰρ τοῦ μὴ ὄντος οὐκ εἶναι γένεσιν, ἐκ δὲ τῶν ὄντων μηδὲν ἂν γενέσθαι τῷ μήτε πάσχειν μήτε μεταβάλλειν τὰς ἀτόμους ὑπὸ στεῤῥότητος, ὅθεν οὔτε χρόαν ἐξ ἀχρώστων, οὔτε φύσιν ἢ ψυχὴν ἐξ ἀποίων καὶ [ἀψύχων] ὑπάρχειν (und desshalb könne aus ihnen, da sie farblos seien, keine Farbe, da sie eigenschafts- und leblos seien, keine φύσις oder Seele entstehen, sofern wir nämlich nicht blos die Erscheinung, sondern das Wesen der Dinge in's Auge fassen). Galen De elem. sec. Hipp. I, 2. T. I, 418 f. K.: ἀπαθῆ δ' ὑποτίθενται τὰ σώματα εἶναι τὰ πρῶτα . . . οὐδ' ἀλλοιοῦσθαι κατά τι δυνάμενα ταύτας δὴ τὰς ἀλλοιώσεις, ἃς ἅπαντες ἄνθρωποι πεπιστεύκασιν εἶναι . . . οἷον οὔτε θερμαίνεσθαί τί φασιν ἐκείνων οὔτε ψύχεσθαι u. s. w. (s. o. 694, 4) μήτ' ἄλλην τινὰ ὅλως ἐπιδέχεσθαι ποιότητα κατὰ μηδεμίαν μεταβολήν. Diog. IX, 44: ἐξ ἀτόμων . . . ἅπερ εἶναι ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στεῤῥότητα. Simpl. s. vor. Anm.

[2]) Arist. Phys. III, 4. Philop. u. Simpl. z. d. St. s. u. S. 699, 1. Arist. De coelo I, 7. 275, b, 29: εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὥσπερ λέγει Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος διωρισμένα τῷ κενῷ, μίαν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων τὴν κίνησιν. διώρισται μὲν γὰρ τοῖς σχήμασιν· τὴν δὲ φύσιν εἶναί φασιν αὐτῶν μίαν, ὥσπερ ἂν εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κεχωρισμένον. Desshalb nennt Arist. Phys. I, 2. 184, b, 21 die Atome τὸ γένος ἓν, σχήματι δὲ ἢ εἴδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας, Simpl. z. d. St. 10, a, o: ὁμογενεῖς καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, Ders. ebd. 35, b, m: τὸ εἶδος αὐτῶν καὶ τὴν οὐσίαν ἓν καὶ ὡρισμένον, Ders. De coelo 111, a, 5, Schol in Arist. 484, a, 34: ἀτόμους ὁμοίας τὴν φύσιν (ὁμοιοφυεῖς Karst.).

[3]) Arist. gen. et corr. I, 7. 323. b, 10: Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος (über das ποιεῖν und πάσχειν). φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τό τε ποιοῦν καὶ πάσχον· οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσ-

Wie gross aber auch die Gleichartigkeit und Unveränderlichkeit der Atome sein mag, so weit darf sie doch nicht gehen, dass die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der abgeleiteten Dinge dadurch unmöglich gemacht würde. Können daher unsere Philosophen keine qualitativen Unterschiede unter den Atomen annehmen, so müssen sie nur um so mehr darauf dringen, dass dieselben in quantitativer Beziehung, hinsichtlich ihrer Form, ihrer Grösse und ihres gegenseitigen Verhältnisses im Raume,

---

χειν ὑπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ᾗ ἕτερα, ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, ταύτῃ τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς. Theophr. De sensu 49: ἀδύνατον δέ φησι [Δημόκρ.] τὸ [l. τὰ] μὴ ταὐτὰ πάσχειν, ἀλλὰ καὶ ἕτερα ὄντα ποιεῖν οὐχ ἕτερα [l. οὐχ ᾗ ἕτ], ἀλλ' ἢ [l. ᾗ] ταὐτόν τι πάσχει, τοῖς ὁμοίοις. Dass Demokrit von diesem Grundsatz die oben angenommene Anwendung machte, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber an und für sich wahrscheinlich. Aehnlich Diogenes, s. S. 219, 2.

1) S. S. 472, 2 vgl. 692, 3.

2) M. vgl. S. 694, 4. Sext. Math. VIII, 6: Demokrit hält nur das Unsinnliche für ein wirkliches διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητὸν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἐχουσῶν φύσιν. Minder genau nennen Plutarch und Galen a. a. O. die Atome schlechtweg ἄποια. Näheres über die Eigenschaften, welche ihnen zukommen oder abzusprechen sind, sogleich.

sich möglichst ungleich gedacht werden. Demokrit sagte daher, die Atome unterscheiden sich durch ihre Gestalt, ihre Ordnung und ihre Lage 1); ausserdem wer|den aber auch Unterschiede der Grösse und der Schwere erwähnt. Als der Grundunterschied ist der der Gestalt zu betrachten, welcher desshalb nicht selten auch allein hervorgehoben 2), und nach dem die Atome selbst Formen genannt werden 3). In dieser Beziehung behauptet nun die Atomistik, dass es nicht nur der Atome, sondern auch der Gestaltsunterschiede unter den Atomen unendlich viele sein müssen: theils weil kein Grund vorliege, wesshalb ihnen eine Gestalt mehr zukommen sollte, als die andern, theils und besonders, weil es sich nur unter dieser Voraussetzung erklären lasse, dass die Dinge so unendlich verschieden sind, so vielen Veränderungen unterliegen, und verschiedenen so verschieden erscheinen 4). | Weiter

---

1) Arist. Metaph. I, 4, nach dem S. 692, 5 angeführten; καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι . . . τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν. διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει. Das gleiche kürzer ebd. VIII, 2. Anf. Dieselben Unterschiede unter den Atomen nennt Arist. Phys. I, 5, Anf. gen. et corr. I, 1. 314, a, 21. c. 2. 315, b, 33. c. 9. 327, a, 18. Diese Angaben wiederholen dann seine Ausleger: Alex. Metaph. 538, b, 15 Bekk. 27, 7 Bon. Simpl. Phys. 7, a, o. 8, a, u. Philop. De an. B, 14, m. Phys. C, 14, u. gen. et corr. 3, b, m. 7, a, o. Ῥυσμὸς, von Philop. und Suid. u. d. W. als abderitischer Ausdruck bezeichnet, ist eine andere Aussprache von ῥυθμός. Diog. IX, 47 nennt Schriften π. τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν und π. ἀμειψιῤῥυσμιῶν.

2) So von Arist. Phys. I, 2. De coelo I, 7 (s. S. 696, 2). gen. et corr. I, 8. 325, b, 17: τοῖς μὲν γάρ ἐστιν ἀδιαίρετα τὰ πρῶτα τῶν σωμάτων, σχήματι διαφέροντα μόνον, und im folgenden, 326, a, 14: ἀλλὰ μὴν ἄτοπον καὶ εἰ μηθὲν ὑπάρχει ἀλλ’ ἢ μόνον σχῆμα.

3) Plut. adv. Col. a. a. O. Arist. Phys. III, 4. 203, a, 21: (Δημόκριτος) ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων (ἄπειρα ποιεῖ τὰ στοιχεῖα). gen. et corr. I, 2, s. folg. Anm. De an. I, 2; s. S. 700, 2. De respir. c. 4. 472, a, 4. 15. Simpl. Phys. 7, a, m. s. Anm. 4. Demokrit hatte eine eigene Schrift u. d. T. περὶ ἰδεῶν verfasst (Sext. Math. VII, 137), welche wohl von der Gestalt der Atome oder auch von den Atomen schlechtweg handelte; Hesych u. d. W. ἰδέα sagt, ohne Zweifel nach Demokrit, es bedeute auch τὸ ἐλάχιστον σῶμα. Vgl. Mullach 135.

4) Arist. gen. et corr. I, 2. 315, b, 9: ἐπεὶ δ’ ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαί-

sollen sich die Atome auch an Grösse unterscheiden 1), ohne dass doch ganz klar wäre, wie sich dieser Unterschied zu dem Gestaltsunterschied verhält 2). Da nämlich die Atome nur desshalb untheilbar sind, weil kein Leeres in ihnen ist, so sind sie keine mathematischen Punkte, sondern Körper von einer gewis-

---

νεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν, ὥστε ταῖς μεταβολαῖς τοῦ συγκειμένου τὸ αὐτὸ ἐναντίον δοκεῖν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ καὶ μετακινεῖσθαι μικροῦ ἐμμιγνυμένου καὶ ὅλως ἕτερον φαίνεσθαι ἑνὸς μετακινηθέντος· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων. Ebd. c. 1. 314, a, 21: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων τἄλλα συγκεῖσθαί φασι, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφὰς, αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν [hier ist wieder τἄλλα Subjekt] τούτοις ἐξ ὧν εἰσι (die Atome, aus denen sie bestehen) καὶ θέσει καὶ τάξει τούτων. Ebd. c. 8. 325, b, 27: (Λεύκιππος) ἀπείροις ὡρίσθαι σχήμασι τῶν ἀδιαιρέτων στερεῶν ἕκαστον. De coelo III, 4. 303, a, 5 (s. o. 692, 2). Ebd. Z. 10: καὶ πρὸς τούτοις ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν (diess auch Z. 30 wiederholt), ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι. De an. I, 2. 404, a, 1. Die unendliche Anzahl der Atome wird sehr oft erwähnt, z. B. Arist. Phys. III, 4. 203, a, 19. gen. et corr. I, 8. 325, a, 30. Simpl. Phys. 7, a, o. Plut. adv. Col. 8, 4. Diog. IX, 44 (der aber ungeschickter Weise beifügt, die Atome seien auch an Grösse unbegrenzt); über ihre unzähligen und äusserst mannigfaltigen Gestalten, σκαληνὰ, ἀγκιστρώδη, κοῖλα, κυρτὰ u. s. w. vgl. m. Cic. N. D. I, 24, 66. Alexander b. Philop. gen. et corr. 3, b, o. Plut. Plac. I, 3, 30 (die beiden letzteren bemerken auch Epikur's Abweichung in diesem Punkt, über welche Diog. X, 42. Lucrez II, 478 ff. weiteres mittheilen). Themist. Phys. 32, a, u. (222 Sp.). Philop. De an. B, 14, m. Simpl. Phys. 7, a, m, der als Grund für diese Bestimmung, unter Berufung auf die eigenen Aussagen der Atomiker, angiebt: τῶν ἐν ταῖς ἀτόμοις σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθός φασι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι (vgl. hiezu Plut. Col. 4, 1: nach Kolotes behaupte Demokrit, τῶν πραγμάτων ἕκαστον οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι), und vorher mit Aristoteles: τῶν σχημάτων ἕκαστον εἰς ἑτέραν ἐκκοσμούμενον σύγκρισιν ἄλλην ποιεῖν διάθεσιν· ὥστε εὐλόγως ἀπείρων οὐσῶν τῶν ἀρχῶν πάντα τὰ πάθη καὶ τὰς οὐσίας ἀποδώσειν ἐπηγγέλλοντο ὑφ' οὗ τε γίνεται καὶ πῶς. διὸ καί φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον. Ders. De coelo 133, a, 24. 271, a, 43 (Schol. 488, a, 32. 514, a, 4). M. vgl. was später über die sinnlichen Eigenschaften der Dinge angeführt werden wird.

1) Arist. Phys. III, 4. 203, a, 33: Δημόκριτος δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν· ἀλλ ὅμως γε αὐτὸ τὸ κοινὸν σῶμα πάντων ἐστὶν ἀρχή, μεγέθει κατὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον, was Philoponus und Simplicius z. d. St. (Schol. in Arist. 362, b, 22 ff.) Simpl. De coelo 110, a, 1. 133, a, 13 (ebd. 484, a, 27. 488, a, 22) u. a. wiederholen. Ders. gen. et corr. I, 8 (s. S. 702, 1). Theophr. De sensu 60: Δημόκριτος . . . τὰ μὲν τοῖς μεγέθεσι, τὰ δὲ τοῖς σχήμασιν, ἔνια δὲ τάξει καὶ θέσει διορίζει. Plut. Plac. I, 3, 29. 4, 1 s. u.

2) Denn einerseits wird gewöhnlich, wie so eben gezeigt wurde, nur die

sen Grösse 1), | und sie können in dieser Beziehung ebenso verschieden sein, wie sie es an Gestalt sind. Doch nahm Demokrit an, dass alle Atome zu klein seien, um von unsern Sinnen wahrgenommen zu werden 2), und er musste diess schon desshalb

---

Gestalt als dasjenige genannt, wodurch sich die Atome als solche von einander unterscheiden, und so könnte man geneigt sein, sich mit jeder Gestalt eine gewisse Grösse verknüpft zu denken; (so Philop. De an. C, 6, u., wenn er vermuthet, Demokrit halte die kugelförmigen Atome desshalb für die kleinsten, weil unter Körpern von gleicher Masse die kugelförmigen den kleinsten Umfang haben;) andererseits werden unter den gleichgestalteten Atomen grössere und kleinere unterschieden, wie wir diess später in Betreff der runden finden werden, und es werden umgekehrt verschiedengestaltete wegen der Gleichheit ihrer Grösse zu Einem Element zusammengefasst; Arist. De coelo III, 4. 303, a, 12 (nach dem 698, 4 angeführten): ποῖον δὲ καὶ τί ἑκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων οὐθὲν ἐπιδιώρισαν, ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν· ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τἆλλα μεγέθει καὶ μικρότητι διεῖλον, ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων (indem sie annahmen, dass in ihnen Atome der verschiedensten Form gemischt seien).

1) Wenn Galen De elem. sec. Hipp. I, 2. T. I, 418 K. sagt, Epikur halte die Atome für ἄθραυστα ὑπὸ σκληρότητος, Leucipp für ἀδιαίρετα ὑπὸ σμικρότητος, ebenso Simpl. Phys. 216, a, unt., Leucipp und Demokrit haben die Ungetheiltheit der Urkörper nicht blos von ihrer ἀπάθεια hergeleitet, sondern auch von dem σμικρὸν καὶ ἀμερὲς, Epikur dagegen halte sie nicht für ἀμερῆ, sondern für ἄτομα διὰ τὴν ἀπάθειαν, und ähnlich De coelo 271, b, 1, Schol. 514, a, 4, sie seien διὰ σμικρότητα καὶ ναστότητα ἄτομοι, so ist diess ein (vielleicht von epikureïscher Seite aufgebrachtes) Missverständniss; die aristotelische Polemik gegen die Atome richtet sich allerdings auch gegen das mathematische Atom (De coelo III, 4. 303, a, 20), aber Demokrit und Leucipp selbst hielten die Atome, wie auch Simpl. Phys. 18, a, m anerkennt, nicht für mathematisch, sondern wie Epikur, nur für physikalisch untheilbar.

2) Sext. Math. VII, 139: λέγει δὲ κατὰ λέξιν· „γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ, ὀδμὴ, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκρυμμένη [ἀποκεκριμένη] δὲ (?) ταύτης". εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων· „ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον (weil es zu sehr in's kleine geht), μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον" — da (muss die Meinung sein) tritt die wahre Erkenntniss ein. Arist. gen. et corr. I, 8, (s. o. 691, 1). Simpl. De coelo 133, a, 13 (Schol. 488, a, 22) u. a. Die Atome heissen daher bei Plut. Plac. I, 3, 28. Stob. Ekl. I, 796 der Sache nach richtig, wenn auch der Ausdruck erst Epikur angehört, λόγῳ θεωρητὰ, und Arist. gen. et corr. I, 8. 326, a, 24 hält der Atomenlehre den Einwurf entgegen: ἄτοπον καὶ τὸ μικρὰ μὲν ἀδιαίρετα εἶναι μεγάλα δὲ μή. Wenn Dionys b. Eus. pr. ev. XIV, 23, 3 sagt, Epikur habe alle Atome für ab-

annehmen, weil jeder sinnlich wahrnehmbare Stoff theilbar, veränderlich und von bestimmter Qualität ist. Mit der Grösse ist aber unmittelbar auch die Schwere gegeben, denn die Schwere kommt jedem Körper als solchem zu, und da aller Stoff gleichartig ist, muss sie allen Körpern gleichmässig zukommen, so dass alle bei gleicher Masse gleich schwer sind; das Gewichtsverhältniss der einzelnen Körper ist daher ausschliesslich von dem Verhältniss ihrer Massen bedingt und diesem vollkommen entsprechend, und wenn grössere Körper leichter zu sein scheinen, so rührt diess nur daher, dass jene mehr leeren Zwischenraum enthalten, dass mithin ihre körperliche Masse in Wahrheit doch geringer ist [1]. Auch die Atome müssen daher ein Gewicht,

---

solut klein und sinnlich nicht wahrnehmbar gehalten, Demokrit einzelne ganz grosse angenommen, und Stob. Ekl. I, 348 behauptet, Demokrit halte es für möglich, dass ein Atom so gross, wie eine Welt sei, so ist diess gewiss unrichtig. Eher könnte man aus Arist. De an. I, 2. 404, a, 1 schliessen, dass Atome unter Umständen auch sichtbar werden können. A. sagt hier nämlich von Demokrit: ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, und diese Worte lauten doch zu bestimmt, um mit Philoponus (De an. B, 14, m. gen. et corr. 9, b, u.) in den Sonnenstäubchen nur überhaupt ein Beispiel von Körpern zu sehen, die für gewöhnlich unsern Sinnen entgehen. Allein wenn Dem. auch im Anschluss an eine pythagoreïsche Meinung (oben S. 384, 2) annahm, dass dieselben aus ähnlichen Atomen bestehen, wie die Seele, so konnte er sie doch immer noch für Anhäufungen solcher Atome halten, deren einzelne Bestandtheile wir nicht unterscheiden können.

[1] Diese für die neuere Naturlehre so wichtigen Sätze sind eine unmittelbare Folge von der qualitativen Gleichartigkeit aller Stoffe; dass sich aber die Atomiker dieser Consequenz auch bewusst waren, zeigt Arist. De cœlo IV, 2. 308, b, 35: τὰ δὲ πρῶτα καὶ ἄτομα τοῖς μὲν ἐπίπεδα λέγουσιν ἐξ ὧν συνέστηκε τὰ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων (Plato) ἄτοπον τὸ φάναι, τοῖς δὲ στερεὰ μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν τὸ μεῖζον εἶναι βαρύτερον αὐτῶν· (Demokrit sagte diess wirklich, s. folg. Anm.) τῶν δὲ συνθέτων, ἐπειδήπερ οὐ φαίνεται τοῦτον ἔχειν ἕκαστον τὸν τρόπον, ἀλλὰ πολλὰ βαρύτερα ὁρῶμεν ἐλάττω τὸν ὄγκον ὄντα, καθάπερ ἐρίου χαλκὸν, ἕτερον τὸ αἴτιον οἴονταί τε καὶ λέγουσιν ἔνιοι (Atomiker, am wahrscheinlichsten Demokrit). τὸ γὰρ κενὸν ἐμπεριλαμβανόμενον κουφίζειν τὰ σώματά φασι καὶ ποιεῖν ἔστιν ὅτε τὰ μείζω κουφότερα, πλεῖον γὰρ ἔχειν κενόν. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὸν ὄγκον εἶναι μείζω συγκείμενα πολλάκις ἐξ ἴσων στερεῶν ἢ καὶ ἐλαττόνων. ὅλως δὲ καὶ παντὸς αἴτιον εἶναι τοῦ κουφοτέρου τὸ πλεῖον ἐνυπάρχειν κενόν .... διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ πῦρ εἶναί φασι κουφότατον, ὅτι πλεῖστον ἔχει κενόν Theophr. De sensu 61: βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον τῷ μεγέθει διαιρεῖ Δημόκριτος, εἰ γὰρ διακριθείη ἓν ἕκαστον (die einzelnen Atome), εἰ καὶ κατὰ σχῆμα διαφέροι, (so dass sie also nicht unmittelbar an ein-

und zwar das gleiche specifische Gewicht haben, zugleich müssen sie aber an Schwere ebenso verschieden sein, wie an Grösse [1]). Es ist diess eine für das atomistische System sehr wichtige Annahme; Zeugnisse, die das Gegentheil behaupten [2]), sind als unrichtig abzuweisen. Ueber die | Unterschiede in der Lage und Ordnung der Atome scheint Demokrit keine weiteren allgemeinen Bestimmungen aufgestellt zu haben, wenigstens ist uns darüber ausser dem oben angeführten nichts überliefert [3]).

Das Leere dachten sich die Atomiker unbegrenzt, wie diess nicht blos durch die unendliche Menge der Atome, sondern auch schon durch den Begriff des leeren Raumes gefordert war [4]).

---

ander gemessen werden könnten) σταθμὸν ἂν ἐπὶ μεγέθει τὴν κρίσιν [so lese ich mit Preller H. phil. gr.-rom. §. 84 statt φύσιν] ἔχειν. οὐ μὴν ἀλλ' ἔν γε τοῖς μικτοῖς κουφότερον ἂν εἶναι τὸ πλέον ἔχον κενὸν, βαρύτερον δὲ τὸ ἔλαττον. ἐν ἐνίοις μὲν οὕτως εἴρηκεν· ἐν ἄλλοις δὲ κοῦφον εἶναί φησιν ἁπλῶς τὸ λεπτόν. Die Worte εἰ γὰρ διακριθ. — σταθμὸν lese ich so theils nach eigener Vermuthung, theils nach Mullach S. 214. 346 f., wie auch Schneider und Wimmer in ihren Ausgaben, Burchard Democr. phil. de sens. 15, Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη 134, Papencordt Atom. doctr. 53, Preller a. a. O. den überlieferten Text in verschiedener Weise durch Conjektur zu heilen versucht haben: dieser selbst lautet: εἰ γὰρ διακριθῇ ἕνθεν ἕκαστον, εἰ καὶ κατὰ σχῆμα διαφέροι, διαφέρει σταθμὸν u. s. w. Vgl. auch Simpl. De cœlo 302, b, 35 (Schol. 516, b, 1). Alex. b. Dems. ebd. 306, b, 28 f. (Sch. 517, a, 3).

1) S. vor. Anm. und Arist. gen. et corr. I, 8. 526, a, 9: καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. Simpl. De cœlo 254, b, 27. Schol. in Arist. 510, b, 30, s. u. Weiteres später.

2) So Plut. Plac. I, 3, 29: Epikur lege den Atomen Gestalt, Grösse und Schwere bei; Δημόκριτος μὲν γὰρ ἔλεγε δύο, μέγεθός τε καὶ σχῆμα· ὁ δ' Ἐπίκουρος τούτοις καὶ τρίτον, τὸ βάρος, ἐπέθηκεν. Stob. I, 348 (vgl. S. 700, 2): Δημόκρ. τὰ πρῶτά φησι σώματα, ταῦτα δ' ἦν τὰ ναστὰ, βάρος μὲν οὐκ ἔχειν, κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ. Cic. De fato 20, 46: Epikur lasse die Atome durch ihre Schwere, Demokrit durch Stoss bewegt werden. Alex. z. Metaph. I, 4. 985, b, 4: οὐδὲ γὰρ πόθεν ἡ βαρύτης ἐν ταῖς ἀτόμοις λέγουσι· τὰ γὰρ ἀμερῆ τὰ ἐπινοούμενα ταῖς ἀτόμοις καὶ μέρη ὄντα αὐτῶν ἀβαρῆ φασιν εἶναι. Alexander beruft sich hiefür auf das dritte Buch des Aristoteles π. οὐρανοῦ, scheint aber hiebei das, was im ersten Kapitel gegen die platonische Construction der Elemente gesagt ist, mit Unrecht auf Leucipp und Demokrit zu beziehen, die ja doch keine Theile der Atome annahmen.

3) Die Unterschiede der Lage und Gestalt, welche Arist. Phys. I, 5, Anf. aufzählt, giebt er nicht als demokritisch, sondern in seinem eigenen Namen.

4) Arist. De cœlo III, 2. 300, b, 8: Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον τίνα κίνησιν καὶ

Vom Leeren sind die Atome umfasst [1]) und durch das Leere werden sie von einander geschieden [2]), wo daher eine Verbindung von Atomen ist, da ist nothwendig auch das Leere, es ist ebenso, wie das Volle, in allen Dingen [3]). Doch wurde diese Bestimmung von den Urhebern der Atomenlehre nicht so streng durchgeführt, dass sie gar keine unmittelbare Berührung mehrerer Atome annahmen [4]); nur eine wirkliche Einigung derselben konnten sie nicht zugeben [5]).

τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις. Cic. Fin. 1, 6 (s. u.). Simpl. Phys. 144, b, m. De cœlo 91, b, 36. 300, b, 1 (Schol. 480, a, 38. 516, a, 37). Stob. Ekl. I, 380. Plut. Plac. I, 3, 28. Von dem Leeren unterschied Demokrit nach Simpl. Phys. 133, a, m. den Raum (τόπος), unter welchem er, wie später ihm folgend Epikur (vgl. Th. III, a, 373), die Entfernung zwischen den Enden des einen Körper umgebenden (τὸ διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος) verstand, eine Entfernung, welche bald mit einem Körper erfüllt, bald leer sei. Doch ist es immerhin möglich, dass Demokrit, dessen Bestimmungen Simpl. mit denen Epikur's zusammenfasst, seine Ansicht noch nicht so genau formulirt hatte. Phys. 124, a, u. sagt Simpl.: τὸ γὰρ κενὸν τόπον εἶπεν ὁ Δημόκριτος. Ebenso 89, b, m.

1) S. vor. Anm., S. 691, 1 u. a.

2) Arist. De cœlo I, 7. 275, b, 29: εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὥσπερ λέγει Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος, διωρισμένα τῷ κενῷ. Phys. IV, 6 (s. S. 692, 3), wo auch an die verwandte Lehre der Pythagoreer erinnert wird.

3) Arist. Metaph. IV, 5; s. o. 693, 3.

4) M. vgl. Arist. Phys. III, 4. 203, a, 19: ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ 'Αναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, . . . τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναί φασιν. gen. et corr. I, 8. (oben S. 691, 1): ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα. Ebd. 325, b, 29: sowohl Plato als Leucippus nehmen Atome von bestimmter Gestalt an; ἐκ δὴ τούτων αἱ γενέσεις καὶ αἱ διακρίσεις. Λευκίππῳ μὲν δύο τρόποι ἂν εἶεν [sc. τῆς γενέσεως καὶ διακρίσεως], διά τε τοῦ κενοῦ καὶ διὰ τῆς ἁφῆς (ταύτῃ γὰρ διαιρετὸν ἕκαστον), Πλάτωνι δὲ κατὰ τὴν ἁφὴν μόνον. ebd. 326, a, 31 wird gegen die Atomistik eingewendet: εἰ μὲν γὰρ μία φύσις ἐστὶν ἁπάντων τί τὸ χωρίσαν; ἢ διὰ τί οὐ γίγνεται ἁψάμενα ἓν, ὥσπερ ὕδωρ ὕδατος ὅταν θίγῃ; Simpl. De cœlo 133, a, 18. Schol. 488, a, 26. Damit steht es nicht im Widerspruch, dass die Welt nach dem Anm. 2 angeführten nicht συνεχὴς sein soll, denn was sich nur berührt, kann zwar eine räumlich zusammenhängende Masse bilden, und insofern συνεχὲς τῇ ἁφῇ heissen, aber es ist ohne inneren Zusammenhang, und daher nicht im strengen Sinn συνεχές. M. s. Phys. VIII, 4. 255, a, 13. Simpl. Phys. 105, b, u., der jenen Ausdruck erläutert: τῇ ἁφῇ συνεχιζόμενα ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑνώσει. Vgl. S. 606, 2 2. Aufl. Wir haben daher keinen Grund, die Berührung in den aristotelischen Stellen mit Philop. gen. et corr. 36, a, u. uneigentlich, von grosser Nähe, zu deuten.

5) Vgl. vor. Anm. und S. 692, 2.

Nach diesen Voraussetzungen müssen nun alle Eigenschaften der Dinge auf die Menge, die Grösse, die Gestalt und das räumliche Verhältniss der Atome, aus denen sie bestehen, und jede Veränderung derselben muss auf eine veränderte Atomenverbindung zurückgeführt werden [1]. Ein Ding entsteht, wenn sich ein Atomencomplex bildet, es vergeht, wenn er sich auflöst, es verändert sich, wenn die Lage und Stellung der Atome wechselt, oder ein Theil derselben durch andere ersetzt wird, es wächst, wenn neue Atome zu der Verbindung hinzutreten, es nimmt ab, wenn sich welche von ihr trennen [2]. Ebenso wird jede Einwirkung eines Dings auf das andere mechanischer Art sein, sie wird in Druck und Stoss bestehen; wo daher eine blos dynamische Wirkung in die Ferne stattzufinden scheint, da müssen wir annehmen, dass sie in Wahrheit doch eine mechanische, und als solche durch Berührung vermittelt sei; die Atomistik sucht daher alle derartigen Vorgänge mit Empedokles durch die Lehre von den Ausflüssen zu erklären [3]. Wenn endlich | den Dingen viele und verschiedene physikalische Eigenschaften zuzukommen scheinen, so müssen auch diese mechanisch, aus dem quantitativen Verhältniss der Atome erklärt werden. Ihrer Substanz nach sind ja alle Körper sich gleich, nur die Gestalt, Grösse und Zusammensetzung ihrer ursprünglichen Bestandtheile ist verschieden. Aber doch besteht unter jenen abgeleiteten Eigenschaften selbst noch ein wesentlicher Unterschied. Einige derselben folgen unmittelbar aus den Mischungsverhältnissen der Atome als solchen, ganz abgesehen von der Art und Weise, wie wir sie wahrnehmen, sie kommen daher den Dingen selbst zu; andere dagegen ergeben sich erst mittelbar aus unserer Wahrnehmung jener Verhältnisse, sie bezeichnen daher zunächst nicht die Beschaffenheit der Dinge, sondern die von den Dingen bewirkten Sinnesempfindungen [1]). Jene bestehen in der Schwere und Dichtigkeit und der Härte, zu diesen rechnet Demokrit die Wärme und Kälte, den Geschmack und die Farbe [2]). Dass diese Eigenschaften die objektive Beschaffenheit der | Dinge nicht rein darstellen, bewies er aus der Verschiedenheit des Eindrucks,

---

[1] Vgl. Simpl. De cœlo 252, b, 40 (Schol. 510, a, 41): Δημόκριτος δὲ, ὡς Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἱστορεῖ, ὡς ἰδιωτικῶς ἀποδιδόντων τῶν κατὰ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα αἰτιολογούντων, ἐπὶ τὰς ἀτόμους ἀνέβη.

[2] Arist. gen. et corr. I, 2. 315, b, 6: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθορὰν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν u. s. w. Ebd. c. 8 (s. S. 691, 1). Ebd. c. 9. 327, a, 16: ὁρῶμεν δὲ τὸ αὐτὸ σῶμα συνεχὲς ὂν ὁτὲ μὲν ὑγρὸν ὁτὲ δὲ πεπηγὸς, οὐ διαιρέσει καὶ συνθέσει τοῦτο παθὸν, οὐδὲ τροπῇ καὶ διαθιγῇ, καθάπερ λέγει Δημόκριτος. Metaph. I, 4, s. o. 698, 1. Phys. VIII, 9. 265, b, 24: die Atomiker schreiben den ursprünglichen Körpern nur die räumliche Bewegung, alle andern Bewegungen erst den abgeleiteten zu; αὐξάνεσθαι γὰρ καὶ φθίνειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι συγκρινομένων καὶ διακρινομένων τῶν ἀτόμων σωμάτων φασίν, was Simpl. z. d. St. 310, a, m wiederholt. De cœlo III, 4. 7 (oben 692, 2. 611, 2). Simpl. Categ. Schol. in Ar. 91, a, 36. Galen De elem. sec. Hipp. I, 9. T. I, 483 K. u. a.

[3] M. vgl. hierüber Arist. gen. et corr. I, 8 (oben S. 691, 1): Leucipp und Demokrit leiten alles Wirken und Leiden von der Berührung her, ein Ding leide von dem andern, wenn Theile des letztern in die leeren Zwischenräume des ersten eindringen. Bestimmter erwähnt der Ausflüsse Alex. Aphr. qu. nat. II, 23. S. 137 Sp., indem er uns mittheilt, dass Demokrit die Anziehungskraft des Magnets (über den er nach Diog. IX, 47 eine eigene Schrift verfasst hatte), ähnlich, wie Empedokles (s. o. 619, 1), durch diese Lehre begreiflich zu machen suchte; er nahm nämlich an, der Magnet und das Eisen bestehen aus Atomen von gleicher Beschaffenheit, die aber im Magnet weniger dicht aneinander-

---

gereiht seien; da nun einestheils das ähnliche zusammenstrebe, anderntheils alles sich in's Leere bewege, so dringen die Ausflüsse des Magnets in das Eisen ein, und drücken dadurch einen Theil seiner Atome heraus, die nun ihrerseits dem Magnet zustreben, und in seine leeren Zwischenräume eindringen. Dieser Bewegung folge dann auch das Eisen selbst, wogegen der Magnet sich nicht gegen das Eisen bewege, weil dieses weniger Räume zur Aufnahme seiner Ausflüsse habe. — Eine andere und wichtigere Anwendung dieser Lehre, in welcher Demokrit gleichfalls mit Empedokles übereinstimmt, wird uns in dem Abschnitt über die Sinnesempfindungen begegnen.

[1]) Wir treffen also hier zuerst die später von Locke aufgestellte für die Erkenntnisstheorie so wichtige Unterscheidung von primären und secundären Eigenschaften.

[2]) Demokrit, s. o. 694, 4. THEOPHR. De sensu 63 (vgl. 68 f.) über Demokrit: περὶ μὲν οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει· τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα [sc. τῶν ἀτόμων] μεταπῖπτον ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν· ὅ τι γὰρ ἂν ἄθρουν ᾖ τοῦτ' ἐνισχύειν ἑκάστῳ, τὸ δ' εἰς μικρὰ διανεμημένον ἀναίσθητον εἶναι (hierüber sogleich). Vgl. ARIST. De an. III, 2. 426, a, 20. SIMPL. Phys. 119, b, o. De an. 54, a, m. SEXT. Math. VIII, 6 u. a. Ebendahin gehören wohl auch die Worte des DIOG. IX, 45, die in unserem Text widersinnig so lauten: ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι, φύσει δ' ἀτόμους καὶ κενόν — es ist nämlich, nach Demokrit a. a. O., zu lesen: ποιότητας δὲ νόμῳ εἶναι u. s. w.

welchen die gleichen Gegenstände in den genannten Beziehungen auf verschiedene Personen und bei verschiedenen Zuständen hervorbringen [1]). Etwas objektives liegt aber natürlich auch ihnen zu Grunde, und so ergab sich für den Philosophen die Aufgabe, dieses aufzuzeigen, indem er die Gestalt und die Verhältnisse der Atome bestimmte, welche die Empfindungen der Wärme, der Farbe u. s. f. erzeugen.

Von den primären Eigenschaften der Dinge wird die Schwere von Demokrit einfach auf ihre Masse zurückgeführt: jeder Körper ist um so schwerer, je grösser seine Masse, nach Abzug der leeren Zwischenräume, ist, bei gleichem Umfang muss mithin das Gewicht der Dichtigkeit entsprechen [2]). Aehnlich soll auch der Härtegrad vom Verhältniss des Leeren und Vollen in den Körpern bedingt sein; doch soll es hiebei nicht blos auf die Menge und Grösse der leeren Zwischenräume ankommen, sondern auch auf die Art ihrer Vertheilung: ein Körper, der an vielen Punkten gleichmässig durch das Leere durchbrochen ist, kann möglicherweise weniger hart sein, als ein solcher, der grössere Zwischenräume, aber dafür auch grössere undurchbrochene Theile hat, wenn auch der erste im ganzen genommen bei gleichem Umfang weniger Leeres enthält: das Blei ist dichter und schwerer, aber weicher als das Eisen [3]).

Die secundären Eigenschaften hatte Demokrit im allgemeinen | von der Gestalt, Grösse und Ordnung der Atome hergeleitet, indem er annahm, dass ein Körper sehr verschiedene Empfindungen hervorbringe, je nachdem er unsere Sinne mit Atomen von dieser oder jener Gestalt und Grösse, von dichterer oder loserer, gleichmässiger oder ungleichmässiger Ordnung berühre [1]), und dass uns desshalb ein und derselbe Gegenstand verschieden (z. B. wärmer oder kälter) erscheine, je nachdem von den Atomen, aus denen er zusammengesetzt ist, die einen oder die andern unsere Sinneswerkzeuge massenhaft genug treffen, um einen empfindbaren Eindruck zu erzeugen [2]). Nähere Bestimmungen hatte er, wie Theophrast sagt [3]), hauptsächlich nur in Betreff der durch den Geschmack wahrnehmbaren Eigenschaften und der Farben gegeben. Was uns Theophrast in beiden Beziehungen mittheilt [4]), ist ein weiterer Beweis von der

---

[1]) Theophrast fährt fort: σημεῖον δὲ, ὡς οὐκ εἰσὶ φύσει, τὸ μὴ ταὐτὰ πᾶσι φαίνεσθαι τοῖς ζῴοις, ἀλλ' ὃ ἡμῖν γλυκὺ τοῦτ' ἄλλοις πικρὸν, καὶ ἑτέροις ὀξὺ καὶ ἄλλοις δριμὺ, τοῖς δὲ στρυφνόν· καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὡςαύτως. ἔτι δ' αὐτοὺς (die wahrnehmenden Subjekte) μεταβάλλειν τῇ κράσει die Mischung ihrer körperlichen Bestandtheile ändern sich; andere lesen jedoch κρίσει, was besser scheint) καὶ [l. κατὰ] τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας· ᾗ καὶ φανερὸν ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας. Die gleichen Gründe für die Unsicherheit der Sinnesempfindungen erwähnt Arist. Metaph. IV, 5. 1009, b, 1 wie es scheint als demokritisch. Vgl. Demokrit b. Sext. Math. VII, 136: ἡμέες δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγὴν [= τάξιν, s. S. 698, 1] καὶ τῶν ἐπειςιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.

[2]) S. o. S. 701, über die Dichtigkeit selbst, als eine Folge von dem nahen Beisammensein der Atome, Simpl. Categ. (Basil. 1551) 68, γ. Philop. gen. et corr. 39, b, o. vgl. Arist. gen. et corr. I, 8. 326, a, 23.

[3]) Theophr. a. a. O. 62.

---

1) Diess ergiebt sich ausser dem, was über die einzelnen Farben und Geschmäcke berichtet wird, aus Arist. gen. et corr. I, 2. 316, a, 1: χροιὰν οὔ φησιν εἶναι [Δημόκρ.], τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι. Theophr. a. a. O. 63 (oben 705, 2) und ebd. 64: οὐ μὴν ἀλλὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα καὶ ταῦτα (Wärme, Geschmack, Farbe) ἀνατίθησι τοῖς σχήμασι. Vgl. ebd. 67. 72. Ders. Caus. plant. VI, 2, 3: ἄτοπον δὲ κἀκεῖνο τοῖς τὰ σχήματα λέγουσιν [sc. αἴτια τῶν χυμῶν] ἡ τῶν ὁμοίων διαφορὰ κατὰ μικρότητα καὶ μέγεθος εἰς τὸ μὴ τὴν αὐτὴν ἔχειν δύναμιν.

2) M. s. die Schlussworte der S. 705, 2 angeführten Stelle, und Theophr. De sensu 67: ὡσαύτως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἑκάστου δυνάμεις ἀποδίδωσιν, ἀνάγων εἰς τὰ σχήματα· ἁπάντων δὲ τῶν σχημάτων οὐδὲν ἀκέραιον εἶναι καὶ ἀμιγὲς τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ (sc. χυλῷ) πολλὰ εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἔχειν λείου καὶ τραχέος καὶ περιφεροῦς καὶ ὀξέος καὶ τῶν λοιπῶν· ὃ δ' ἂν ἐνῇ πλεῖστον, τοῦτο μάλιστα ἐνισχύειν πρός τε τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν δύναμιν. Vgl. auch Arist. Metaph. IV, 5, oben S. 693, 3. De gen. et corr. I, 2. 315, b, 9. Philop. z. d. St. 6, a, m. Einiges weitere in dem Abschnitt über die Sinne.

3) De sensu 64.

4) Ueber die Geschmäcke, welche sich nach der Gestalt der die Zunge berührenden Atome richten sollten, a. a. O. 65—72. De caus. plant. VI, 1, 2. 6. c. 6, 1. 7, 2. Fr. IV De odor. 64, wo es an Demokrit getadelt wird, dass er die Gerüche und Farben nicht ebenso, wie die Geschmäcke, auf die den betreffenden Empfindungen entsprechende Gestalt der Atome zurückführe, vgl. Alex. De sensu 105, b, m. (welcher Arist. De sensu c. 4. 441, a, 6 auf Demokrit bezieht). 109, a, o.; über die Farben, unter denen Demokrit das Weiss, Schwarz, Roth und Grün für die vier Grundfarben hielt, De sensu 73—82. Vgl. Stob. Ekl. I, 364. Arist. De sensu c. 4. 442, b, 11: τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι (Δημόκρ.) τὸ δὲ λεῖον, εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμούς. ebd. c. 3. 440, a, 15 ff. Alex. a. a. O. 103, a, u. 109, a, o. Der Ausflüsse, auf welche Licht und Farben zurückgeführt wurden, ist im allgemeinen schon S. 704, 3

eingehenden Sorgfalt, mit welcher er die Naturerscheinungen aus seinen allgemeinen Voraussetzungen zu erklären suchte, hier kann ich es aber nicht weiter in's einzelne verfolgen.

Hieher gehören auch Demokrit's Annahmen über die vier Elemente. Für Elemente im eigentlichen Sinn konnte er natürlich diese Stoffe nicht halten, denn das ursprünglichste sind ihm die Atome. Ebensowenig konnte er sie, wie diess später Plato that, trotz ihrer Zusammen|setzung aus Atomen, wenigstens als die Grundstoffe aller übrigen sichtbaren Körper betrachten, denn aus den unzähligen Gestalten der Atome hätten sich nicht blos vier sichtbare Elemente ergeben können [1]). Nachdem jedoch ein anderer die vier Grundstoffe aufgestellt hatte, mochte er ihnen immerhin seine besondere Aufmerksamkeit zuwenden, und ihre Eigenschaften aus ihren atomistischen Bestandtheilen zu erklären versuchen. Eine hervorragende Bedeutung hatte aber für ihn nur das Feuer, von dem wir auch später noch sehen werden, dass es ihm das bewegende und belebende Princip in der ganzen Natur, das eigentlich geistige Element war. Von ihm nahm er wegen seiner Beweglichkeit an, dass es aus runden und kleinen Atomen bestehe, in den übrigen Elementen dagegen sollten verschiedenartige Atome gemischt sein, und sie sollten sich nur durch die Grösse ihrer Theile unterscheiden [2]).

---

gedacht worden, näheres später (S. 626 f. 2. Aufl.). Weiter vgl. m. Burchard Democr. phil. de sens. 16 ff. Prantl Arist. üb. d. Farben 48 ff.

[1] Es ist desshalb unrichtig, wenn Simpl. Phys. 8, a, u. Leucipp und Demokrit mit dem angeblichen Timäus in der Aussage zusammenfasst, diese alle haben die vier Elemente als Grundstoffe der zusammengesetzten Körper anerkannt, sie selbst jedoch auf ursprünglichere und einfachere Gründe zurückzuführen gesucht. Unverfänglicher ist die Angabe des Diog. IX, 44, dass Demokrit die vier Elemente für Atomenverbindungen gehalten habe, ganz apokryph lautet dagegen die Behauptung bei Galen H. philos. c. 5. S. 243, er habe Erde, Feuer und Wasser zu Principien gemacht. Auch wenn man annehmen wollte, was aber nicht wahrscheinlich ist, die Luft sei ursprünglich gleichfalls im Text gestanden, wäre es immer noch falsch. Demokrit mag immerhin in der Schrift, auf welche sich der Verfasser für diese Angabe beruft (den in Mullach's Verzeichniss fehlenden Σοφιστικὰ), von Erde, Feuer und Wasser gesprochen haben, aber, wenn die Schrift ächt war, gewiss nicht so, dass er sie als die Elemente aller Körper bezeichnete.

[2] Arist. De cœlo III, 4; s. o. S. 699, 2. Desswegen sollen, wie ebd. 303, a, 28 bemerkt wird, Wasser, Luft und Erde durch Ausscheidung aus einander

Doch wie kommt es, dass die Atome überhaupt bestimmte Verbindungen eingehen, wie haben wir uns die Entstehung der zusammengesetzten Dinge, die Bildung einer Welt zu erklären? Die Beantwortung dieser Frage ist es, die uns zunächst beschäftigt.

2. Die Bewegung der Atome; die Weltbildung und das Weltgebäude; die unorganische Natur.

Indem die Atome im unendlichen Raum schweben [1]), sind sie in unablässiger Bewegung [2]). Diese Bewegung der Atome

---

entstehen; über die letztere vgl. m. auch c. 7 (oben S. 611, 2). In Betreff des Warmen oder des Feuers ebd. und De an. I, 2. 405, a, 8 ff. c. 3. 406, b, 20. De cœlo III, 8. 306, b, 32. gen. et corr. I, 8. 326, a, 3; vgl. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 19. Als Grund der obigen Annahme wird in mehreren von diesen Stellen die Beweglichkeit, De cœlo III, 8, vielleicht nur aus eigener Vermuthung, auch die brennende und eindringende Kraft des Feuers angegeben. Theophr. De sensu 75: das Rothe bestehe aus ähnlichen Atomen wie das Warme, nur dass sie grösser seien; je mehr und je feineres Feuer etwas enthalte, um so heller sei sein Glanz (z. B. bei glühendem Eisen), θερμὸν γὰρ τὸ λεπτόν. Vgl. §. 68: καὶ τοῦτο πολλάκις λέγοντα διότι τοῦ χυμοῦ [l. θερμοῦ] τὸ σχῆμα σφαιροειδές. Simpl. a. a. O.: οἱ δὲ περὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον ... τὰ μὲν θερμὰ γίνεσθαι καὶ πύρεια τῶν σωμάτων ὅσα ἐξ ὀξυτέρων καὶ λεπτομερεστέρων καὶ κατὰ ὁμοίαν θέσιν κειμένων σύγκειται τῶν πρώτων σωμάτων, τὰ δὲ ψυχρὰ καὶ ὑδατώδη ὅσα ἐκ τῶν ἐναντίων, καὶ τὰ μὲν λαμπρὰ καὶ φωτεινὰ, τὰ δὲ ἀμυδρὰ καὶ σκοτεινά. Weiteres in dem Abschnitt über die Seele.

[1]) Aristoteles vergleicht diesen Urzustand mit dem ὁμοῦ πάντα des Anaxagoras Metaph. XII, 2. 1069, b, 22: καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ. Nur darf man die Worte ἦν — οὔ natürlich nicht mit Ps.-Alex. z. d. St. S. 646, 21 Bon. Heimsöth S. 43 und Mullach S. 209. 337 (und noch Fragm. Philos. I, 358) für ein wörtliches Citat aus Demokrit halten, und desshalb die Unterscheidung des δυνάμει und ἐνεργείᾳ, und damit die Grundbegriffe des aristotelischen Systems, ihm beilegen; sondern es ist zu übersetzen: „auch nach Demokrit's Darstellung war alles nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach beisammen", weil nämlich in dem ursprünglichen Atomengemenge alles seinem Stoff nach, aber nicht als dieses bestimmte und geformte, enthalten war. Vgl. Bonitz und Schwegler z. d. St. Die Atomiker selbst können übrigens jenen Urzustand nur in beschränkter Weise angenommen haben, da immer Verbindungen von Atomen, Welten, existirt haben.

[2]) M. s. Anm. 4. S. 710, 2. 702, 4. 691, 1. Arist. Metaph. XII, 6. 1071, b, 31: διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδὲ ὡδὶ, οὐδὲ τὴν αἰτίαν. Ebd. 1072, a, 6: οἱ ἀεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι ὥσπερ Λεύκιππος. Galen De elem. sec. Hipp. I, 2.

schien unseren Philosophen durch die Natur der Sache so unmittelbar gefordert zu sein [1]), dass sie dieselbe ausdrücklich für anfangslos erklärten [2]), und aus diesem Grunde lehnte es Demokrit ab, ihre Ur|sache anzugeben, denn das anfangslose und unendliche lasse sich nicht aus einem anderen ableiten [3]). Kann aber auch Aristoteles den Atomikern desshalb den Vorwurf machen, dass sie die Ursache der Bewegung nicht gehörig untersucht haben [4]), so ist es doch schief, wenn man sagt, sie haben

---

T. I, 418 K: τὸ δὲ κενὸν χώρα τις ἐν ᾗ φερόμενα ταυτὶ τὰ σώματα ἄνω τε καὶ κάτω σύμπαντα διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος ἢ περιπλέκεταί πως ἀλλήλοις, ἢ προςκρούει, καὶ ἀποπάλλεται, καὶ διακρίνει [— εται] δὲ καὶ συγκρίνει [— εται] πάλιν εἰς ἄλληλα κατὰ τὰς τοιαύτας ὁμιλίας, κἀκ τούτου τά τε ἄλλα συγκρίματα πάντα ποιεῖ καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν καὶ τὰς αἰσθήσεις.

1) Arist. Phys. II, 4. 196, a, 24: εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. Simplicius bezieht diese Stelle mit Recht auf die Atomiker, da sie die einzigen sind, welche die Weltbildung durch eine Wirbelbewegung zu Stande kommen liessen, ohne diese Bewegung von einer besonderen bewegenden Kraft herzuleiten, Phys. 74, a, u. b, o: οἱ περὶ Δημόκριτον . . . τῶν κόσμων ἁπάντων . . . αἰτιώμενοι τὸ αὐτόματον (ἀπὸ ταὐτομάτου γάρ φασι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν u. s. w.) ὅμως οὐ λέγουσι τί ποτέ ἐστι τὸ αὐτόματον.

2) Vgl. vorl. Anm. Cic. Fin. I, 6, 17: *ille (Democritus) atomos quas appellat, i. e. corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursionibus inter se cohaerescant; ex quo efficiantur ea quae sint quaeque cernantur omnia; eumque motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intelligi convenire.* Vgl. S. 702, 4. Hippol. Refut. I, 13: ἔλεγε δὲ [Δημόκρ.] ὡς ἀεὶ κινουμένων τῶν ὄντων ἐν τῷ κενῷ.

3) Arist. Phys. VIII, 1, Schl.: ὅλως δὲ τὸ νομίζειν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἱκανὴν, ὅτι ἀεὶ ἢ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται οὐκ ὀρθῶς ἔχει ὑπολαβεῖν, ἐφ' ὃ Δημόκριτος ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγίνετο· τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν. De gen. anim. II, 6. 742, b, 17: οὐ καλῶς δὲ λέγουσιν οὐδὲ τοῦ διὰ τί τὴν ἀνάγκην, ὅσοι λέγουσιν, ὅτι οὕτως ἀεὶ γίνεται, καὶ ταύτην εἶναι νομίζουσιν ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς, ὥσπερ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης, ὅτι τοῦ μὲν ἀεὶ καὶ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχὴ, τὸ δὲ διὰ τί ἀρχὴ, τὸ δ' ἀεὶ ἄπειρον, ὥστε τὸ ἐρωτᾷν τὸ διὰ τί περὶ τῶν τοιούτων τινὸς τὸ ζητεῖν εἶναί φησι τοῦ ἀπείρου ἀρχήν. Vgl. 709, 2.

4) Arist. De cœlo III, 2. s. S. 702, 4. Metaph. I, 4, Schl.: περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥᾳθύμως ἀφεῖσαν. Vgl. Diog. IX, 33, der von Leucipp sagt: εἶναί θ' ὥσπερ γενέσεις κόσμου οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθορὰς κατά τινα ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν οὐ διασαφεῖ. Aehnlich und nach der gleichen Quelle Hippol. I, 12.

dieselbe vom Zufall hergeleitet[1]). Zufällig kann diese Bewegung nur dann genannt werden, wenn man unter dem zufälligen alles das versteht, was nicht aus einer Zweckthätigkeit hervorgeht[2]); soll dagegen dieser Ausdruck ein Geschehen ohne natürliche Ursachen bezeichnen, so sind die Atomiker so weit entfernt von jener Behauptung, dass sie vielmehr umgekehrt ausdrücklich erklären, nichts in der Welt geschehe zufällig, sondern alles erfolge mit Nothwendigkeit aus bestimmten Gründen[3]), auch über den Menschen habe das Glück wenig Gewalt, der Zufall sei nur ein Name zur Beschönigung seiner eigenen Fehler[4]); ebenso geben Aristoteles und die Späteren zu, dass die Atomistik an der ausnahmslosen Nothwendigkeit alles Geschehens mit Entschiedenheit festhielt[5]), auch das scheinbar zufällige auf seine natürlichen

---

1) Schon Aristoteles hat zu diesem Missverständniss den Anstoss gegeben, indem er Phys. II, 4 den Ausdruck αὐτόματον gebraucht, der bei ihm sowohl hier, als sonst, mit τύχη gleichbedeutend ist, während Demokrit sich dieses Ausdrucks entweder gar nicht, oder in anderem Sinn bedient haben muss. Besonders aber ist es Cicero, der jene Meinung in Umlauf gesetzt hat; m. vgl. N. D. I, 24, 66: *ista enim flagitia Democriti, sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quaedam laevia, alia aspera, rotunda alia, partim autem angulata, curvata quaedam et quasi adunca; ex his effectum esse coelum atque terram, nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito.* Derselbe *concursus fortuitus* begegnet uns auch c. 37, 93. Tusc. I, 11, 22. 18, 42. Acad. I, 2, 6; richtiger redet Cicero Fin. I, 6, 20 von einer *concursio turbulenta.* Die gleiche Vorstellung findet sich bei Plut. Plac. I, 4, 1. Philop. gen. et corr. 29, b, o. Phys. G, 9, m. Simpl. Phys. 73, b, o. 74, a, u. Eus. pr. ev. XIV, 23, 2. Lactant. Inst. I, 2, Anf. und vielleicht auch bei Eudemus s. S. 710, 1. 712, 2.

2) Wie Aristoteles Phys. II, 5. 196, b, 17 ff., der insofern von seinem Standpunkt aus allerdings sagen kann, die Welt entstehe bei den Atomikern zufällig.

3) Stob. Ekl. I, 160 (Democr. Fr. phys. 41): Λεύκιππος πάντα κατ’ ἀνάγκην, τὴν δ’ αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην· λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ νοῦ· „οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης“. Dass die Schrift περὶ νοῦ von Neueren nicht ohne Schein Leucippus abgesprochen, und unser Bruchstück Demokrit beigelegt wird, ist schon S. 684, 1 bemerkt worden, für die vorliegende Frage ist diess aber unerheblich.

4) Demokrit Fr. mor. 14, bei Stob. Ekl. II, 344. Eus. pr. ev. XIV, 27, 4: ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης (oder ἀνοίης). βαιὰ γὰρ φρονήσιϊ τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ ψυχὴ εὐξύνετος ὀξυδερκέειν κατιθύνει.

5) Arist. gen. anim. V, 8. 789, b, 2: Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν (diess wirft ihm Arist. auch De respir. c. 4 Anf. vor), πάντα ἀνάγει

Ursachen zurückführte[1]), und folgerichtiger, als irgend eines der | früheren Systeme, auf eine streng physikalische Naturerklärung ausgieng[2]). Die Atomiker konnten die Naturerscheinungen allerdings nicht aus Zweckbegriffen erklären[3]); die Na-

---

εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις. Cic. De fato 10, 23: *Democritus .. accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturales motus avellere.* Aehnlich ebd. 17, 39. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7: ἐξ ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῇ ἀνάγκῃ πάνθ' ἁπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ὄντα καὶ ἐσόμενα. Sext. Math. IX, 113: κατ' ἀνάγκην μὲν καὶ ὑπὸ δίνης, ὡς ἔλεγον οἱ περὶ τὸν Δημόκριτον, οὐκ ἂν κινοῖτο ὁ κόσμος. Diog. IX, 45: πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. Oenomaus b. Theod. cur. gr. aff. VI, 15 Nr. 8. 11 S. 86 und Theodoret selbst ebd.: Demokrit habe die Willensfreiheit geläugnet und den ganzen Weltlauf der Nothwendigkeit des Verhängnisses überliefert. Plut. Plac. I, 25. 26 parall.: Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δ' εἶναι καὶ εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν (diess freilich, so weit es Demokrit betrifft, nur theilweise richtig), das Wesen der ἀνάγκη setze Dem. in die ἀντιτυπία καὶ φορὰ καὶ πληγὴ τῆς ὕλης. (Ueber diese Angabe und über die Wirbelbewegung tiefer unten.) Vgl. auch S. 710, 4. 711, 3.

1) Arist. Phys. IV, 2. 195, b, 36: ἔνιοι γὰρ καὶ εἰ ἔστιν [ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον] ἢ μὴ ἀποροῦσιν· οὐδὲν γὰρ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασὶν, ἀλλὰ πάντων εἶναί τι αἴτιον ὡρισμένον, ὅσα λέγομεν ἀπ' αὐτομάτου γίγνεσθαι ἢ τύχης, οἷον τοῦ ἐλθεῖν ἀπὸ τύχης εἰς τὴν ἀγορὰν καὶ καταλαβεῖν ὃν ἐβούλετο μὲν οὐκ ᾤετο δὲ, αἴτιον τὸ βούλεσθαι ἀγοράσαι ἐλθόντα· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀπὸ τύχης λεγομένων ἀεί τι εἶναι λαβεῖν τὸ αἴτιον, ἀλλ' οὐ τύχην. Simpl. Phys. 74, a, u. (zu den Worten, welche auf das eben angeführte zurückweisen: καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος εἶπεν ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην): πρὸς Δημόκριτον ἔοικεν εἰρῆσθαι. ἐκεῖνος γὰρ, κἂν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ ἐδόκει τῇ τύχῃ χρῆσθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτίαν, ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας, οἷον τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν τὸ σκάπτειν ἢ τὴν φυτείαν τῆς ἐλαίας, τοῦ δὲ κατεαγῆναι τοῦ φαλακροῦ τὸ κρανίον τὸν ἀετὸν ῥίψαντα τὴν χελώνην ὅπως τὸ χελώνιον ῥαγῇ. οὕτω γὰρ ὁ Εὔδημος ἱστορεῖ. Aehnlich 76, a, m. 73, b, m. Das gleiche besagt, nur in stoischen Ausdrücken, die Angabe Theodoret's a. a. O. S. 87, Demokrit habe die τύχη für eine ἄδηλος αἰτία ἀνθρωπίνῳ λόγῳ erklärt; vgl. Th. III, a, 151, 3 2. Aufl. Hat aber Demokrit für das einzelne keinen Zufall zugegeben, so hat ein so folgerichtiger Denker, wie er, das Ganze sicher nicht für das Werk des Zufalls gehalten.

2) M. vgl. in dieser Beziehung von Aristoteles, ausser dem, was S. 694, 3. 691, 1 angeführt wurde, gen. et corr. I, 2. 315, a, 34 (es handelt sich um die Erklärung des Werdens, Vergehens u. s. w.): ὅλως δὲ παρὰ τὰ ἐπιπολῆς περὶ οὐδενὸς οὐδεὶς ἐπέστησεν ἔξω Δημοκρίτου. οὗτος δ' ἔοικε μὲν περὶ ἁπάντων φροντίσαι, ἤδη δὲ ἐν τῷ πῶς διαφέρει. De an. I, 2. 405, a, 8: Δημόκρ. δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν, ἀποφηνάμενος διὰ τί τούτων ἑκάτερον.

3) S. S. 711, 2.

turnothwendigkeit war ihnen eine blindwirkende Kraft, von einem weltbildenden Geist und einer Vorsehung im späteren Sinn weiss ihr System nichts [1]); aber nicht desshalb, weil sie den Weltlauf für zufällig halten, sondern umgekehrt, weil sie auf seine Nothwendigkeit in keiner Beziehung verzichten wollen. Auch die ursprüngliche Bewegung der Atome müssen sie als die nothwendige Wirkung einer natürlichen Ursache betrachtet haben, und diese Ursache werden wir in nichts anderem suchen können, als in der Schwere. Schon an sich selbst lässt sich kaum an etwas anderes denken, wenn uns gesagt wird, die kleinsten Körper müssen im leeren Raum nothwendig in Bewegung kommen (s. o), das Leere sei Grund der Bewegung [2]), zumal da sich die Atomiker die Schwere als eine wesentliche Eigenschaft aller Körper, und desshalb der körperlichen Masse der Atome entsprechend dachten [3]). Es wird aber überdiess ausdrücklich bezeugt, Demokrit lasse ebenso, wie Epikur, alle Atome ursprünglich durch ihre Schwere bewegt werden, und er erkläre die | Bewegung mancher Körper nach oben aus dem Drucke, welcher die leichteren Atome beim Niedersinken der schwereren emportreibe [4]), und demgemäss wird

---

[1]) Wie diess Demokrit häufig vorgeworfen wird, m. s. Cic. Acad. II, 40, 125. Plut. b. Eus. a. a. O. Plac. II, 3 (Stob. I, 442). Nemes. nat. hom. c. 44, S. 168, u. Lactanz a. a. O. Demokrit hatte nach Favorin b. Diog. IX, 34 f. die anaxagorische Lehre von der Weltbildung durch den Nûs ausdrücklich bestritten. Inwiefern er dennoch von einer allgemeinen Vernunft reden konnte, wird später untersucht werden.

[2]) Wie Arist. Phys. VIII, 9. 265, b, 23 sagt, wenn er die Atomiker als solche bezeichnet, die keine besondere bewegende Ursache annehmen, διὰ δὲ τὸ κενὸν κινεῖσθαί φασιν. Aehnlich Eudemus b. Simpl. Phys. 124, a, u.

[3]) S. o. S. 701, 1 und dazu Theophr. De sensu 71: καίτοι τό γε βαρὺ καὶ κοῦφον ὅταν διορίζῃ τοῖς μεγέθεσιν, ἀνάγκη τὰ ἁπλᾶ πάντα τὴν αὐτὴν ἔχειν ὁρμὴν τῆς φορᾶς.

[4]) Simpl. De coelo 254, b, 27, Schol. in Arist. 510, b, 30: οἱ γὰρ περὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον Ἐπίκουρος τὰς ἀτόμους πάσας ὁμοφυεῖς οὔσας βάρος ἔχειν φασὶ, τῷ δὲ εἶναί τινα βαρύτερα ἐξωθούμενα τὰ κουφότερα ὑπ' αὐτῶν ὑφιζανόντων ἐπὶ τὸ ἄνω φέρεσθαι· καὶ οὕτω λέγουσιν οὗτοι δοκεῖν τὰ μὲν κοῦφα εἶναι τὰ δὲ βαρέα. (Das folgende gehört nicht mehr zur Darstellung der demokritischen Lehre.) Aehnlich ebd. 314, b, 37. 121, b, 42. Schol. 517, b, 21. 486, a, 21. Ders. Phys. 310, a, m: οἱ περὶ Δημόκριτον . . . ἔλεγον, κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς βαρύτητα, κινούμενα ταῦτα [τὰ ἄτομα] διὰ τοῦ κενοῦ εἴκοντος καὶ μὴ ἀντιτυποῦντος κατὰ τόπον κινεῖσθαι . . . καὶ οὐ μόνον πρώτην ἀλλὰ καὶ μόνην ταύτην οὗτοι κίνησιν τοῖς στοιχείοις ἀποδιδόασι.

Epikur's bekannte Annahme über die Abweichung der Atome als ein Widerspruch gegen Demokrit bezeichnet, dessen Determinismus Epikur dadurch habe ausweichen wollen [1]), wie sich denn auch wirklich seine und seiner Schüler Polemik gegen den vollkommen senkrechten Fall der Atome [2]) nur auf die ältere Atomistik beziehen lässt. Davon nicht zu reden, dass Epikur die streng physikalische Ableitung der Bewegung und der Weltbildung, welche er gerade durch seine willkührlichen Annahmen über die Abweichung der Atome durchlöchert, gewiss nicht erfunden hat. Wir werden mithin die Bewegung der Atome nach Leucipp's und Demokrit's Lehre einfach als eine Folge ihrer Schwere, und demgemäss als die ursprünglichste Bewegung die senkrechte nach unten zu betrachten haben [3]). Das Bedenken aber, dass im unendlichen Raum kein Oben und Unten ist [4]), scheint sich den Atomikern selbst noch nicht aufgedrängt zu haben [5]).

| An und für sich nun würden die Atome in ihrer Bewegung alle die gleiche Richtung verfolgen. Da sie aber ungleich an

---

1) Cic. N. D. I, 25, 69: *Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quomodo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directa deorsum feratur, declinare paululum.* Man wird zugeben, dass hiebei vorausgesetzt wird, Demokrit sei eben dadurch zu seinem Determinismus gekommen, dass er die Atome ausschliesslich dem Gesetz der Schwere folgen liess.

2) Epikur b. Diog. X, 43. 61. Lucr. II, 225 ff.

3) Die umgekehrte Annahme von Lewes Hist. of. Phil. I, 101, dass Demokrit den Atomen keine Schwere, sondern nur eine Kraft beilege, und die Schwere erst aus dem durch eine stärkere Kraft gegebenen Anstoss entstehen lasse, kann sich strenggenommen nicht einmal auf die S. 702, 2 angeführten Angaben stützen und widerstreitet den urkundlichen Zeugnissen.

4) Cic. Fin. I, 6, s. o. S. 710, 2. Simpl. De coelo 300, a, 45 (Schol. 516, a, 37): ἀντιλέγει μεταξὺ πρὸς τοὺς μὴ νομίζοντας εἶναί τι ἐν τῷ κόσμῳ τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω. ταύτης δὲ γεγόνασι τῆς δόξης 'Αναξίμανδρος μὲν καὶ Δημόκριτος διὰ τὸ ἄπειρον ὑποτίθεσθαι τὸ πᾶν. Aristoteles selbst scheint De coelo IV, 1. 308, a, 17 die Atomiker nicht im Auge zu haben, dagegen hält er ihnen Phys. IV, 8. 214, b, 28 ff. De coelo I, 7 g. E. u. ö. den obigen Einwurf entgegen; vgl. Th. II, b, 210 f. 312 2. Aufl.

5) Was wenigstens Epikur b. Diog. X, 60 zur Beseitigung dieses Einwurfs sagt, ist zu oberflächlich und unwissenschaftlich, als dass es sich Demokrit zutrauen liesse.

Grösse und Gewicht sind, so fallen sie, wie die Atomiker glauben, mit ungleicher Geschwindigkeit, sie treffen daher aufeinander, die leichteren werden von den schwereren in die Höhe gedrängt [1]), und aus dem Gegenlauf dieser beiden Bewegungen, dem Zusammenstoss und dem Abprallen der Atome, erzeugt sich eine Kreis- oder Wirbelbewegung [2]), | von der sofort alle Theile der betreffenden Atomenmasse ergriffen werden [3]).

---

[1]) Diese Bewegung nach oben nannte Demokrit nach Arist. De coelo IV, 6. 313, b, 4 σοῦς.

[2]) Diese Vorstellung über die Entstehung der Kreisbewegung, von welcher die Atomiker die Weltbildung herleiteten (s. u.), ist nicht blos durch den Zusammenhang ihrer Lehre gefordert, der sich auf keinem anderen Wege in befriedigender Weise herstellen lässt, sondern sie ist auch durch die geschichtlichen Zeugnisse vollkommen beglaubigt. Dass die ursprüngliche Bewegung aller Atome nach unten gehe, und erst in Folge davon ein Theil derselben nach oben getrieben werde, sagt Simplicius ausdrücklich; s. S. 713, 4. Sodann widerspricht Lucrez in einer Stelle, die sich nach dem vorhin bemerkten nur auf Leucipp und Domokrit beziehen lässt, II, 225, der Meinung:
graviora potesse
corpora, quo citius rectum per inane feruntur,
incidere ex supero levioribus atque ita plagas (πληγὰς s. u.)
gignere, quae possint genitalis reddere motus, indem er ihr nach Epikur's Vorgang (s. Th. III, a, 378 2. Aufl.) den aristotelischen (ebd. II, b, 211, 1. 312, 3) Satz entgegenhält, dass alle Körper im leeren Raum gleich schnell fallen. Mag ferner Plut. Plac. I, 4 und Galen H. phil. c. 7, Schl. S. 250 zunächst nur die epikureïsche Ansicht wiedergeben (vgl. Th. III, a, 380 2. Aufl.), so weist doch theils diese selbst auf die demokritische Lehre als ihre Quelle zurück, theils berichten Diogenes und Hippolytus ganz ähnliches über Leucippus; Diog. IX, 31: γίνεσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτω· φέρεσθαι κατ' ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενὸν, ἅπερ ἀθροισθέντα δίνην ἀπεργάζεσθαι μίαν, καθ' ἣν προσκρούοντα καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια. ἰσορρόπων δὲ διὰ τὸ πλῆθος μηκέτι δυναμένων περιφέρεσθαι, τὰ μὲν λεπτὰ χωρεῖν εἰς τὸ ἔξω κενὸν, ὥσπερ διαττόμενα, τὰ δὲ λοιπὰ συμμένειν καὶ περιπλεκόμενα συγκατατρέχειν ἀλλήλοις καὶ ποιεῖν πρῶτόν τι σύστημα σφαιροειδές. Hippol. Refut. 1, 12: κόσμους δὲ [οὕτω] γενέσθαι λέγει· ὅταν εἰς μετάκοινον [μέγα κενὸν] ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀθροισθῇ πολλὰ σώματα καὶ συῤῥυῇ, προσκρούοντα ἀλλήλοις συμπλέκεσθαι τὰ ὁμοιοσχήμονα καὶ παραπλήσια τὰς μορφὰς, καὶ περιπλεχθέντων εἰς ἕτερα [? ist vielleicht ἓν σύστημα zu lesen?] γίνεσθαι. Auf die Atomistik geht ohne Zweifel auch Arist. De coelo I, 8. 277, b, 1: das Feuer nehme die Richtung nach oben vermöge seiner Natur, nicht in Folge einer von anderem geübten Gewalt, ὥσπερ τινές φασι τῇ ἐκθλίψει, und vielleicht schon Plato Tim. 62, C. Wie sich die Atomiker die Entstehung der Kreisbe-

Durch diese Bewegung der Atome wird nun zunächst das gleichartige zusammengeführt; denn was an Schwere und Gestalt gleich ist, wird ebendesshalb an die gleichen Orte sinken oder

---

wegung aus den zwei geradlinigen nach oben und unten näher dachten, wird nicht angegeben; Epikur b. Diog. X, 61. 43 f. redet (ohne sich auf die Atomiker zu beziehen) von einer durch den Zusammenstoss bewirkten Seitenbewegung und einem Abprallen der Atome; das letztere wird Plac. I, 26 (s. o. 712, 1) auch Demokrit beigelegt, ebenso von Galen (s. o. 709, 2) und Simpl. De coelo 110, a, 1 (Schol. 484, a, 27): τὰς ἀτόμους . . . φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ καὶ ἐπικαταλαμβανούσας ἀλλήλας συγκρούεσθαι, καὶ τὰς μὲν ἀποπάλλεσθαι, ὅπῃ ἂν τύχωσι, τὰς δὲ περιπλέκεσθαι ἀλλήλαις κατὰ τὴν τῶν σχημάτων καὶ μεγεθῶν καὶ θέσεων καὶ τάξεων συμμετρίαν, καὶ συμβαίνειν καὶ οὕτω τὴν τῶν συνθέτων γένεσιν ἀποτελεῖσθαι. Auf Demokrit's Lehre von der Weltbildung durch die Wirbelbewegung bezieht sich Epikur's Bemerkung b. Diog. X, 90, diese Darstellung bedürfe der Ergänzung; οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι κενῷ κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης, αὔξεσθαί θ' ἕως ἂν ἑτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν καλουμένον φυσικῶν φησί τις. Weiteres folg. Anm. Augustin's Behauptung epist. 118, 28: *inesse concursioni atomorum vim quandam animalem et spirabilem*, führt Krische Forsch. I, 161 mit Recht auf ein Missverständniss von Cic. Tusc. I, 18, 42 zurück.

3) Aus dieser Bestimmung, in Verbindung mit dem, was S. 710, 3 bemerkt wurde, haben wir es uns zu erklären, dass Demokrit's Lehre bisweilen so dargestellt wird, als ob er den gegenseitigen Stoss und die Wirbelbewegung der Atome für ihre einzige Bewegung gehalten, und sie selbst nicht weiter abgeleitet hätte; m. s. Diog. IX, 44: φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας (τὰς ἀτόμους). Ders. §. 45, s. S. 712, 1. Sext. Math. IX, 113, s. ebd. Stob. Ekl. I, 394. (Plac. I, 23, 3): Δημόκρ. ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν [wenn nicht aus dem πλάγιον des plutarischen Textes πληγὴν zu setzen ist] ἀπεφαίνετο. (Ebd. 348 wird gar der Zusammenstoss der Atome für ihre einzige Bewegung ausgegeben, und ihre Schwere geläugnet, s. o. 702, 2). Alex. z. Metaph. I, 4. S. 27, 20 Bon: οὗτοι γὰρ (Leucipp und Demokrit) λέγουσιν ἀλληλοτυπούσας καὶ κρουομένας πρὸς ἀλλήλους κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους, πόθεν μέντοι ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τοῖς [τῆς] κατὰ φύσιν, οὐ λέγουσιν· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἀλληλοτυπίαν βιαιός ἐστι κίνησις καὶ οὐ κατὰ φύσιν, ὑστέρα δὲ ἡ βίαιος τῆς κατὰ φύσιν. οὐδὲ γὰρ u. s. w. s. S. 702, 2. Cic. De fato 20, 46: *aliam enim quandam vim motus habebant* [*atomi*] *a Democrito impulsionis, quam plagam* (s. vor. Anm.) *ille appellat, a te, Epicure, gravitatis et ponderis.* Simpl. De coelo 260, b, 17 (Schol. 511, b, 15); ἔλεγον ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα . . . ἐν τῷ ἀπείρῳ κενῷ βίᾳ. (Von demselben führt Mullach S. 384 aus Phys. 96, an: Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαί φησιν; allein hier steht diess nicht.) Aus demselben Grund hält schon Arist. De coelo III, 2. 300, b, 8 ff. II, 13. 294, b, 30 ff. den Atomikern die Frage entgegen, welches denn die ursprüngliche und natürliche Bewegung der Atome sei, jede gewaltsame Bewegung setze doch eine natürliche voraus.

getrieben werden [1]). Weiter bringt es aber die Natur der Sache mit sich, dass nicht blos lose Zusammenhäufungen, sondern auch festere Verbindungen von Atomen entstehen; denn indem die verschiedengestalteten Körperchen durcheinandergeschüttelt werden, müssen sich manche an einander anhängen und in einander verwickeln, einander umschliessen und in ihrem Lauf aufhalten [2]), so dass auch | wohl einzelne an einem Ort festgehalten werden, der ihrer Natur an sich nicht gemäss ist[1]), und es werden sich so aus der Verbindung von Atomen zusammengesetzte Körper bilden. Jedes von diesen aus der Masse der Urkörper sich absondernden Ganzen ist der Keim einer Welt. Solcher Welten sind es, wie die Atomiker glauben, unzählige, denn bei der unendlichen Menge der Atome und der Grenzenlosigkeit des leeren Raums werden sich an den verschiedensten Orten Atome zusammenfinden. Da ferner die Atome unendlich verschieden an Grösse und Gestalt sind, so werden die daraus gebildeten Welten die grösste Mannigfaltigkeit zeigen, doch mag es auch vorkommen, dass einige derselben sich durchaus gleich werden. Wie endlich die einzelnen Welten entstanden sind, so sind sie auch der Zu- und Abnahme und schliesslich dem Untergang unterworfen: sie vergrössern sich, so lange sich weitere Stoffe von aussenher mit ihnen vereinigen, sie nehmen ab, wenn das umgekehrte der Fall ist, sie gehen auch wohl dadurch zu Grunde, dass | zwei von ihnen zusammenstossen, und dass hiebei die kleinere von der grösseren zertrümmert wird[2]), und ebenso unterliegen sie in ihrem inneren Zustand einer fortwährenden Veränderung[3]).

---

[1] Man vgl. die Stellen, welche S. 715, 2 angeführt wurden. Demokrit selbst in dem Bruchstück bei Sext. Math. VII, 116 ff. (vgl. Plut. Plac. IV, 19, 3 und dazu Arist. Eth. N. VIII, 2) bemerkt, es sei ein allgemeines Gesetz, dass sich gleiches zu gleichem geselle: καὶ γὰρ ζῷά, φησιν, ὁμογενέσι ζῴοισι ξυναγελάζεται, ὡς περιστεραὶ περιστερῇσι καὶ γέρανοι γεράνοισι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀλόγων. Dass er aber den Grund davon nicht etwa in einem den Urstoffen inwohnenden Streben, sondern in der mechanischen Bewegung, der Grösse und der Gestalt der Atome sucht, zeigt das weitere: ὡςαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν ἀψύχων, κατάπερ ὁρῆν πάρεστι ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τῇσι κυματωγῇσι ψηφίδων· ὅκου μὲν γὰρ κατὰ τὸν τοῦ κοσκίνου δῖνον διακριτικῶς φακοὶ μετὰ φακῶν τάσσονται καὶ κριθαὶ μετὰ κριθέων καὶ πυροὶ μετὰ πυρῶν, ὅκου δὲ κατὰ τὴν τοῦ κύματος κίνησιν αἳ μὲν ἐπιμήκεες ψηφῖδες εἰς τὸν αὐτὸν τόπον τῇσι ἐπιμήκεσι ὠθέονται, αἳ δὲ περιφερέες τῇσι περιφερέσι. (Das weitere scheint eigener Zusatz des Sextus.) Vgl. Alex. qu. nat. II, 23. S. 137 Sp.: ὁ Δημόκριτός τε καὶ αὐτὸς ἀποῤῥοίας τε γίνεσθαι τίθεται καὶ τὰ ὅμοια φέρεσθαι πρὸς τὰ ὅμοια· ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ κοινὸν [l. κενὸν] πάντα φέρεσθαι. Simpl. Phys. 7, a, m: πεφυκέναι γὰρ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι καὶ φέρεσθαι τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα.

[2] Arist. De coelo III, 4 (oben 692, 2). gen. et corr. I, 8 (s. o. 691, 1): καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾷν. (Philop. z. d. St. 36, a, unt. scheint nur aus ihr selbst zu schöpfen.) Hippol. Refut. I, 13, s. S. 715, 2. Galen s. S. 709, 2. Strato b. Cic. Acad. II, 38, 121. Simpl. De coelo 133, a, 18. Schol. 488, a, 26: στασιάζειν δὲ [τὰς ἀτόμους] καὶ φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ διά τε τὴν ἀνομοιότητα καὶ τὰς ἄλλας τὰς εἰρημένας διαφορὰς, φερομένας δὲ ἐμπίπτειν καὶ περιπλέκεσθαι περιπλοκὴν τοιαύτην ἣ συμψαύειν μὲν αὐτὰ καὶ πλησίον εἶναι ποιεῖ, φύσιν μέντοι μίαν ἐξ ἐκείνων οὐδ' ἡντιναοῦν γεννᾷ . . . τοῦ δὲ συμμένειν τὰς οὐσίας μετ' ἀλλήλων μέχρι τινὸς αἰτιᾶται τὰς ἐπαλλαγὰς καὶ τὰς ἀντιλήψεις τῶν σωμάτων. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν εἶναι σκαληνὰ, τὰ δὲ ἀγκιστρώδη (vgl. hiezu S. 698, 4. 719, 3) τὰ δὲ ἄλλας ἀναρίθμους ἔχοντα διαφοράς. ἐπὶ τοσοῦτον οὖν χρόνον σφῶν αὐτῶν ἀντέχεσθαι νομίζει καὶ συμμένειν, ἕως ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη παραγενομένη καὶ διασείσῃ καὶ χωρὶς αὐτὰς διασπείρῃ. Ebd. 271, b, 2 (Schol. 514, a, 6) zu der angeführten Stelle des Aristoteles: ταύτας δὲ [τὰς ἀτόμους] μόνας ἔλεγον (Leucipp und Demokrit) συνεχεῖς· τὰ γὰρ ἄλλα τὰ δοκοῦντα συνεχῆ ἁφῇ προςεγγίζειν ἀλλήλοις. διὸ καὶ τὴν τομὴν ἀνῄρουν, ἀπόλυσιν τῶν ἁπτομένων λέγοντες τὴν δοκοῦσαν τομήν· καὶ διὰ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίνεσθαι ἔλεγον . . . οὔτε ἐκ πολλῶν ἓν κατ' ἀλήθειαν συνεχὲς, ἀλλὰ τῇ συμπλοκῇ τῶν ἀτόμων ἕκαστον ἓν δοκεῖν γίνεσθαι. τὴν δὲ συμπλοκὴν Ἀβδηρῖται ἐπάλλαξιν ἐκάλουν ὥσπερ Δημόκριτος. (Auch von unseren Handschriften lesen einige in der aristotelischen Stelle statt περιπλέξει „ἐπαλλάξει“).

---

[1]) So erklärte Demokrit nach Arist. De cœlo IV, 6. 313, a, 21 (vgl. Simpl. z. d. St. 322, b, 21. Schol. 518, a, 1) die Erscheinung, dass flache Körper aus einem Stoff, der specifisch schwerer ist, als das Wasser, dennoch auf dem Wasser schwimmen, daraus, dass die aus dem Wasser aufsteigenden warmen Stoffe sie nicht sinken lassen, und in ähnlicher Weise dachte er sich (ebd. II, 13. 294, b, 13) die Erde als flache Platte von der Luft getragen; er nahm also an, dass durch den Umschwung das leichtere auch wohl an einen tieferen, das schwerere an einen höheren Ort geführt werde.

[2]) Schon Aristoteles hat ohne Zweifel die Atomistik im Auge, wenn er Phys. VIII, 1, 250, b, 18 sagt: ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι γένεσιν, denn die Worte τοὺς μὲν γιν. u. s. f. lassen sich nur von nebeneinanderbestehenden Welten, wie die der Atomiker, nicht von den aufeinanderfolgenden des Anaximander und Heraklit verstehen. Auf sie werden wir daher auch die Widerlegung der Meinung, dass es mehrere Welten geben könne, De cœlo I, 8 zu beziehen haben. Bestimmteres geben die Späteren: Simpl. Phys. 257, b, m: οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον (dass diess ein Missverständniss ist, wurde schon S. 199 f. nachgewiesen) καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον, . . . γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων, ἄλλων δὲ φθειρομένων. Ders. De cœlo 91, b, 36. 139, b, 5.

Der nähere Hergang bei der Entstehung einer Welt, und der unsrigen im besondern, wird folgendermassen beschrieben [1]). Nach|dem sich durch den Zusammenstoss vieler verschiedenartiger Atome eine Atomenmasse ausgeschieden hatte, in welcher die leichteren Theile nach oben getrieben wurden, und das ganze durch die zusammentreffende Wirkung der entgegengesetzten Bewegungen in Drehung versetzt war [2]), so lagerten sich die aufwärts gedrängten Körper am äusseren Ende des ganzen kreisförmig an, und bildeten so um dasselbe eine Art Haut [3]). Diese Umhüllung verdünnte sich nach und nach, indem Theile derselben durch die Bewegung mehr und mehr in die Mitte geführt wurden, während andererseits die Masse der sich bildenden Welt

---

Schol. in Ar. 480, a, 38. 489, b, 13. Cic. Acad. II, 17, 55: *ais Democritum dicere, innumerabiles esse mundos, et quidem sic quosdam inter se non solum similes, sed undique perfecte et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus intersit, et eos quidem innumerabiles: itemque homines.* Diog. IX, 31 von Leucippus: καὶ στοιχεῖά φησι, κόσμους τ' ἐκ τούτων ἀπείρους εἶναι καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα. Ebd. 44 von Demokrit: ἀπείρους τ' εἶναι κόσμους καὶ γεννητοὺς καὶ φθαρτούς. Ebd. 33, s. o. S. 710, 4. Hippol. Refut. I, 13: ἀπείρους δὲ εἶναι κόσμους (ἔλεγεν ὁ Δημόκρ.) καὶ μεγέθει διαφέροντας, ἔν τισι δὲ μὴ εἶναι ἥλιον μηδὲ σελήνην, ἔν τισι δὲ μείζω [—ους] τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἔν τισι πλείω [—ους]. εἶναι δὲ τῶν κόσμων ἄνισα τὰ διαστήματα, καὶ τῇ μὲν πλείους τῇ δὲ ἐλάττους, καὶ τοὺς μὲν αὔξεσθαι τοὺς δὲ ἀκμάζειν τοὺς δὲ φθίνειν, καὶ τῇ μὲν γίνεσθαι τῇ δὲ λείπειν, φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς ἐπ' ἀλλήλων προςπίπτοντας. εἶναι δὲ ἐνίους κόσμους ἐρήμους ζῴων καὶ φυτῶν καὶ παντὸς ὑγροῦ . . . ἀκμάζειν δὲ κόσμον ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθέν τι προςλαμβάνειν. Stob. Ekl. I, 418: Δημόκριτος φθείρεσθαι τὸν κόσμον τοῦ μείζονος τὸν μικρότερον νικῶντος.

3) Vgl. S. 720, 4.

[1]) Diog. IX, 32, nach dem, was S. 715, 2 angeführt wurde: τοῦτο δ' οἷον ὑμένα ὑφίστασθαι, περιέχοντ' ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα· ὧν κατὰ τὴν τοῦ μέσου ἀντέρεισιν περιδινουμένων, λεπτὸν γίνεσθαι τὸν πέριξ ὑμένα, συῤῥεόντων ἀεὶ τῶν συνεχῶν κατ' ἐπίψαυσιν τῆς δίνης· καὶ οὕτω μὲν γενέσθαι τὴν γῆν, συμμενόντων τῶν ἐνεχθέντων ἐπὶ τὸ μέσον. αὐτόν τε πάλιν τὸν περιέχοντα οἷον ὑμένα αὔξεσθαι κατὰ τὴν ἐπέκρυσιν τῶν ἔξωθεν σωμάτων· δίνῃ τε φερόμενον αὐτὸν ὧν ἂν ἐπιψαύσῃ ταῦτα ἐπικτᾶσθαι τούτων δέ τινα συμπλεκόμενα ποιεῖν σύστημα τὸ μὲν πρῶτον κάθυγρον καὶ πηλῶδες, ξηρανθέντα [δὲ] καὶ περιφερόμενα σὺν τῇ τοῦ ὅλου δίνῃ εἶτ' ἐκπυρωθέντα τὴν τῶν ἀστέρων ἀποτελέσαι φύσιν. Uebereinstimmend die Darstellung b. Plut. Plac. I, 4, worüber S. 715, 2.

[2]) Hierüber S. 715, 2.

[3]) Diesen Zug hat auch Stob. Ekl. I, 490, der noch beifügt, sie sei (vorzugsweise) aus hakenförmigen Atomen gebildet, und Galen c. 11. S. 267 K.

durch weitere zu ihr hinzutretende Atome sich fortwährend vergrösserte. Aus den Stoffen, welche sich in der Mitte niedergeschlagen hatten, bildete sich die Erde, aus denen, die aufwärts stiegen, der Himmel, das Feuer und die Luft[1]). Ein Theil von diesen ballte sich zu dichteren Massen zusammen, die anfangs in feuchtem und schlammartigem Zustand waren; da jedoch die Luft, welche sie mit sich herumführte, durch die aufwärts steigenden Massen gedrängt und in stürmische Wirbelbewegung versetzt ward, so trockneten sie allmählich aus und entzündeten sich durch die schnelle Bewegung, und so entstanden die Gestirne[2]). In ähnlicher | Weise wurden aus dem Erdkörper durch den Andrang der Winde und die Einwirkung der Gestirne die kleineren Theile herausgedrückt, die nun als Wasser in den Vertiefungen zusammenrannen, und die Erde wurde so zu einer festen Masse verdichtet[3]), ein Process, der sich nach Demokrit's Annahme immer noch fortsetzt[4]). In Folge ihrer zunehmenden Masse und Dichtigkeit nahm sie ihre feste Stelle in der Mitte der Welt ein,

---

1) Mit Beziehung hierauf wird bei Plut. fac. lun. 15, 3. S. 928 dem Demokriteer Metrodor vorgeworfen, er lasse die Erde durch ihre Schwere an ihren Ort sinken, die Sonne dagegen wegen ihrer Leichtigkeit wie einen Schlauch in die Höhe gedrängt werden, und die Sterne wie eine Wagschaale sich bewegen.

2) M. s. hierüber ausser dem eben angeführten Hippol. I, 13: τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν κόσμου πρότερον τὴν γῆν τῶν ἄστρων γενέσθαι. Diog. IX, 30: τούς τε κόσμους γίνεσθαι σωμάτων εἰς τὸ κενὸν ἐμπιπτόντων καὶ ἀλλήλοις περιπλεκομένων· ἔκ τε τῆς κινήσεως κατὰ τὴν αὔξησιν αὐτῶν γίνεσθαι τὴν τῶν ἀστέρων φύσιν. Ebd. 33: καὶ πάντα μὲν τὰ ἄστρα διὰ τὸ τάχος τῆς φορᾶς, τὸν δ' ἥλιον ὑπὸ τῶν ἀστέρων ἐκπυροῦσθαι, τὴν δὲ σελήνην τοῦ πυρὸς ὀλίγον μεταλαμβάνειν. Theod. cur. gr. aff. IV, 17. S. 59: Demokrit halte die Gestirne, wie Anaxagoras, für Steinmassen, die sich durch den Umschwung des Himmels entzündet haben.

3) Plac. I, 4: πολλῆς δὲ ὕλης ἔτι περιειλημμένης ἐν τῇ γῇ, πυκνουμένης τε ταύτης κατὰ τὰς ἀπὸ τῶν πνευμάτων πληγὰς καὶ τὰς ἀπὸ τῶν ἀστέρων αὔρας (Sonnenwärme und ähnliches), προςεθλίβετο πᾶς ὁ μικρομερὴς σχηματισμὸς ταύτης καὶ τὴν ὑγρὰν φύσιν ἐγέννα· ῥευστικῶς δὲ αὕτη διακειμένη κατεφέρετο πρὸς τοὺς κοίλους τόπους καὶ δυναμένους χωρῆσαί τε καὶ στέξαι ἢ καθ' αὑτὸ τὸ ὕδωρ ὑποστὰν ἐκοίλανε τοὺς ὑποκειμένους τόπους. Dass diese Darstellung, wenn auch zunächst epikureïsch, doch in letzter Beziehung aus Demokrit stammt, ist theils an sich, theils wegen der sogleich anzuführenden Bestimmungen wahrscheinlich.

4) Nach Arist. Meteor. II, 3. 356, b, 9. Alex. z. d. St. 95, a, m. b, o. Olympiod. z. d. St. I, 278 f. Id. nahm er an, das Meer werde mit der Zeit durch Verdünstung austrocknen.

während sie anfangs, als sie noch klein und leicht war, sich hin und her bewegt hatte [1]).

Die Vorstellungen der Atomiker über unser Weltgebäude stimmen demnach mit der gewöhnlichen Meinung ziemlich überein. Von einer Schichte festverbundener Atome kugelförmig umschlossen schwebt es in dem unendlichen Leeren [2]); seine Mitte bildet die Erde, der Raum zwischen der Mitte und der festen Umhüllung ist von der Luft ausgefüllt, in welcher die Gestirne sich bewegen. Die Erde denken sie sich mit älteren Physikern als eine sehr flache Walze, die sich durch ihre Breite über der Luft schwebend erhalte; damit sie diess um so eher vermöge, soll sie in ihrem Inneren hohl sein [3]). Die Sterne sind nach dem obigen erdartige, durch den | Umschwung des Himmels glühend gewordene Körper, im besonderen sagte diess Demokrit mit Anaxagoras von der Sonne und vom Monde; beiden legte er mit seinem Vorgänger eine bedeutende Grösse bei, und den Mond hielt er mit ihm für eine Art Erde, indem er in seinem Gesicht den Schatten von Gebirgen erkannte [4]). Die Angabe, dass die genannten zwei Himmelskörper ursprünglich der Kern selbständiger Weltbildungen gewesen seien, wie die Erde, und dass die Sonne erst in der Folge, bei Vergrösserung ihres Kreises, mit Feuer erfüllt worden sei[1], lässt sich mit der sonstigen Lehre der Atomiker von der Weltbildung durch die Annahme vereinigen, Sonne und Mond seien auf einer frühen Stufe ihrer Bildung von den um den Erdkern schwingenden Massen ergriffen und so in unser Weltsystem eingereiht worden[2]. Leucipp's und Demokrit's Ansicht über die Ordnung der Gestirne wird verschieden angegeben[3].

---

[1]) Plac. III, 13, 4: κατ' ἀρχὰς μὲν πλάζεσθαι τὴν γῆν φησιν ὁ Δημόκριτος διά τε μικρότητα καὶ κουφότητα, πυκνωθεῖσαν δὲ τῷ χρόνῳ καὶ βαρυνθεῖσαν καταστῆναι.

[2]) Wenigstens hören wir nichts von einer Bewegung des ganzen Weltgebäudes; die Atomiker scheinen der Meinung gewesen zu sein, dass durch seine Kreisbewegung der Zug der Schwere nach unten aufgehoben werde. Vgl. S. 639, 2.

[3]) Plac. III, 10: Λεύκιππος τυμπανοειδῆ [τὴν γῆν], Δημόκριτος δὲ δισκοειδῆ μὲν τῷ πλάτει, κοίλην δὲ τὸ μέσον. Arist. De cœlo II, 13. 294, b, 13: Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν. οὐ γὰρ τέμνειν ἀλλ' ἐπιπωματίζειν τὸν ἀέρα τὸν κάτωθεν ... τὸν δ' οὐκ ἔχοντα μεταστῆναι τόπον ἱκανὸν ἀθρόον τῷ κάτωθεν ἠρεμεῖν, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κλεψύδραις ὕδωρ. Vgl. S. 718, 1.

[4]) Cic. Fin. I, 6, 20: *sol Democrito magnus videtur.* Stob. Ekl. I, 532: [τὸν ἥλιον] Δημόκριτος μύδρον ἢ πέτρον διάπυρον, τροπὴν δὲ γίνεσθαι ἐκ τῆς περιφερούσης αὐτὸν δινήσεως. Ebd. 550: [τὴν σελήνην] Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος στερέωμα διάπυρον, ἔχον ἐν ἑαυτῷ πεδία καὶ ὄρη καὶ φάραγγας. (Beides mit gleichen Worten Theodor. cur. gr. aff. IV, 21. 23.) Ebd. 564 über das Gesicht im Mond. Vgl. folg. Anm. und über das Licht des Mondes S. 722, 3 und 720, 2. Wenn es bei Diog. IX, 44 von Sonne und Mond heisst, sie bestehen, ähnlich wie die Seele, aus glatten und runden Atomen, d. h. aus Feuer, so kann sich diess nur auf das Feuer beziehen, welches später zu ihrem erdigen Kern hinzukam.

---

[1] Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7: ἡλίου δὲ καὶ σελήνης γένεσίν φησι, κατ' ἰδίαν φέρεσθαι ταῦτα (zur Zeit ihrer Entstehung nämlich) μηδέπω τοπαράπαν ἔχοντα θερμὴν φύσιν, μηδὲ μὴν καθόλου λαμπροτάτην, τοὐναντίον δὲ ἐξωμοιωμένην τῇ περὶ τὴν γῆν φύσει· γεγονέναι γὰρ ἑκάτερον τούτων πρότερον ἔτι κατ' ἰδίαν ὑποβολήν τινα κόσμου, ὕστερον δὲ μεγεθοποιουμένου τοῦ περὶ τὸν ἥλιον κύκλου ἐναπολῃφθῆναι ἐν αὐτῷ τὸ πῦρ.

[2] Sonne und Mond auf andere Art entstehen zu lassen, als die übrigen Gestirne, mochte wegen ihrer Grösse nothwendig scheinen. Dass es mit ihnen eine eigenthümliche Bewandtniss habe, deutet auch die S. 720, 2 angeführte, mit dem so eben aus Plutarch beigebrachten wohl vereinbare Angabe des Diogenes an, die Sonne sei nach Leucippus von den Sternen angezündet worden.

[3] Nach Diog. IX, 33 (über Leucippus) wäre der Mond der Erde am nächsten, die Sonne am entferntesten, die übrigen Gestirne zwischen beiden; nach Plut. Plac. II, 15, 3 käme, von der Erde aus gerechnet, zuerst der Mond, dann die Venus, die Sonne, die übrigen Planeten, die Fixsterne; nach Galen H. ph. 11, S. 272 (unvollständiger b. Stob. Ekl. I, 508): Mond, Sonne, Planeten, Fixsterne; nach Hippol. Refut. I, 13, Schl. der Mond, die Sonne, die Fixsterne — die Planeten, deren Entfernung Demokrit, wie bemerkt wird, gleichfalls verschieden gesetzt habe, scheinen durch Schuld des Abschreibers ausgefallen. Nach Lucrez V, 619 ff. erklärte Demokrit die nach der Wintersonnenwende eintretende Entfernung der Sonne von den südlichen Zeichen des Thierkreises daraus, dass jedes Gestirn der Bewegung des Himmels mit um so geringerer Geschwindigkeit folge, je näher es der Erde sei, *ideoque relinqui paulatim solem cum posterioribu' signis inferior multo quod sit, quam fervida signa* (eben jene südlichen Zeichen, vgl. V. 640) *et magis hoc lunam.* So werde die Sonne von den Fixsternen, der Mond von den sämmtlichen Gestirnen überholt, und später wieder eingeholt, und dadurch entstehe der Schein, als ob sie sich in entgegengesetzter Richtung von jenen entfernten. Die Worte bei Plut. fac. lun. 16, 10. S. 929: „κατὰ στάθμην, φησὶ Δημόκριτος, ἱσταμένη τοῦ φωτίζοντος [ἡ σελήνη] ὑπολαμβάνει καὶ δέχεται τὸν ἥλιον“ sind für die vorliegende Frage unerheblich, denn κ. στάθμ. heisst nicht: „hart bei“, sondern „gerade gegenüber“, eigentlich: „in gerader Linie liegend“, wie der Ausdruck b. Simpl. De cœlo 226, a, 20 (Schol. 502, b, 29) steht. Wenn Sen. qu. nat. VII, 3, 2 sagt: *Democritus quoque … suspicari se ait plures esse stellas, quae*

Ihre Bahnen dachten sie sich ursprünglich (vor der Neigung der Erdachse) der Erdfläche parallel, ihre Bewegung mithin als seitliche Drehung [1]); die Richtung derselben soll bei allen in gleicher Weise von Ost nach West gehen [2]), ihre Geschwindigkeit mit der Entfernung der Gestirne vom Umkreis der Welt abnehmen, und desshalb der Fixsternhimmel die Sonne und die Planeten, diese den Mond im Lauf überholen [3]). Das Feuer der Gestirne soll, wie auch andere meinen, durch die Dünste der Erde genährt werden [4]). Die Annahmen der Atomiker über die Neigung der Erdachse [5]), über | Sonnen- und Mondsfinsternisse [6]), über das

---

currant, sed nec numerum illarum posuit nec nomina, nondum comprehensis quinque siderum cursibus, so folgt hieraus nicht, dass Dem. von der Fünfzahl der Planeten noch nichts gewusst hat. Seneca's Meinung scheint diess allerdings zu sein; allein die fünf Planeten waren damals schon längst nicht blos in den von unserem Philosophen besuchten orientalischen Ländern allgemein bekannt, sondern auch in das astronomische System der Pythagoreer aufgenommen. Auch der Titel einer Schrift: περὶ τῶν πλανητῶν (Diog. IX, 46) spricht gegen jene Annahme. Was Demokrit wirklich gesagt hat, ist wohl nur, dass es ausser den fünf (bezw. sieben) bekannten noch weitere Planeten geben möge, Seneca wird diess aber aus dritter Hand gehört und nicht richtig verstanden haben.

[1] Diess wird durch ihre sogleich zu erwähnende Annahme über die Neigung der Erde, und durch die entsprechenden Bestimmungen des Anaximenes, Anaxagoras und Diogenes wahrscheinlich, mit welchen die Atomiker in ihren Vorstellungen über die Gestalt und Lage der Erde übereinstimmen.

[2] Plut. Plac. II, 16, 1.

[3] Lucr. a. a. O. s. S. 722, 3

[4] Nach Eustath. in Od. M, S. 1713, 14 Rom. deutete Demokrit die Götterspeise Ambrosia auf die Ernährung der Sonne durch die Dünste.

[5] Nach Plut. Plac. III, 12 nahmen sie an, dass sich die Erde nach Süden geneigt habe, was Leucippus von der geringeren Dichtigkeit der wärmeren Gegenden, Demokrit von der Schwäche des südlichen Theils des περιέχον hergeleitet habe, die Meinung ist aber wohl bei beiden die gleiche: der wärmere, mit mehr leichten und beweglichen Atomen angefüllte Theil des Weltraums leistet dem Druck der Erdscheibe geringeren Widerstand, und so neigt sie sich nach dieser Seite. Wie es dann freilich möglich ist, dass nicht alles Wasser nach Süden strömt und die südlichen Länder überfluthet, lässt sich schwer sagen. M. vgl. hiezu die Annahmen des Anaxagoras und Diogenes (über diesen S. 225) über denselben Gegenstand, und Diog. IX, 33, s. folg. Anm.

[6] Nach Diog. IX, 33 hätte Leucippus gelehrt: ἐκλείπειν ἥλιον καὶ σελήνην τῷ κεκλίσθαι τὴν γῆν πρὸς μεσημβρίαν, was aber keinen Sinn giebt. Die Worte τῷ κεκλίσθαι u. s. f. müssen ursprünglich, wie auch das folgende zeigt, in

Licht der Sterne und die Milchstrasse 1), über die Kometen 2), über das grosse Jahr 3), sollen hier nur kurz berührt werden. Demokrit schliesst sich bei den meisten von diesen Punkten an Anaxagoras an. Einige weitere astronomische Beobachtungen, die auf Demokrit zurückgeführt werden 4), können wir übergehen, und ebenso mag es hinsichtlich des wenigen, was uns sonst noch von seinen Annahmen aus dem Gebiete der unorganischen Natur überliefert ist, an einer kurzen Aufzählung genügen 5).

---

demselben Zusammenhang gestanden haben, wie in der ebenangeführten Stelle der Placita, und für die Sonnen- und Mondsfinsternisse müssen andere Gründe angegeben worden sein. Möglich aber, dass schon Diogenes selbst die Verwirrung angerichtet hat.

1) Demokrit dachte sich die Milchstrasse aus vielen, dicht beisammenstehenden, kleinen Sternen bestehend; um ihr eigenthümliches Licht zu erklären, nahm er mit Anaxagoras an, die übrigen Sterne werden von der Sonne beleuchtet, wir sehen daher nicht ihr eigenes, sondern nur das an ihnen reflektirte Sonnenlicht, die Sterne der Milchstrasse dagegen liegen im Erdschatten, und leuchten desshalb nur mit ihrem eigenen Lichte; Arist. Meteor. I, 8. 345, a, 25, dessen Aussage Alex. z. d. St. 81, b, m. Olympiodor z. d. St. S. 15, a. I, 200 Id. Stob. Ekl. I, 576. Plut. Plac. III, 1, 8. Macrob. Somn. Scip. I, 15 wiederholen; vgl. Ideler z. Meteorol. I, 410. 414.

2) Diese hielt Demokrit, gleichfalls mit Anaxagoras, für eine Verbindung von mehreren Planeten, die sich so nahe gekommen seien, dass ihr Licht zusammenfliesse; Arist. Meteor. I, 6. 342, b, 27. 343, b, 25. Alex. z. d. St. S. 78, a. 79, b, m. Olympiodor z. d. St. I, 177 Id. Plut. Plac. III, 2, 3, vgl. Sen. qu. nat. VII, 11. Schol. in Arat. Diosem. 1091 (359).

3) Demokrit berechnete dieses auf 82 Jahre und 28 Schaltmonate (Cens. Di. nat. 18, 8), d. h. er nahm an, dass in dieser Zeit der Unterschied des Sonnen- und Mondjahrs sich ausgleiche, 82 Sonnenjahre 1012 $(= 12 \times 82 + 28)$ Mondsmonaten gleich seien, was für den Mondsumlauf, das Sonnenjahr zu 365 Tagen angenommen, nicht ganz $29^1/_2$ Tage ergiebt.

4) Bei Mullach 231—235. Ebd. 142 ff. über Demokrit's astronomische, mathematische und geographische Schriften, von denen uns aber ausser den Titeln kaum etwas bekannt ist.

5) Die Erdbeben hielt er für eine Wirkung unterirdischer Wasser und Luftströmungen (Arist. Meteor. II, 7. 365, b, 1, was Alex. z. d. St. wiederholt, Sen. nat. qu. VI, 20); den Donner, Blitz und Gluthwind (πρηστὴρ) sucht er bei Stob. I, 594 sinnreich genug aus der Beschaffenheit der sie erzeugenden Wolken, die verschiedene Wirkung des Blitzes bei Plut. qu. conv. IV, 2, 4, 3 (Democr. fr. phys. 11) daraus zu erklären, dass die einen Körper ihm Widerstand leisten, während ihn andere durchlassen; der Wind entsteht (Sen. nat.

3. Die organische Natur; der Mensch, sein Erkennen und sein Handeln.

Unter den organischen Wesen hatte sich Demokrit nicht blos mit den Thieren, sondern auch mit den Pflanzen, am sorgfältigsten | aber mit dem Menschen beschäftigt[1]). Nur seine Anthropologie ist auch in philosophischer Hinsicht beachtenswerth, was uns dagegen von seinen Bemerkungen über Pflanzen[2]) und Thiere[3]) mitgetheilt | wird, beschränkt sich auf vereinzelte Beob-

---

qu. V, 2), wenn in der Luft viele Atome in engem Raume zusammengedrängt sind, wenn sie dagegen Raum haben, sich auszubreiten, ist Windstille; die Nilüberschwemmungen kommen daher, dass beim Schmelzen des Schnees in den nördlichen Gebirgen die Dünste von den Nordwinden des Spätsommers nach Süden geführt werden, und an den äthiopischen Gebirgen sich niederschlagen (Diod. I, 39. Athen. II, 86, d. Plut. Plac. IV, 1, 4. Schol. Apollon. Rhod. in Argon. IV, 269); das Meerwasser soll, wie schon Empedokles angenommen hatte, neben dem salzigen süsses Wasser enthalten, von dem sich die Fische nähren (Aelian H. anim. IX, 64). Vom Magnet war schon S. 704, 3 die Rede. Hieher gehören auch, wenn und so weit sie ächt sind, die Wetterregeln bei Mullach 231 ff. 238 (Fragm. philos. I, 368 f.); was dagegen ebd. 238. 239 f. (Fragm. I, 372 f.) von ihm über die Auffindung von Quellen aus den Geoponica mitgetheilt wird, kann bei der Unächtheit der demokritischen Geoponica (worüber Meyer Gesch. d. Botanik I, 16 f.) unserem Philosophen nicht beigelegt werden.

1) Das Verzeichniss der Schriften bei Diog. IX, 46 f. nennt: αἰτίαι περὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν, αἰτίαι περὶ ζῴων γ', περὶ ἀνθρώπου φύσιος ἢ περὶ σαρκὸς β', περὶ νοῦ, π. αἰσθήσιων, auch die Bücher π. χυμῶν und π. χροῶν gehören wohl theilweise hieher. Die wahrscheinlichen Ueberbleibsel der Schrift π. ἀνθρ. φύσιος hat B. t. Brink im Philologus VIII, 414 ff. aus dem pseudodemokritischen Brief an Hippokrates π. φύσιος ἀνθρώπου und andern Quellen gesammelt.

2) Die Pflanzen, deren leere Gänge gerade laufen, sollen schneller wachsen, aber kürzer dauern, weil die ernährenden Stoffe allen ihren Theilen rascher zugeführt, aber auch schneller wieder entfernt werden; Theophr. caus. plant. I, 8, 2. II, 11, 7. Was Mullach S. 248 ff. (Fragm. I, 375 f.) aus den Geoponica über verschiedene landwirthschaftliche Gewächse beibringt, ist nicht als demokritisch zu erweisen; vgl. vorl. Anm. Ueber die Seele der Pflanzen tiefer unten (734, 2).

3) Was Mullach 226 ff. (Fragm. I, 366 f.) hierüber aus Aelian's Thiergeschichte gesammelt hat, betrifft folgende Gegenstände: dass der Löwe nicht blind, wie andere Thiere, zur Welt komme; dass sich die Fische von den Süsswassertheilchen im Meer nähren; über die Fruchtbarkeit der Hunde und

achtungen und Vermuthungen; auch seine Annahmen über die Erzeugung und die Entwicklung des Fötus [1]), worüber schon die ältesten Physiker so viel gerathen haben, sind nicht von der Art, dass wir nöthig hätten, ausführlicher darauf einzugehen, und

---

Schweine, die Unfruchtbarkeit der Maulthiere (worüber weiteres bei Arist. gen. anim. II, 8. 747, a, 25, den Philop. z. d. St. 58, b, u. nach seiner Weise umschreibt), und die Entstehung dieser Mischlinge; über die Bildung der Hörner bei den Hirschen; über die Körperverschiedenheit zwischen Ochsen und Stieren; über das Fehlen der Hörner bei denselben. Dazu kommt noch die Bemerkung b. Arist. part. anim. III, 4. 665, a, 31 über die Eingeweide der blutlosen Thiere, gen. anim. V, 8. 788, b, 9 (Philop. z. d. St. 119, a, o.) über die Bildung der Zähne, Hist. anim. IX, 39. 623, a, 30 über die Gewebe der Spinnen. Die Angabe über die Hasen b. Mullach 254, 103 (Fragm. Philos. I, 377, 13 aus Geopon. XIX, 4) ist gewiss nicht demokritisch.

[1] Nach Plut. Plac. nahm er an, dass der Samen aus allen Theilen des Körpers ausgeschieden werde (V, 3, 6 vgl. Arist. gen. anim. IV, 1. 764, a, 6. I, 17. 721, b, 11. Philop. gen. an. 81, b, u. Censor. Di. nat. c. 5, 2), und dass auch die Weiber Samen und ein Organ zur Samenbildung haben (V, 5, 1); von den sichtbaren Bestandtheilen desselben scheint er die darin eingehüllten Feuer- oder Seelenatome unterschieden zu haben (Plac. V, 4, 1, 3, das genauere ergiebt sich aus seiner Lehre von der Seele). Das Verweilen des Fötus im Mutterleib dient dazu, dass sein Körper dem der Mutter ähnlich wird (Arist. gen. anim. II, 4. 740, a, 35, dessen Angabe Philop. z. d. St. 48, b, o. offenbar aus eigenen Mitteln, nicht aus Demokrit, weiter ausführt). Die Bildung desselben beginnt mit der Entstehung des Nabels, der die Frucht im Uterus festhält (Fr. phys. 10, s. u. 728, 4), zugleich soll aber die Kälte der Luft zum festeren Verschluss des mütterlichen Leibes und zum ruhigen Verhalten des Kindes beitragen (Aelian H. anim. XII, 17). Die äusseren Theile des Körpers, insbesondere (nach Cens. Di. nat. 6, 1) der Kopf und der Bauch, sollen sich früher bilden, als die inneren (Arist. a. a. O. 740, a, 13; Philop. macht daraus, ohne Zweifel ganz willkührlich, und ohne eine weitere Quelle, als unsere Stelle selbst: nach Demokrit μὴ ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι τὴν θρεπτικὴν καὶ ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ' ἐκτός). Das Geschlecht des Kindes soll sich darnach richten, ob der von den Geschlechtstheilen herrührende Theil des väterlichen Samens über den entsprechenden Theil des mütterlichen im Uebergewicht ist, oder nicht (Arist. a. a. O. 764, a, 6, dessen Bemerkungen Philop. 81, b, u. weiter ausmalt, ohne Zweifel genauer, als Cens. Di. nat. 6, 5). Missgeburten entstehen durch Superfötation (Arist. a. a. O. IV, 4. 769, a, 30; nach ihm Philop. 90, b, u.). Seine Nahrung soll dem Kinde schon im Mutterleibe durch den Mund zukommen, indem es an einem den Brustwarzen entsprechenden Theil des Uterus sauge (Plac. V, 16, 1 vgl. Arist. gen. an. II, 7. 746, a, 19). Die letztere Annahme, welche Cens. a. a. O. 6, 3 auch Hippo und Diogenes beilegt, weist auf Untersuchungen an Thieren, denn sie bezieht sich auf die beim Menschen fehlenden Kotyledonen.

dass er die Menschen und Thiere mit mehreren seiner Vorgänger aus dem Erdschlamm entstehen liess [1]), mag hier gleichfalls nur kurz angeführt werden.

Der Mensch ist nun für unsern Philosophen zunächst schon wegen seines Körperbaus und seiner Gestalt ein Gegenstand der höchsten Bewunderung [2]). In seiner Beschreibung des mensch|lichen Leibes [3]) bemüht er sich nicht blos, die Theile desselben nach ihrer Lage und Beschaffenheit so genau, als es der damalige Stand dieser Untersuchungen zuliess, zu beschreiben, sondern er hebt auch ihren Gebrauch und ihre Bedeutung für das Leben des Menschen mit solcher Vorliebe hervor, dass er sich trotz seiner sonstigen Richtung auf eine rein mechanische Naturerklärung [4]) doch auch seinerseits der Teleologie nähert, die sich immer vorzugsweise an die Betrachtung des organischen Lebens geknüpft hat, und die eben damals in Sokrates einen erfolgreichen Kampf mit dem Naturalismus der älteren Physik begann. Dem Gehirn ist die Burgfeste des Leibes in seine Hut gegeben, es ist der Herr des Ganzen, dem die Kraft des Denkens anvertraut ist: das Herz heisst die Königin, die Amme des Zornes, gegen die Angriffe mit einem Panzer bekleidet [5]); bei den Sinnes- und Sprachwerkzeugen wird angedeutet, wie passend sie für ihre Thätigkeit eingerichtet sind u. s. w. [6]) Demokrit sagt allerdings nie, dass sie zu bestimmten Zwecken, mit Absicht und nach Zweckbegriffen so gebaut seien [1]), er verfährt nicht wirklich teleologisch, aber indem er den Erfolg nicht auf ein zufälliges Zusammentreffen der Umstände, sondern auf die Natur als Einheit zurückführt [2]), die nichts ohne Grund und Nothwendigkeit wirkt [3]), kommt er der von ihm verschmähten Teleologie so nahe, als diess innerhalb seines Standpunkts möglich war [4]).

---

[1] Zunächst vom Menschen bezeugt diess Censor. Di. nat. 4, 9, dessen Angabe schon durch die Analogie der epikureïschen Lehre ausser Zweifel gesetzt wird. Das gleiche scheint in der verstümmelten und verdorbenen Notiz bei Galen H. phil. c. 35. S. 335 u. zu stecken.

[2] Nach Fulgent. Mythol. III, 7 lobte er mit Beziehung auf Homer Il. II, 478 die Alten dafür, dass sie die Theile des menschlichen Leibes Göttern zugewiesen haben, das Haupt Zeus, die Augen Pallas u. s. w. Nach David Schol. in Arist. 14, b, 12 soll er den Menschen einen μικρὸς κόσμος genannt haben.

[3] Bei B. ten Brink a. a. O.

[4] S. S. 713, 1. 730, 5.

[5] Vgl. S. 730, 1.

[6] In Betreff der Sinnesorgane vgl. m. auch die Worte, welche Heraklides b. Porph. in Ptol. Harm. (in Wallisii Opp. math. T. II) S. 215 anführt: (ἡ ἀκοὴ) ἐκδοχεῖον μύθων οὖσα μένει τὴν φωνὴν ἀγγείου δίκην· ἥδε γὰρ εἰςκρίνεται καὶ ἐνρεῖ.

| Die Seele kann unter den Voraussetzungen der Atomenlehre nicht anders als körperlich gedacht werden, nur wird ihr körperlicher Stoff von der Art sein müssen, dass sich ihr eigenthümliches Wesen daraus erklärt. Nun liegt dieses nach Demokrit in der belebenden und bewegenden Kraft: die Seele ist das, was die Bewegung der lebenden Wesen bewirkt. Diess wird sie aber nur dann vermögen, wenn sie selbst in beständiger Bewegung ist, denn die mechanische Bewegung, welche die Atomistik allein kennt, kann nur von bewegtem hervorgebracht werden. Die Seele muss daher aus dem beweglichsten Stoffe, aus feinen, glatten und runden Atomen, oder mit anderen Worten [5]), aus Feuer bestehen. Und ebendahin weist auch die zweite Haupteigenschaft der Seele, welche neben ihrer belebenden Kraft hervortritt, die Denkkraft, denn auch das Denken ist eine Bewegung [6]). Jene Feuertheilchen denkt sich nun Demokrit folgerich-

---

[1] Vgl. Arist. De respir. 4 (unten S. 730, 5). In den Worten π. φύσ. ἀνθρ., a. a. O. Nr. 28: ἡ δὲ ἀσώματος ἐν μυχοῖσι φύσις ἐξέτευξε παντόμορφα σπλάγχνων γένεα, mag wohl das ἀσώματος dem Ueberarbeiter angehören, wenn nicht dafür geradezu ἀόρατος zu lesen ist.

[2] S. vor. Anm. und Nr. 26: εὔνητον ἀπὸ φλεβέων τε καὶ νεύρων πλέγμα … φύσιος ὕπο δεδημιούργηται.

[3] S. o. S. 711 f.

[4] Doch geht diess nicht so weit, dass der demokritische Ursprung jener Beschreibung dadurch unwahrscheinlich würde; dasselbe findet sich auch in dem, was Plut. De am. prol. c. 3, S. 495 vgl. fort. Rom. c. 2, S. 317 anführt: ὁ γὰρ ὀμφαλὸς πρῶτον ἐν μήτρῃσι (ὥς φησι Δημόκριτος) ἀγκυρηβόλιον σάλου καὶ πλάνης ἐμφύεται, πεῖσμα καὶ κλῆμα τῷ γινομένῳ καρπῷ καὶ μέλλοντι. So werden wir auch sogleich finden, dass Demokrit mit seinem Materialismus die Anerkennung des Geistigen in der Natur und im Menschen wohl zu verknüpfen weiss.

[5] S. o. S. 708, 2.

[6] Arist. De an. I, 2. 403, b, 29: φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν. οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι. ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν

tig durch den ganzen Leib verbreitet, und diesen eben desshalb in allen seinen | Theilen belebt, weil in allen Atome seien, die ihrer Natur nach in unablässiger Bewegung begriffen, auch das sie umgebende bewegen [1]), ja er geht hierin so weit, dass er zwischen jede zwei Körperatome ein Seelenatom einschiebt [2]). Damit ist aber natürlich nicht gesagt, dass die Bewegung der letzteren in allen Körpertheilen die gleiche sein müsse, die einzelnen

---

εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα u. s. w. (s. S. 700, 2) ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς (dieser Ausdruck, über den S. 698, 1 zu vergleichen ist, spricht dafür, dass Aristoteles hier nicht blos nach eigener Combination, sondern aus Demokrit selbst berichtet), καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτὰ, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν. Ebd. 405, a, 8: Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφηνάμενος διὰ τί τούτων [sc. τοῦ κινητικοῦ καὶ γνωριστικοῦ] ἑκάτερον [sc. ἡ ψυχή]· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον [scil. εὐκινητότατον] δ' εἶναι τὸν νοῦν καὶ τὸ πῦρ. Vgl. ebd. c. 4. 5. 409, a, 10. b, 7 und die folgenden Anmerk., namentlich S. 730, 5. Dass die Seele nach Demokrit aus warmen und feurigen Stoffen, oder aus glatten und runden Atomen bestehe, sagen viele, z. B. Cic. Tusc. I, 11, 22. 18, 42. Diog. IX, 44. Plut. Plac. IV, 3, 4 (Stob. I, 796, wo das gleiche auch von Leucippus). Wenn Nemes. nat. hom. c. 2 S. 28 die runden Atome, welche die Seele bilden, durch „Feuer und Luft“, Macrob. Somn. I, 14 durch *spiritus* erklärt, so ist diess eine Ungenauigkeit, welche durch die epikureïsche Lehre von der Seele (s. Th. III, a, 386 2. Aufl.), vielleicht auch durch Demokrit's gleich zu erwähnende Vorstellung über das Athmen veranlasst ist.

1) Arist. De an. I, 3. 406, b, 15: ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασὶ τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἐστὶν ὡς αὐτὴ κινεῖται, οἷον Δημόκριτος ... κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν, was Aristoteles mit dem Einfall des Komikers Philippus vergleicht, dass Dädalus seinen Bildsäulen Bewegung verliehen habe, indem er Quecksilber hineingoss. Daher c. 5, Anf. in Beziehung auf Demokrit: εἴπερ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι. Dasselbe sagt, wohl aus Aristoteles, Jambl. b. Stob. I, 924, kürzer Sext. Math. VII, 349 vgl. Macrob. a. a. O.

2) Lucret. III, 370: *illud in his rebus nequaquam sumere possis,*
Democriti quod sancta viri sententia ponit,
corporis atque animi primordia, singula privis
adposita, alternis variare ac nectere membra.

Lucrez seinerseits glaubt, es seien der Körperatome weit mehr, als der Seelenatome, die letzteren seien daher auf grössere Entfernungen vertheilt, als Demokrit annahm.

Seelenthätigkeiten sollen vielmehr auch nach Demokrit an einzelnen Orten des Körpers ihren Sitz haben, das Denken im Gehirn, der Zorn im Herzen, die Begierde in der Leber ¹); wenn daher spätere Schriftsteller berichten, er gebe dem unvernünftigen Theil der Seele den ganzen Leib, dem vernünftigen das Gehirn oder das Herz zum Wohnsitz ²), so ist diess zwar nur theilweise richtig ³), aber doch nicht durchaus zu verwerfen. Wegen der Feinheit und Beweglichkeit der Seelenatome entsteht nun aber die Gefahr, dass dieselben von der uns umgebenden Luft aus dem Körper gedrückt werden. Gegen diese Gefahr schützt uns, | wie Demokrit annimmt, die Einathmung, deren Bedeutung eben darin besteht, mit der Luft immer neuen Feuer- und Seelenstoff in den Körper zu führen, welcher theils die abgängigen Seelenatome ersetzt ⁴), theils und hauptsächlich die im Körper befindlichen durch seine Gegenströmung am Austritt verhindert, und ihnen dadurch den Widerstand gegen den Andrang der äusseren Luft möglich macht. Geräth der Athem in's Stocken, und wird jener Widerstand in Folge dessen vom Druck der Luft überwältigt, so entweicht das innere Feuer, und es erfolgt der Tod ⁵). Da diess

---

1) In diesem Sinn nennt Demokrit π. ἀνθρώπου φύσιος Fr. 6 das Gehirn φύλακα διανοίης, Fr. 15 das Herz βασιλὶς ὀργῆς τιθηνὸς, Fr. 17 die Leber ἐπιθυμίης αἴτιον.

2) Plut. Plac. IV, 4, 3: Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, διμερῆ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δ' ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον. Theod. cur. gr. aff. V, 22. S. 73: Ἱπποκράτης μὲν γὰρ καὶ Δημόκριτος καὶ Πλάτων ἐν ἐγκεφάλῳ τοῦτο [τὸ ἡγεμονικὸν] ἱδρύσθαι εἰρήκασιν.

3) Die Placita verwechseln offenbar die demokritische Lehre mit der epikureïschen (über die Th. III, a, 386 2. Aufl.), bei Theodoret ist wenigstens der Begriff des ἡγεμονικὸν eingeschwärzt.

4) Dass das Athmen auch hiezu dienen sollte, wird mir durch die Worte des Aristoteles in der gleich anzuführenden Stelle De an. I, 2 wahrscheinlich; Philoponus freilich, der es bestimmter sagt (De an. B, 15, o.), hat es wohl nur ebendaher erschlossen, ebenso Simpl. De an. 6, a, m. und die Scholien zu π. ἀναπνοῆς, hinter Simpl. De an. 165, b, m.

5) Arist. De an. I, 2 fährt fort: διὸ καὶ τοῦ ζῇν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· συνάγοντος γὰρ τοῦ περιέχοντος τὰ σώματα (als Grund hiefür giebt Philop. z. d. St. B, 15, o., den atomistischen Voraussetzungen entsprechend, die Kälte des περιέχον an, vgl. auch Arist. De respir. c. 4. 472, a, 30) καὶ ἐκθλίβοντος τῶν σχημάτων τὰ παρέχοντα τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν διὰ τὸ μηδ' αὐτὰ ἠρεμεῖν

aber nicht in Einem Augenblick geschieht, so kann es auch vorkommen, dass die Lebensthätigkeit wiederhergestellt wird, nachdem schon ein Theil des Seelenstoffs verloren gegangen war. Hieraus erklärt sich der Schlaf, nur dass bei ihm blos wenige Feuertheile den Körper verlassen[1]). | Der gleiche Vorgang, weiter vorgeschritten, ergiebt die Erscheinung des Scheintods[2]). Ist

---

μηδέποτε, βοήθειαν γίγνεσθαι θύραθεν ἐπεισόντων ἄλλων τοιούτων ἐν τῷ ἀναπνεῖν· κωλύειν γὰρ αὐτὰ καὶ τὰ ἐνυπάρχοντα ἐν τοῖς ζῴοις ἐκκρίνεσθαι, συνανείργοντα τὸ συνάγον καὶ πηγνύον· καὶ ζῆν δὲ ἕως ἂν δύνωνται τοῦτο ποιεῖν. Aehnlich De respir. c. 4: Δημόκριτος δ' ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχήν· οὐ μέντοι γ' ὡς τούτου γ' ἕνεκα ποιήσασαν τοῦτο τὴν φύσιν οὐδὲν εἴρηκεν· ὅλως γὰρ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι φυσικοὶ καὶ οὗτος οὐδὲν ἅπτεται τῆς τοιαύτης αἰτίας. λέγει δ' ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταὐτὸν τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν. συγκρινομένων οὖν αὐτῶν ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἐκθλίβοντος βοήθειαν γίνεσθαι τὴν ἀναπνοήν φησιν. ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν· ἀναπνέοντος οὖν καὶ εἰσιόντος τοῦ ἀέρος συνεισιόντα ταῦτα καὶ ἀνείργοντα τὴν θλίψιν κωλύειν τὴν ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζῴοις διϊέναι ψυχήν· καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ ἀποθνήσκειν. ὅταν γὰρ κρατῇ τὸ περιέχον συνθλῖβον καὶ μηκέτι θύραθεν εἰσιὸν δύνηται ἀνείργειν, μὴ δυναμένου ἀναπνεῖν, τότε συμβαίνειν τὸν θάνατον τοῖς ζώοις· εἶναι γὰρ τὸν θάνατον τὴν τῶν τοιούτων σχημάτων ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον ἐκ τῆς τοῦ περιέχοντος ἐκθλίψεως. Warum jedoch alle Wesen einmal sterben, und was die Ursache des Athmens sei, sage Demokrit nicht.

[1]) So viel scheint nämlich aus den Annahmen der Epikureer über den Schlaf (Lucret. IV, 913 ff.) hervorzugehen.

[2]) M. vgl. hierüber das Bruchstück von Proklus Commentar zum 10ten Buch der Republik, welches Alex. Morus zum Ev. Joh. 11, 39. S. 341 zuerst mitgetheilt, Wyttenbach z. Plut. de s. num. vind. 563, B (Animadverss. II, 1, 201 f.) und Mullach Democr. 115 ff. emendirt haben. Demokrit hatte eine eigene Schrift über die im Alterthum so viel besprochenen Scheintodten (m. s. hierüber die ebengenannten und was S. 607 über die Scheintodte des Empedokles angeführt wurde) verfasst, u. d. T. περὶ τῶν ἐν ᾅδου, worin er, wie Proklus sagt, untersuchte: πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβιῶναι δυνατόν; die Antwort ist aber, dem obigen zufolge, eben nur, dass es möglich sei, sofern der betreffende noch nicht wirklich todt war. Auf diese Untersuchungen über Wiederbelebung der Gestorbenen scheint auch die artige Fabel Rücksicht zu nehmen, welche Julian epist. 37, S. 413 Spanh. (abgedruckt bei Mullach 45), natürlich nach Aelteren, mittheilt, dass Demokrit dem König Darius, um ihn über den Tod seiner Frau zu trösten, versprochen habe, sie wieder in's Leben zurückzurufen, nur sei dazu nöthig, dass er auf ihr Grab die Namen von drei Menschen schreibe, die von Trauer frei blieben. (Ganz ähnliches erzählt Lucian Demon. 25 von Demonax.) Dieses Geschichtchen könnte seinerseits wieder Plinius im Auge haben, wenn

dagegen der Tod wirklich eingetreten, haben sich die Atome, aus denen die Seele zusammengesetzt ist, vollständig vom Körper getrennt, so ist es nicht möglich, dass sie jemals wieder in ihn zurückkehren, oder dass sie sich ausserhalb des Körpers in ihrer Verbindung erhalten [1]).

| Auf den Unterschied der Seele vom Körper und auf ihre Erhabenheit über den Körper will Demokrit darum nicht verzichten. Die Seele ist ihm das wesentliche am Menschen, der Leib ist nur das Gefäss der Seele [2]), und er ermahnt uns aus diesem Grunde, mehr für diese zu sorgen, als für jenen [3]), er erklärt

---

er H. n. VII, 55, 189 sagt: *reviviscendi promissa a Democrito vanitas, qui non revixit ipse;* doch ist es auch möglich, dass sich diese Worte auf eine Stelle in den magischen Schriften Demokrit's beziehen, von denen Plinius, kritiklos, wie er ist, so viel zu erzählen weiss, und dass die Anekdote bei Julian, welche der angeblichen Zauberei eine moralische Wendung giebt, gleichfalls auf die Behauptung Rücksicht nimmt, Demokrit habe Todte zu erwecken gewusst, oder eine Anweisung dazu hinterlassen. Jedenfalls handelt es sich aber in der Stelle des Plinius nur um magische Künste, wie sie der Aberwitz späterer Fälscher dem abderitischen Naturforscher beilegte, nicht um einen mit seinem Standpunkt schlechthin unvereinbaren Unsterblichkeitsglauben, und schon die Worte: *qui non revixit ipse,* welche auf ein jenseitiges Leben bezogen keinen Sinn hätten, würden diess darthun; es ist daher ein starker Verstoss, wenn Röth (Gesch. d. abendl. Phil. I, 362. 433) nach Brucker's Vorgang (Hist. crit. phil. I, 1195) alles Ernstes daraus schliesst, Demokrit sei ein Anhänger des persischen Auferstehungsglaubens gewesen.

1) Diess liegt sosehr in der Natur der Sache, dass wir das Zeugniss eines Jamblich b. Stob. Ekl. I, 924. Lactanz Inst. VII, 7. Theodoret cur. gr. aff. V, 24. S. 73 und der Placita IV, 7, 3 kaum nöthig haben, um Demokrit den Unsterblichkeitsglauben abzusprechen, besonders da auch nirgends angegeben wird, dass Epikur in dieser Beziehung von ihm abwich, da vielmehr bei der entscheidenden Wichtigkeit, welche dieser Philosoph der Läugnung der Unsterblichkeit beilegte, seine und seiner Schule Verehrung gegen Demokrit einen Gegensatz beider in dieser Frage ausschliesst. Demokrit selbst äussert sich b. Stob. Floril. 120, 20: ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, ξυνειδήσι δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχῇσι καὶ φόβοισι ταλαιπωρέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου. Die unklare Angabe der Placita V, 25, 4, dass Leucippus den Tod nur auf den Körper beziehe, kann nicht in Betracht kommen.

2) Σκῆνος ist bei Demokrit eine häufige Bezeichnung für den Leib; Fr. mor. 6. 22. 127. 128. 210.

3) Fr. mor. 128: ἀνθρώποισι ἁρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος ποιέεσθαι

die körperliche Schönheit ohne Verstand für etwas thierisches [1]), er sagt, der Adel der Thiere bestehe in körperlichen, der des Menschen in sittlichen Vorzügen [2]), er sucht den Wohnsitz des Glückes in der Seele, das höchste Gut in der rechten Gemüthsstimmung [3]), er macht die Seele für den Schaden, welchen sie dem Leibe zufüge, verantwortlich [4]), er stellt die Güter der Seele als die göttlichen denen des Leibes, den blos menschlichen, entgegen [5]), er soll den Verstand des Menschen geradezu unter die göttlichen Wesen gerechnet haben [6]). Diess steht aber mit dem Materialismus der Atomistik, sobald wir uns auf ihren eigenthümlichen Standpunkt versetzen, durchaus nicht im Widerspruch. Die Seele ist etwas körperliches, wie alle anderen Dinge, aber da die körperlichen Stoffe ebenso verschieden sind, als die Gestalt und Zusammensetzung der Atome, woraus sie bestehen, so ist es auch möglich, dass ein Stoff Eigenschaften habe, die keinem anderen zukommen, und so gut die Kugel für die vollkommenste Gestalt gehalten wird, ebensogut mag Demokrit annehmen, dass dasjenige, was aus den feinsten kugelförmigen Atomen zusammengesetzt ist, das Feuer oder die Seele, alles andere an Werth übertreffe. Der Geist gilt ihm, wie andern Materialisten [7]), für den vollkommensten Körper.

λόγον· ψυχὴ μὲν γὰρ τελεωτάτη σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησι.

[1] Ebd. 129.

[2] Ebd. 127.

[3] Fr. 1 u. a. Näheres tiefer unten.

[4] Plut. utr. an. an corp. s. lib. (Plut. fragm. I) c. 2, S. 695 W.: Demokrit sagt, wenn der Leib die Seele wegen Missbrauchs und schlechter Behandlung verklagte, würde er sie verurtheilen.

[5] Ebd. 6: ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήϊα.

[6] Cic. N. D. I, 12, 29: *Democritus qui tum imagines* (s. u.) . . . *in Deorum numero refert . . . tum scientiam intelligentiamque nostram.* Auch diese Angabe ist als geschichtliches Zeugniss zu benützen, denn so willkührlich auch Philodemus, dem Cicero hier folgt, die Ansichten der älteren Denker zu verdrehen pflegt, so liegt doch seinen Angaben in der Regel etwas thatsächliches zu Grunde: er rechnet alles das zu den Göttern eines Philosophen, was von diesem als göttlich, wenn auch in der weitesten Bedeutung, bezeichnet worden ist; Demokrit kann aber den νοῦς wohl θεῖος und in gewissem Sinn auch θεὸς genannt haben.

[7] Z. B. Heraklit, die Stoiker u. a.

Aus diesem Gedankenzusammenhang ergiebt sich nun, inwiefern Demokrit sagen konnte, dass allen Dingen Seele und Geist inwohne, und dass eben diese durch das Weltganze vertheilte Seele die Gottheit sei. Da er die Vernunft der Seele, und die Seele dem warmen und feurigen Stoff gleichsetzt, so muss er in allem genau so viel Seele und Vernunft finden, als er Leben und Wärme darin findet. Er nimmt daher an, dass in der Luft viel Seele und Vernunft vertheilt sei, denn wie könnten wir sonst Leben und Seele aus ihr einathmen[1]); er schreibt auch den Pflanzen ein Leben zu[2]), und selbst in den Leichnamen soll er einen Rest von Lebenswärme und Empfindung übriggelassen haben[3]). Dieses durch die ganze Welt verbreitete Warme und Seelische hatte er nun, wie es scheint, als das göttliche in den | Dingen bezeichnet[4]), und so kann auch wohl in späterer Ausdrucksweise gesagt werden, er halte die Gottheit für die aus runden Feuerkörpern gebildete Weltseele und Vernunft[5]). Doch ist dieser letztere Ausdruck ungenau und irreführend, denn Demokrit denkt sich unter dem, was er das Göttliche nennt, nicht blos kein persönliches, sondern überhaupt kein einheitliches Wesen, nicht eine Seele, sondern nur Seelenstoff[1]), Feueratome, die Leben und Bewegung, und wo sie sich in grösseren Massen anhäufen, auch Vernunft hervorbringen, aber nicht Eine das Weltganze bewegende Kraft im Sinn der anaxagorischen Vernunft oder der platonischen Weltseele. Es ist daher richtiger, wenn ihm andere die Annahme eines weltbildenden Geistes und einer weltregierenden Gottheit absprechen [2]). Das Geistige ist ihm nicht die Macht über den gesammten Stoff, sondern nur ein Theil des Stoffes, die einzige bewegende Kraft ist die Schwerkraft, und auch die Seele ist nur desswegen das beweglichste und der Grund der Bewegung, weil die Stoffe, woraus sie besteht, vermöge ihrer Grösse und Gestalt am leichtesten durch Druck und Stoss bewegt werden. Die Lehre vom Geist ist hier nicht aus dem allgemeinen Bedürfniss eines tieferen Princips für die Naturerklärung hervorgegangen, sondern sie bezieht sich zunächst nur auf die menschliche Seelenthätigkeit; und wenn auch Analoga der letzteren in der übrigen Natur aufgesucht werden, so unterscheidet sich doch das, was Demokrit über den Geist sagt, von den entsprechenden Bestimmungen eines Anaxagoras und Heraklit und selbst eines Diogenes dadurch, dass der Geist von ihm nicht als die weltbildende Kraft, sondern nur als ein Stoff neben andern betrachtet wird, und sogar hinter der empedokleïschen Lehre, der es sonst nahe verwandt ist, bleibt es noch zurück, denn Empe|dokles behauptet die Vernünftigkeit, die er allen Dingen beilegt, als eine innere Eigenschaft der Elemente, Demokrit dagegen nur als eine aus der mathematischen Beschaffenheit gewisser Atome in ihrem Verhältniss zu den andern sich ergebende Erscheinung: Empfin-

---

[1]) Arist. in der angeführten Stelle De respir. c. 4: ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν. Theophr. De sensu 53: ὅσῳ ἐμψυχότερος ὁ ἀήρ.

[2]) Plut. qu. nat. 1, 1. S. 911: ζῷον γὰρ ἔγγειον τὸ φυτὸν εἶναι οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον οἴονται. Ps.-Arist. De plant. c. 1. 815, b, 16: ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά.

[3]) Plut. Plac. IV, 4, 4: ὁ δὲ Δημόκριτος πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων· διότι ἀεὶ διαφανῶς τινος θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλείονος διαπνεομένου. Joh. Damasc. Parall. s. II, 25, 40. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 236: Δημόκρ. τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων αἰσθάνεσθαι. Ebenso Alex. in Topica 13, u. (Aehnlich Parmenides s. o. S. 486 f.) Hienach ändert Philippson auch bei Theophr. De sensu 71 (φησὶ [Δημόκρ.] γίνεσθαι μὲν ἕκαστον καὶ εἶναι κατ' ἀλήθειαν, (hierüber später) ἰδίως δὲ ἐπὶ μικροῦ μοῖραν ἔχειν συνέσεως) „μικροῦ“ in „νεκροῦ“. Uebrigens ist die Sache nicht ausser Streit; Cic. sagt Tusc. I, 34, 82: *num igitur aliquis dolor aut omnino post mortem sensus in corpore est? nemo id quidem dicit, etsi Democritum insimulat Epicurus: Democritici negant.* Nach dieser Stelle scheint es, dass sich Demokrit's Behauptung entweder auf die Zeit bis zum völligen Erkalten des Leichnams beschränkte, oder dass er den Todten zwar ein kleinstes von Seele, aber kein Bewusstsein und kein Gefühl zuschrieb.

[4]) Cic. N. D. I, 43, 120: *tum principia mentis quae sunt in eodem universo Deos esse dicit.* Diese *principia mentis* sind offenbar dasselbe, was Aristoteles in der ebenangeführten Stelle meint, die feinen und runden Atome. M. vgl. hiezu S. 733, 6 und Anm. 1.

[5]) Stob. Ekl. I, 56. Plut. Plac. I, 7, 13, b. Eus. pr. ev. XIV, 16, 6. Ga-

---

LEN h. ph. c. 8, S. 251, deren unvollständige Texte KRISCHE Forschungen I, 157 richtig auf den vollständigeren bei CYRILL c. Jul. I, 4 zurückführt: νοῦν μὲν γὰρ εἶναι τὸν θεὸν ἰσχυρίζεται καὶ αὐτὸς, πλὴν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ, καὶ αὐτὸν εἶναι τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν.

1) *Principia mentis*, wie Cicero richtig sagt, ἀρχαὶ νοεραί.

2) S. o. 713, 1.

dung und Bewusstsein sind nur eine Folge von der Beweglichkeit jener Atome1).

Von den Seelenthätigkeiten scheint Demokrit die des Erkennens vorzugsweise in's Auge gefasst zu haben, wenigstens ist uns nur von diesen überliefert, wie er sie zu erklären versuchte. Hiebei konnte er nun im allgemeinen, nach allem bisherigen, nur von der Voraussetzung ausgehen, dass alle Vorstellungen in körperlichen Vorgängen bestehen2). Im besondern hatte er sich sowohl über die Sinnesempfindungen, als über das Denken, genauer erklärt. Die ersteren führte er folgerichtig auf die Veränderungen zurück, welche durch die äusseren Eindrücke in uns hervorgebracht werden3); und da nun jede Einwirkung eines Körpers auf einen andern durch Berührung bedingt ist4), so kann gesagt werden, er mache alle Sinnesempfindung zu einer Berührung und alle Sinne zu Unterarten des Tastsinns5). Nur ist diese Berührung nicht blos eine unmittelbare, sondern sie ist mehr oder weniger durch die Ausflüsse vermittelt, ohne die ja überhaupt die Wechselwirkung der Dinge nicht zu erklären wäre. Indem diese Ausflüsse durch die Sinneswerkzeuge in den Körper eindringen und sich durch alle Theile desselben verbreiten, entsteht

---

1) In dem obigen liegt auch der Grund, wesshalb Demokrit's Annahmen über das Geistige in der Natur erst hier erwähnt werden: seine Naturerklärung bedarf dieser Annahmen nicht, sondern sie haben sich ihm erst aus der Betrachtung des menschlichen Geistes ergeben, und sind nur hieraus zu verstehen.

2) Stob. Exc. e Joh. Damasc. II, 25, 12. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 233): Λεύκιππος, Δημοκράτης (—όκριτος) τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος.

3) Arist. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12 von Demokrit und andern: διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν. Theophr. De sensu 49: Δημόκριτος δὲ . . . τῷ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι. Theophrast knüpft hieran die Bemerkung, die von Demokrit nicht beantwortete Frage, ob jeder Sinn das ihm gleichartige oder das ungleichartige empfinde, wäre nach dieser Bestimmung in entgegengesetztem Sinn zu beantworten: sofern die Sinnesempfindung eine Veränderung sei, müsste sie von ungleichartigem, sofern nur verwandtes auf einander wirke (s. o. 696, 3) von gleichartigem herrühren. Vgl. S. 737, 4.

4) S. o. S. 704.

5) Arist. De sensu c. 4. 442, a, 29: Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν. καίτοι εἰ οὕτω τοῦτ' ἔχει, δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἑκάστη ἁφή τις ἐστίν.

die Vorstellung der Dinge, die sinnliche Empfindung [1]. Damit es aber wirklich dazu komme, ist theils eine gewisse Stärke des Eindrucks, ein gewisses Maass der eindringenden Atome nothwendig [2], theils muss auch ihre materielle Beschaffenheit derjenigen der Sinneswerkzeuge entsprechen; denn da nur gleichartiges aufeinander wirken kann [3], so werden unsere Sinne nur von solchem, was ihnen gleichartig ist, afficirt werden, wir werden überhaupt jedes Ding, wie schon Empedokles gelehrt hatte, mit dem ihm verwandten Theil unseres Wesens wahrnehmen [4]. Wenn

---

1) Theophr. De sensu 54: ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μὴ μόνον τοῖς ὄμμασιν ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι μεταδιδόναι τῆς αἰσθήσεως. φησὶ γὰρ διὰ τοῦτο κενότητα καὶ ὑγρότητα ἔχειν δεῖν τὸν ὀφθαλμὸν, ἵν' ἐπιπλέον δέχηται καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι παραδιδῷ. §. 55: beim Hören dringe die bewegte Luft durch den ganzen Leib, doch vorzugsweise durch die Ohren ein, ὅταν δὲ ἐντὸς γένηται, σκίδνασθαι διὰ τὸ τάχος. Diess wird dann durch das folgende noch weiter erläutert. §. 57: ἄτοπον δὲ καὶ δι' ὧν (so die Handschr. Wimmer vermuthet ἄτ. δὲ τὸ ἴδιον, besser wohl: ἄτ. δὲ καὶ ἴδιον) κατὰ πᾶν τὸ σῶμα τὸν ψόφον εἰςιέναι καὶ ὅταν εἰςέλθῃ διὰ τῆς ἀκοῆς διαχεῖσθαι κατὰ πᾶν, ὥσπερ οὐ ταῖς ἀκοαῖς ἀλλ' ὅλῳ τῷ σώματι τὴν αἴσθησιν οὖσαν. οὐ γὰρ εἰ καὶ συμπάσχει τι τῇ ἀκοῇ, διὰ τοῦτο καὶ αἰσθάνεται. πάσαις γὰρ [sc. ταῖς αἰσθήσεσι] τοῦτό γε ὁμοίως ποιεῖ· καὶ οὐ μόνον ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ. Wie er sich die Sache bei den übrigen Sinnen näher dachte, wird nicht mitgetheilt, nur so viel erhellt aus dem angeführten, dass er nicht blos beim Geruch und Geschmack, sondern auch bei den Wahrnehmungen des Tastsinns ein Eindringen von Ausflüssen in den Körper annahm, da er sich nur durch eine Berührung der ganzen Seele mit den Dingen die Empfindung zu erklären wusste. Für die Empfindung der Wärme scheint es sich auch aus der Natur derselben zu ergeben.

2) S. o. 705, 2. 707, 2. Theophr. De sensu 55: die Töne dringen zwar durch den ganzen Körper ein, in der grössten Menge jedoch durch die Ohren, διὸ καὶ κατὰ μὲν τὸ ἄλλο σῶμα οὐκ αἰσθάνεσθαι, ταύτῃ δὲ μόνον.

3) S. o. 696, 3.

4) Theophr. De sensu 50: wir sehen um so besser, wenn die Augen feucht sind, die Hornhaut dünn und fest, die inneren Gewebe locker, die Gänge der Augen gerade und trocken, καὶ ὁμοιοσχημονοῖεν [sc. οἱ ὀφθαλμοὶ] τοῖς ἀποτυπουμένοις. Sext. Math. VII, 116: παλαιὰ γάρ τις, ὡς προεῖπον, ἄνωθεν παρὰ τοῖς φυσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά. καὶ ταύτης ἔδοξε μὲν καὶ Δημόκριτος κεκομικέναι τὰς παραμυθίας, nämlich in der Stelle, die S. 717, 1 abgedruckt ist. Dass diese Stelle wirklich in diesem Zusammenhang stand, wird durch Plut. Plac. IV, 19, 3 bestätigt, wo ein Auszug daraus mit den Worten eingeleitet wird: Δημόκριτος καὶ τὸν ἀέρα φησὶν εἰς ὁμοιοσχήμονα θρύπτεσθαι σώματα καὶ συγκαλινδεῖσθαι τοῖς ἐκ τῆς φωνῆς θραύσμασι· (hierüber S. 739 f.) „κολοιὸς γὰρ παρὰ κολοιὸν ἱζάνει“ u. s. w. Ueber den Grundsatz

daher Demokrit annahm, dass manches wahr|nehmbare von uns nicht wahrgenommen werde, weil es unsern Sinnen nicht angemessen sei[1]), und wenn er die Möglichkeit zugab, dass andere Wesen Sinne haben können, die uns fehlen[2]), so stimmt diess mit seinen sonstigen Voraussetzungen ganz gut zusammen.

Unter den einzelnen Sinnen werden uns nur über das Gesicht und Gehör eigenthümliche Ansichten Demokrit's berichtet, die übrigen hatte er zwar gleichfalls besprochen, aber abgesehen von den eben erörterten allgemeinen Annahmen nichts wesentlich neues darüber aufgestellt[3]). Die Wahrnehmungen des Gesichtssinns erklärte Demokrit, wie Empedokles, durch die Voraussetzung, dass sich von den sichtbaren Dingen Auflüsse ablösen, welche die Gestalt derselben beibehalten; indem diese Bilder[4]) sich im

---

selbst, dass gleiches durch gleiches erkannt werde, s. m. Arist. De an. I, 2. 405, b, 12: diejenigen, welche das Wesen der Seele durch ihre Erkenntnissthätigkeit bestimmen, machen sie zu einem der Elemente oder einem aus mehreren Elementen zusammengesetzten, λέγοντες παραπλησίως ἀλλήλοις πλὴν ἑνός (Anaxagoras)· φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.

[1]) Stob. Exc. e Joh. Damasc. II, 25, 16 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 233): Δημόκριτος πλείους μὲν εἶναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίζειν τὰ αἰσθητὰ τῷ πλήθει λανθάνειν. Dass diese in ihrem jetzigen Wortlaut befremdliche Angabe ursprünglich den oben angenommenen Sinn gehabt habe, ist freilich blosse Vermuthung.

[2]) Plut. Plac. IV, 10, 3. (Galen c. 24. S. 303): Δημόκριτος, πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ (l. ἢ, wie Gal. hat) περὶ τοὺς θεοὺς καὶ σοφούς. So, wie diess hier lautet, kann es freilich nur eine gegnerische Folgerung, nicht Demokrit's eigene Aussage sein, aber es lässt uns die letztere doch noch deutlich erkennen. Was Demokrit gesagt hatte, kann nur diess sein, dass die Thiere Sinne haben mögen, welche anderen Wesen fehlen, und daraus leitet ein Gegner, wohl ein Stoiker, die ihm ungereimt scheinende Folgerung ab, er schreibe den vernunftlosen Wesen ein Erkennen zu, welches die höchsten Vernunftwesen, die Götter und die Weisen, nicht besitzen.

[3]) Theophr. De sensu 49: περὶ ἑκάστης δ' ἤδη τῶν ἐν μέρει [αἰσθήσεων] πειρᾶται λέγειν. §. 57: καὶ περὶ μὲν ὄψεως καὶ ἀκοῆς οὕτως ἀποδίδωσι· τὰς δ' ἄλλας αἰσθήσεις σχεδὸν ὁμοίας ποιεῖ τοῖς πλείστοις. So enthalten auch die kurzen Angaben über den Geruchssinn a. a. O. §. 82 und De odor. 64 nichts eigenthümliches. Vgl. auch S. 707, 4.

[4]) Εἴδωλα, wie sie gewöhnlich genannt werden (Diog. IX, 47 nennt eine eigene Schrift Demokrit's περὶ εἰδώλων); nach dem Etymol. Magn. u. d. W. δείκελα bediente sich Demokrit dafür auch dieses Ausdrucks, und demgemäss ist wohl auch b. Simpl. Phys. 73, b, o. (Democr. Fr. phys. 6) in den Worten:

Auge abspiegeln und von da weiter durch den ganzen Körper verbreiten, entsteht die Anschauung. Da aber der Raum zwischen den Gegenständen | und unseren Augen durch Luft ausgefüllt ist, so können die von den Dingen sich ablösenden Bilder nicht unmittelbar in unsere Augen gelangen, sondern was diese selbst berührt, ist nur die Luft, die von jenen Bildern bei ihrem Ausströmen bewegt und zu einem Abdruck derselben gemacht wird, und ebendaher kommt es, dass die Deutlichkeit der Anschauung durch die Entfernung leidet; da aber zugleich auch von unsern Augen Ausflüsse ausgehen, so wird das Bild des Gegenstandes auch durch diese modificirt [1]). Es ist daher sehr erklärlich, dass unser Ge-

---

Δημόκριτος ἐν οἷς φησι „δεῖν ἀπὸ παντὸς ἀποκρίνεσθαι παντοίων εἰδέων“, πῶς δὲ καὶ ὑπὸ τίνος αἰτίας μὴ λέγει, ἔοικεν ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ τύχης γεννᾷν αὐτά, statt δεῖν nicht mit Mullach „δίνῃ“, sondern „δείκελα“ zu setzen, zu welchem auch das αὐτὰ passt.

[1]) Das obige ergiebt sich aus Arist. De sensu c. 2. 438, a, 5: Δημόκριτος δ' ὅτι μὲν ὕδωρ εἶναί φησι [τὴν ὄψιν] λέγει καλῶς, ὅτι δ' οἴεται τὸ ὁρᾷν εἶναι τὴν ἔμφασιν (die Abspieglung der Gegenstände im Auge), οὐ καλῶς· τοῦτο μὲν γὰρ συμβαίνει, ὅτι τὸ ὄμμα λεῖον u. s. w. τὸ μὲν οὖν τὴν ὄψιν εἶναι ὕδατος ἀληθὲς μὲν, οὐ μέντοι συμβαίνει τὸ ὁρᾷν ᾗ ὕδωρ, ἀλλ' ᾗ διαφανές. Alex. z. d. St. 97, a, u. Theophr. De sensu 50: ὁρᾷν μὲν οὖν ποιεῖ τῇ ἐμφάσει· ταύτην δ' ἰδίως λέγει· τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι, συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος· (ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαί τινα ἀποῤῥοήν·) ἔπειτα τοῦτον στερεὸν ὄντα καὶ ἀλλόχρων ἐμφαίνεσθαι τοῖς ὄμμασιν ὑγροῖς· καὶ τὸ μὲν πυκνὸν οὐ δέχεσθαι τὸ δ' ὑγρὸν διϊέναι. Die gleichen Angaben wiederholt Th. im folgenden (wo aber §. 51 statt πυκνούμενον „τυπούμ.“ zu lesen ist) in der Beurtheilung dieser Ansicht, indem er sie zugleich durch das S. 737, 1 mitgetheilte u. a. ergänzt. Für seine Annahme über die Bilder berief sich Demokrit auf das im Auge sichtbare Bild des Objekts (Alex. a. a. O.); dass wir im Dunkel nicht sehen, erklärte er nach Theophr. §. 55 durch die Annahme, die Sonne müsse die Luft verdichten, um die Bilder festhalten zu können. Wesshalb er nicht diese selbst, sondern nur ihren Abdruck in der Luft in's Auge fallen liess, deutet die Notiz bei Arist. De an. I, 7. 419, a, 15 an: οὐ γὰρ καλῶς τοῦτο λέγει Δημόκριτος, οἰόμενος, εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξὺ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη. Weniger genau ist die Angabe b. Plut. Plac. IV, 13, 1 (wozu Mullach S. 402 z. vgl.): das Sehen entstehe nach Leucipp, Demokrit und Epikur κατ' εἰδώλων εἰςκρίσεις καὶ κατά τινων ἀκτίνων εἴςκρισιν μετὰ τὴν πρὸς τὸ ὑποκείμενον ἔνστασιν πάλιν ὑποστρεφουσῶν πρὸς τὴν ὄψιν. Wie das Auge nach Demokrit beschaffen sein muss, um gut zu sehen, wurde S. 737, 4 angeführt. Dass er auch die Spiegelbilder durch die Lehre von den εἴδωλα erklärte, sagt Plut. Plac. IV, 14, 2 parall. vgl. Lucret. IV, 141 ff.

sicht die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich sind [1]). Aehnlich lautet die Erklärung des Gehörs und der Töne [2]). Der Ton ist ein von dem tönenden Körper ausgehender Strom von Atomen, welcher die vor ihm liegende Luft in | Bewegung setzt. In dieser Atomenströmung und in der von ihr bewegten Luft finden sich, einem früher erörterten Gesetze gemäss, die gleichgestalteten Atome zusammen [3]). Indem diese an die Seelenatome gelangen, entstehen die Empfindungen des Gehörs. Wiewohl aber die Töne durch den ganzen Körper eindringen, so hören wir doch nur mit den Ohren; denn dieses Organ ist so gebaut, dass es die grösste Tonmasse in sich aufnimmt, und ihr den raschesten Durchgang gestattet, während durch die übrigen Körpertheile deren zu wenige hindurchgehen können, um von uns wahrgenommen zu werden [4]).

Gleichen Ursprungs mit der Wahrnehmung ist das Denken. Das wahrnehmende und das denkende ist ein und dasselbe [5]). Wahrnehmung und Denken sind gleichsehr materielle Veränderungen des Seelenkörpers [6]), und beide werden ebenso, wie jede andere Veränderung, mechanisch, durch die äusseren Eindrücke, bewirkt [1]). Ist diese Bewegung von der Art, dass die Seele dadurch in die richtige Temperatur versetzt wird, so wird sie die Gegenstände richtig auffassen, und das Denken ist gesund; wird sie dagegen durch die ihr mitgetheilte Bewegung übermässig erhitzt oder erkältet, so wird sie sich unrichtiges vorstellen, und ihr Denken ist krankhaft [2]). So schwer sich aber bei dieser Ansicht angeben lässt, wodurch sich das Denken überhaupt noch von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheiden soll [3]), so ist doch

---

[1]) S. o. S. 705 ff.

[2]) Theophr. a. a. O. 55—57 vgl. §. 53. Plut. Plac. IV, 19. Gell. N. A. V, 15, 8. Mullach 342 ff. Burchard Democr. phil. de sens. 12. Vgl. S. 737, 1. 4.

[3]) S. S. 717, 1. Durch diese Bestimmung wollte Demokrit, wie es scheint, die Maassverhältnisse und die musikalische Beschaffenheit der Töne erklären, worüber er sich in der Schrift π. ῥυθμῶν καὶ ἁρμονίης (Diog. IX, 48) geäussert haben wird. Ein Ton, konnte er sagen, sei um so reiner, je gleichartiger, um so höher, je kleiner die Atome seien, in deren Strömung er bestehe.

[4]) Aus diesem Gesichtspunkt werden bei Theophr. §. 56 die physiologischen Bedingungen eines scharfen Gehörs untersucht.

[5]) Arist. De an. I, 2. 404, a, 27: ἐκεῖνος [Δημόκριτος] μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον· διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον (bei dem sich diess aber über Hektor nicht findet; m. s. die Ausleger z. d. St. und zu Metaph. IV, 5 und Mullach 346), ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων. οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν. Ebd. 405, a, 8 s. o. 728, 6. Metaph. IV, 5. 1009, b, 28. (s. u. 741, 2). Philop. De an. A, 16, o. B, 16, m. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 880: οἱ δὲ περὶ Δημόκριτον πάντα τὰ εἴδη τῶν δυνάμεων εἰς τὴν οὐσίαν αὐτῆς [τῆς ψυχῆς] συνάγουσιν. Ebendahin gehört, was in dem überlieferten Text des Stob. Floril. 116, 45 Demokrit beigelegt wird; statt Demokrit's ist aber hier ohne Zweifel Δημοκήδους zu lesen (s. Heimsöth. Democr. de an. doctr. S. 3), denn die Worte stehen bei Herod. III, 134, der sie Atossa und beziehungsweise Demokedes in den Mund legt.

[6]) Stob. s. o. 736, 2. Arist. Metaph. IV, 5. (736, 3). Theophr. De sensu

---

72: ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἔοικε [Δημόκρ.] συνηκολουθηκέναι τοῖς ποιοῦσιν ὅλως τὸ φρονεῖν κατὰ τὴν ἀλλοίωσιν, ἥπερ ἐστὶν ἀρχαιοτάτη δόξα. πάντες γὰρ οἱ παλαιοὶ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ σοφοὶ κατὰ τὴν διάθεσιν ἀποδιδόασι τὸ φρονεῖν. Vgl. Arist. De an. III, 3. 427, a, 21: οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν, wofür neben den S. 651, 1 abgedruckten empedokleïschen Versen, vielleicht nach Demokrit, Homer Od. XVIII, 135 angeführt wird, mit der Bemerkung: πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν. Vgl. die folgenden Anmerk.

1) Cic. Fin. I, 6, 21: *(Democriti sunt) atomi, inane, imagines, quae idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus.* Plut. Plac. IV, 8, 3. Stob. Floril. IV, 233 Mein. Nr. 18 von Leucipp. Demokrit und Epikur: τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προςιόντων, μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προςπίπτοντος εἰδώλου. Vgl. Demokr. b. Sext. Math. VII, 136 (s. o. 706, 1).

2) Theophr. a. a. O. 58: περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν· ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί. διότι καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀλλοφρονεῖν. ὥστε φανερὸν ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν. Statt der Worte: μετὰ τ. κίνησιν vermuthet Ritter I, 620 „κατὰ τὴν κρᾶσιν." Ich selbst hatte an die Aenderung: κατὰ τὴν κίνησιν gedacht. Es scheint mir nun aber doch, dass der überlieferte, auch von Wimmer beibehaltene, Text in Ordnung ist, und Theophr. sagen will: das φρονεῖν (die richtige Beurtheilung der Dinge, im Unterschied vom ἀλλοφρονεῖν) trete dann ein, wenn der durch die Bewegung in den Sinnesorganen hervorgebrachte Zustand der Seele ein symmetrischer sei. Zur Erläuterung der theophrastischen Angabe dient, ausser dem S. 740, 5 angeführten, Arist. Metaph. IV, 5. 1009, b, 28: φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν (dass alle Vorstellungen gleich wahr seien), ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας, ἀλλ' οὐ ταὐτά.

3) Brandis (Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis III, 139. Gr.-röm. Phil. I, 334) denkt an ein „unmittelbares Innewerden der Atome und des Leeren", aber man sieht nicht, wie nach Demokrit's Voraussetzungen die Atome und das Leere anders, als in den zusammengesetzten Dingen, und wie diese anders, als durch die Sinne, auf unsere Seele wirken sollten. Auch was Johnson (S. 18 f.

Demokrit weit entfernt, beiden den gleichen Werth beizulegen. Die sinnliche Wahrnehmung nennt er die dunkle, die Verstandeserkenntniss allein die ächte; die wahre Beschaffenheit der Dinge ist unseren Sinnen verborgen, alles, was sie uns zeigen, gehört der unsicheren Erscheinung an; nur unser Verstand erforscht das, was für die | Sinne zu fein ist, das reine Wesen der Dinge, die Atome und das Leere[1]. Müssen wir auch von dem offenbaren ausgehen, um das verborgene zu erkennen, so ist es doch nur das Denken, welches uns diese Erkenntniss wirklich aufschliesst[2]. Wenn daher Aristoteles Demokrit die Meinung beilegt, dass die sinnliche Erscheinung als solche wahr sei[3], so beruht diese Angabe nur auf seinen eigenen Folgerungen[4]: weil die Atomistik zwischen dem Wahrnehmungsvermögen und dem Denkvermögen nicht unter-

---

der S. 684, 2 genannten Abhandlung) zur Erklärung sagt, will mir nicht einleuchten. Scheinbarer ist Ritter's Vorschlag Gesch. d. Phil. I, 620, die helle oder Vernunfterkenntniss der symmetrischen Haltung der Seele (s. vor. Anm.) gleichzusetzen, nur müsste dann angenommen werden, was Demokrit nirgends beigelegt wird, und sich an sich selbst wenig empfiehlt, dass jede sinnliche Wahrnehmung nach seiner Meinung die Symmetrie der Seele störe. Mir ist das wahrscheinlichste, dass Demokrit überhaupt nicht versucht hat, den Vorzug des Denkens vor der Wahrnehmung psychologisch zu begründen. So nun auch Brandis Gesch. d. Entw. I, 145.

[1] Die Belege wurden schon S. 694, 4. 700, 2 gegeben. S. auch Cic. Acad. II, 23, 73. Spätere drücken diess so aus, dass sie sagen, Demokrit halte nur das Intelligible für ein wirkliches (Sext. Math. VIII, 6), er läugne die sinnlichen Erscheinungen, er behaupte, dass sie nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in unserer Meinung vorhanden seien (ebd. VII, 135).

[2] Sext. Math. VII, 140: Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ· ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη. Die „Kriterien" kommen hier natürlich, wie die Darstellung überhaupt, auf Rechnung des Berichterstatters.

[3] Gen. et corr. I, 2 (oben 698, 4). De an. I, 2 (oben 740, 5). Metaph. IV, 5 (s. S. 736, 3). Auch Theophr. De sensu 71 (oben 734, 3): γίνεσθαι μὲν ἕκαστον καὶ εἶναι κατ' ἀλήθειαν scheint herzugehören, nur sind die Worte wohl verderbt: das γίνεσθαι μὲν ist vielleicht aus (τὸ) φαινόμενον entstanden und statt ἕκαστον „ἑκάστῳ" zu setzen.

[4] Wie er diess in der Stelle der Metaphysik selbst andeutet; das ἐξ ἀνάγκης ist nämlich nicht mit εἶναι, sondern mit φασὶ zu verbinden, so dass der Sinn ist: „weil sie das Denken für dasselbe halten, wie die Empfindung, so müssen sie die sinnliche Erscheinung nothwendig für wahr erklären."

schieden hatte, so schliesst Aristoteles, dass sie auch hinsichtlich ihrer Wahrheit zwischen beiden nicht unterscheiden könne[1]). Demokrit selbst jedoch hätte diesen Schluss unmöglich machen können, ohne mit den Grundbestimmungen seines Systems in Widerspruch zu gerathen; denn wenn die Dinge in der Wirklichkeit nur aus Atomen bestehen, die unsere Sinne nicht wahrnehmen, so unterrichten uns die Sinne offenbar nicht über die wahre Beschaffenheit der Dinge, und wenn Demokrit das Werden und Vergehen mit Parmenides und Empedokles für undenkbar erklärt, so konnte er sich der weiteren Folgerung dieser Männer, dass uns die Wahrnehmung mit dem Schein des Werdens und Vergehens täusche, nicht entziehen, und die entgegenstehenden Behauptungen, die ihm Aristoteles leiht, unmöglich aufstellen. Er sagt ja aber auch ganz bestimmt, wie weit er davon entfernt ist. Ebensowenig hätte Demokrit die weiteren Folgerungen zugeben können, da die sinnliche Empfindung als solche wahr sei, so müssen auch alle Empfindungen wahr sein[2]), wenn daher die Sinne bei verschiedenen Personen oder zu verschiedenen Zeiten über denselben Gegenstand entgegengesetztes aussagen, so müssen diese entgegengesetzten Aussagen gleich wahr, ebendamit aber auch gleich falsch sein, wir können mithin nie wissen, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen sind [1]). Er selbst sagt wohl, in jedem Ding seien Atome | der verschiedensten Form enthalten, und desshalb erscheinen die Dinge so verschieden [2]), daraus folgt aber nicht, dass auch das Wirkliche selbst, das Atom, entgegengesetzte Eigenschaften zugleich hat. Er klagt ferner über die Beschränktheit des menschlichen Wissens, er erklärt, die Wahrheit liege in der Tiefe, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen sind, wissen wir nicht, unsere Meinungen wechseln mit den äusseren Eindrücken und den körperlichen Zuständen [3]). Er giebt endlich auch zu, dass

---

[1]) Dass ein solches Verfahren bei Aristoteles gar nicht ungewöhnlich ist, liesse sich durch zahlreiche Beispiele darthun; gerade Metaph. IV, 5 sind es nur solche Schlüsse, auf die er die Beschuldigung gegen einige von den alten Naturphilosophen gründet, dass sie den Satz des Widerspruchs läugnen. Wir haben daher keinen Grund zu der Annahme (Papencordt 60. Mullach 415), Demokrit habe über diesen Punkt seine Ansicht geändert, und das Zeugniss der Sinne, dem er früher vertraut hatte, später verworfen. Mag er auch einzelne seiner Annahmen in der Folge verbessert haben (Plut. virt. mor. c. 7, S. 448, A), so folgt daraus noch nicht, dass er auch über einen solchen Punkt zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Ueberzeugungen haben konnte, der mit den wesentlichsten Grundlagen des atomistischen Systems so eng, wie der vorliegende, zusammenhängt. Ebensowenig lässt sich der aristotelischen Aussage (mit Johnson a. a. O. 24 f.) der Sinn geben: „Demokrit nehme an, das Erscheinende sei auch wirklich objectiv vorhanden, wenn auch nicht congruent mit der Vorstellung, die wir uns davon machen.“ Diese Deutung wird schon durch den Wortlaut (τὸ ἀληθὲς De an. und gen. et corr.), noch bestimmter aber durch den Zusammenhang der angeführten Stellen widerlegt. Die Ansicht, welche Arist. nach Johnson Demokrit beilegt, würde er ihm nicht als eine irrige, aus der Verwechslung des Denkens mit der Empfindung entsprungene, vorgerückt haben.

[2]) Philop. legt diesen Satz ihm selbst bei De an. B, 16, m: ἄντικρυς γὰρ εἶπεν [ὁ Δημόκριτος] ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον ταὐτόν ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρειν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ τῇ αἰσθήσει φαινόμενον, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ καὶ τὸ δοκοῦν τοῦτο καὶ εἶναι ἀληθές, ὥσπερ καὶ Πρωταγόρας ἔλεγεν. Allein

---

Philoponus hat hiefür gewiss keine weitere Quelle, als die aristotelischen Stellen, aus denen sich diess nicht schliessen lässt; ebensowenig hat es auf sich, dass Epiphan. Exp. fid. 1087, D den Leucippus lehren lässt: κατὰ φαντασίαν καὶ δόκησιν τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ μηδὲν κατὰ ἀλήθειαν.

[1] Vgl. Arist. Metaph. IV, 5. 1009, a, 38: ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια (die Annahme, dass alle Erscheinungen und Vorstellungen wahr seien, vgl. den Anfang des Kap.) ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδ' ὀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι τοῖς δὲ πικρόν. ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν, τοὺς δ' ἄλλους οὔ. ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζῴων τἀναντία περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὑτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ ἄδηλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. (Im wesentlichen die Gründe Demokrit's gegen die Wahrheit der Sinnesempfindungen, s. o. 706, 1.) διὸ Δημόκριτος γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. Plut. adv. Col. 4, 1. S. 1108: ἐγκαλεῖ δ' αὐτῷ [sc. Δημοκρίτῳ ὁ Κολώτης] πρῶτον, ὅτι τῶν πραγμάτων ἕκαστον εἰπὼν οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι, συγκέχυκε τὸν βίον. Sext. Pyrrh. I, 213: auch die demokritische Lehre soll der Skepsis verwandt sein: ἀπὸ γὰρ τοῦ τοῖς μὲν γλυκὺ φαίνεσθαι τὸ μέλι, τοῖς δὲ πικρὸν, τὸν Δημόκριτον ἐπιλογίζεσθαί φασι τὸ μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρὸν, καὶ διὰ τοῦτο ἐπιφθέγγεσθαι τὴν „οὐ μᾶλλον“ φωνὴν, σκεπτικὴν οὖσαν.

[2] S. vor. Anm. u. S. 698, 4.

[3] Bei Sext. Math. VII, 135 ff., ausser dem S. 706, 1 angeführten: „ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ ξυνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται“. „γινώσκειν τε χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται“. „δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενὸς, ἀλλ' ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις“. „καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι, ἐτεῇ οἷον ἕκαστον, γινώσκειν, ἐν ἀπόρῳ ἐστίν“. Bei Diog. IX, 72: „ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη“. (Letzteres

die Bezeichnung der Dinge willkührlich gewählt sei[1]), was sich gleichfalls in skeptischem Sinn hätte benützen lassen. Aber dass er damit alles Wissen überhaupt für unmöglich erklären wollte, ist nicht glaublich. Wenn er dieser Meinung war, so hätte er unmöglich ein wissenschaftliches System aufstellen, und das wahre Wissen von der dunkeln Meinung unterscheiden können. Wir erfahren aber überdiess, dass er der Skepsis des Protagoras, die er nach den obigen Angaben getheilt haben müsste, ausdrücklich und ausführlich widersprach[2]); selbst die späteren Skeptiker machen uns auf den wesentlichen Unterschied seiner Ansicht von der ihrigen aufmerksam[3]), und auch Aristoteles | giebt ihm das Zeugniss, welches zu seiner angeblichen Läugnung alles Wissens schlecht passt, dass er sich unter den vorsokratischen Philosophen am

---

auch bei Cic. Acad. II, 10, 32.) Nur solche Stellen sind es ohne Zweifel auch, die Sextus Math. VIII, 327 im Auge hat, wenn er sagt, die empirischen Aerzte bestreiten die Möglichkeit der Beweisführung, τάχα δὲ καὶ Δημόκριτος, ἰσχυρῶς γὰρ αὐτῇ διὰ τῶν κανόνων ἀντείρηκεν, nämlich mittelbar sonst wäre das τάχα entbehrlich.

[1] Prokl. in Crat. 16 giebt an, die ὀνόματα seien nach Demokrit θέσει. Für diese Ansicht machte derselbe das πολύσημον, ἰσόῤῥοπον, und νώνυμον, oder mit anderen Worten diess geltend, dass manche Wörter eine mehrfache Bedeutung, manche Dinge mehrere Namen, manche, für die man nach sonstiger Analogie eine eigene Bezeichnung erwarten könnte, keine haben; auch auf die Veränderung der Namen von Personen scheint er sich berufen zu haben. Die nähere Ausführung dieser Gründe, so wie sie Proklus giebt, lässt sich nicht auf Dem. zurückführen. Vgl. Steinthal Gesch. d. Sprachwissensch. bei Gr. u. R. 76. 173 ff., mit dessen Erklärung jener Ausdrücke ich aber nicht durchaus übereinstimme; namentlich das νώνυμον scheint er mir unrichtig aufzufassen.

[2] Plut. a. a. O.: ἀλλὰ τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν, μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρᾳ τῷ σοφιστῇ τοῦτο εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν. Sext. Math. VII, 389: πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ εἴποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπὴν, καθὼς ὅ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρα ἐδίδασκον. Vgl. ebd. VII, 53.

[3] Sext. Pyrrh. I, 213 f.: διαφόρως μέντοι χρῶνται τῇ „οὐ μᾶλλον“ φωνῇ οἵ τε Σκεπτικοὶ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνὴν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν πότερον ἀμφότερα ἢ οὐδέτερον τί ἐστι τῶν φαινομένων. προδηλοτάτη δὲ γίνεται ἡ διάκρισις, ὅταν ὁ Δημόκριτος λέγῃ „ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν“· ἐτεῇ μὲν γὰρ λέγει ἀντὶ τοῦ ἀληθείᾳ. κατ᾽ ἀλήθειαν δὲ ὑφεστάναι λέγων τάς τε ἀτόμους καὶ τὸ κενὸν, ὅτι διενήνοχεν ἡμῶν . . περιττὸν οἶμαι λέγειν.

meisten auf Begriffsbestimmungen eingelassen habe[1]). Wir müssen daher annehmen, Demokrit's Klagen über die Unmöglichkeit des Wissens seien in beschränkterem Sinne gemeint gewesen; nur von der sinnlichen Empfindung behaupte er, dass sie auf die wechselnde Erscheinung beschränkt sei und keine wahre Erkenntniss gewähre, dass dagegen der Verstand in den Atomen und dem Leeren das wirkliche Wesen der Dinge zu erkennen vermöge, wolle er nicht läugnen, so lebhaft er auch die Beschränktheit des menschlichen Wissens und die Schwierigkeiten fühlte, welche sich einer tieferdringenden Forschung in den Weg stellen. Damit stimmt es denn auch ganz zusammen, wenn er sich durch den Reichthum seiner eigenen Kenntnisse und Beobachtungen nicht abhalten lässt, in Heraklit's Geist vor der Vielwisserei zu warnen, und das Denken höher zu schätzen, als das empirische Wissen[2]), wenn er es anerkennt, dass die Menschen nur allmählich zur Bildung gelangt seien, dass sie zuerst von den Thieren, wie er glaubt, gewisse Kunstfertigkeiten gelernt[3]), dass sie anfangs nur Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse, erst in der Folge Verschönerung des Lebens angestrebt haben[4]), wenn er aber gerade desshalb nur um so mehr darauf dringt, dass der Unterricht der Natur zu Hülfe komme, und durch Umbildung des Menschen eine | zweite Natur in ihm hervorbringe[5]). Wir sehen in allen diesen Aeusserungen den Mann, welcher die Arbeit des Lernens nicht unterschätzt, und sich mit der Kenntniss der äusseren Erscheinung nicht begnügt, aber nicht den Skeptiker, welcher auf das Wissen schlechtweg verzichtet.

---

[1] Part. anim. I, 1, s. o. 145, 3. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου· τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· u. s. w. (s. S. 408, 6). Phys. II, 2. 194, a, 18: εἰς μὲν γὰρ τοὺς ἀρχαίους ἀποβλέψαντι δόξειεν ἂν εἶναι [ἡ φύσις] τῆς ὕλης· ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο. Dass Demokrit den späteren Anforderungen in dieser Richtung allerdings nicht genügte, zeigt der von Arist. part. an. I, 1. 640, b, 29. Sext. Math. VII, 265 getadelte Satz: ἄνθρωπός ἐστι ὃ πάντες ἴδμεν.

[2] Fr. mor. 140—142: πολλοὶ πολυμαθέες νόον οὐκ ἔχουσι — πολυνοΐην οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή. — μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ. Meine früheren Zweifel an dem demokritischen Ursprung dieser Bruchstücke muss ich aufgeben, da sie sich dem obigen zufolge in Demokrit's Ansichten gut einfügen.

[3] Plut. solert. anim. 20, 1. S. 974.

[4] Philodem. De mus. IV (Vol. Hercul. I, 135 b. Mullach S. 237). Zur Sache vgl. m. Arist. Metaph. I, 2. 982, b, 22.

[5] Fr. mor. 133: ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι· καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον μεταρρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιέει.

Wer die sinnliche Erscheinung von dem wahren Wesen so bestimmt unterscheidet, wie Demokrit, der wird auch die Aufgabe und das Glück des menschlichen Lebens nicht in der Hingebung an die Aussenwelt, sondern nur in der richtigen Geistes- und Gemüthsbeschaffenheit suchen können. Diesen Charakter trägt denn auch alles, was uns von seinen sittlichen Ansichten und Grundsätzen mitgetheilt wird. So viel dessen aber auch ist, und so mancherlei ethische Schriften von ihm erwähnt werden[1]), so war doch auch er von einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik, wie sie durch Sokrates begründet worden ist, noch weit entfernt. Seine Sittenlehre steht hinsichtlich ihrer Form mit der unwissenschaftlichen moralischen Reflexion Heraklit's und der Pythagoreer im wesentlichen auf Einer Linie[2]), wir können daher wohl eine bestimmte, durch das ganze sich hindurchziehende Lebensansicht darin bemerken, aber diese Ansicht wird noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über die Natur des sittlichen Handelns begründet und in einer systematischen Darstellung der sittlichen Thätigkeiten und Pflichten ausgeführt. Als das Ziel unseres Lebens betrachtet er nach der Weise der alten Ethik die Glückseligkeit: Lust und Unlust, sagt er, sei der Maasstab des nützlichen und schädlichen, das beste sei für den Menschen, dass er sein Leben hinbringe möglichst viel sich freuend und möglichst wenig sich betrübend[3]). Aber daraus folgt für ihn | durchaus nicht, dass der sinnliche Genuss das höchste sei. Die Glückseligkeit und die Unseligkeit wohnt nicht in Heerden oder in Gold, sondern die Seele ist der Wohnplatz des Dämon [1]); nicht der Leib und der Besitz macht glücklich, sondern Rechtschaffenheit und Verstand (Fr. 5); die Güter der Seele sind die göttlichen, die des Leibes die menschlichen [2]); Ehre und Reichthum ohne Einsicht sind ein unsicherer Besitz [3]), und wo der Verstand fehlt, weiss man das Leben nicht zu geniessen und die Furcht vor dem Tode nicht zu überwinden [4]). Nicht jeder Genuss daher, ohne Unterschied, sondern nur der Genuss des Schönen ist begehrenswerth [5]); dem Menschen ziemt es, für die Seele mehr Sorge zu tragen, als für den Leib [6]), auf dass er seine Lust aus sich selbst schöpfen lerne [7]). Die Glückseligkeit besteht mit Einem Wort ihrem eigentlichen Wesen nach in nichts anderem, als in der Heiterkeit und dem Wohlbefinden, der richtigen Stimmung und unwandelbaren Ruhe des Gemüths [8]). Diese wird aber dem Menschen um so sicherer und vollkommener zu Theil werden, je mehr er in seinen Begierden und Genüssen Maass zu halten, das zuträgliche von dem schädlichen zu unterscheiden, unrechtes und ungehöriges zu vermeiden, sich in seiner | Thätigkeit und seinen

---

[1]) M. s. die Nachweisungen bei Mullach 113 ff. und die Sammlung der moralischen Fragmente (die ich im folgenden der Kürze halber nur nach den Nummern dieser Sammlung anführe) ebd. 160 ff. Fragm. Philos. I, 340 ff.

[2]) Cic. Fin. V, 29, 87: Demokrit vernachlässigte sein Vermögen *quid quaerens aliud, nisi beatam vitam? quam si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa investigatione naturae consequi volebat, ut esset bono animo. id enim ille summum bonum,* εὐθυμίαν *et saepe* ἀθαμβίαν *appellat, i. e. animum terrore liberum. sed haec etsi praeclare, nondum tamen et perpolita. pauca enim, neque ea ipsa enucleate ab hoc de virtute quidem dicta.*

[3]) Fr. mor. 8: οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη. Fast gleichlautend Fr. 9. Fr. 2: ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι, was bei Sextus (s. o. 742, 2) so ausgedrückt wird, er mache die Empfindungen zum Kriterium des Begehrens und Verabscheuens.

---

1) Fr. 1: εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος.

2) Fr. 6, s. o. 733, 5.

3) Fr. 58. 60.

4) Fr. 51—56.

5) Fr. 3 vgl. 19.

6) Fr. 128 s. o. S. 732, 3.

7) Fr. 7: αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν.

8) Cic. s. o. S. 747, 2. Theod. cur. gr. aff. XI, 6 s. S. 590, 3. Epiph. Exp. fid. 1088, A. Diog. IX, 45: τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὥς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξηγήσαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασιν. Stob. Ekl. II, 76: τὴν δ' εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ. συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις. Clem. Strom. II, 417, A: Δημόκρ. μὲν ἐν τῷ περὶ τέλους τὴν εὐθυμίαν [τέλος εἶναι διδάσκει] ἣν καὶ εὐεστὼ προςηγόρευσεν. Vgl. die folg. Anm. Diog. 46 und Seneca tranqu. an. 2, 3 erwähnen einer Schrift π. εὐθυμίης, welche vielleicht mit der von Diog. als verloren bezeichneten εὐεστὼ identisch ist. Was Stobäus Ataraxie nennt, bezeichnet Strabo I, 3, 21. S. 61 als ἀθαυμαστία, Cicero a. a. O. als ἀθαμβία.

Wünschen auf das, was seiner Natur und seinem Vermögen entspricht, zu beschränken weiss [1]). Genügsamkeit, Mässigung, Reinheit der That und der Gesinnung, Bildung des Geistes, diess ist es, was Demokrit als den Weg zur wahren Glückseligkeit empfiehlt. Er giebt zu, dass das Glück nur mit Mühe erreicht werde, das Unglück den Menschen auch ungesucht finde (Fr. 10); aber er behauptet nichtsdestoweniger, alle Mittel zum Glück seien ihm gewährt, nur seine Schuld sei es, wenn er sie verkehrt gebrauche: die Götter geben den Menschen nichts als gutes, nur ihre eigene Thorheit wende das Gute zum Schaden [2]), wie das Verhalten des Menschen sei, so sei auch sein Leben [3]). Die Kunst, glücklich zu sein, besteht darin, dass man das, was man hat, benütze und damit sich begnüge. Das menschliche Leben ist kurz und dürftig und hundert Wechselfällen ausgesetzt; wer diess einsieht, der wird sich mit mässigem Besitz zufrieden geben, und nicht mehr, als das nothwendige, zum Glück verlangen (Fr. 41). Was der Leib bedarf, lässt sich leicht erwerben, was Mühe und Beschwerde macht, ist ein eingebildetes Bedürfniss [4]). Je mehr man begehrt, desto mehr bedarf man; die Unersättlichkeit ist schlimmer, als die äusserste Dürftigkeit (Fr. 66—68). Wer dagegen wenig begehrt, dem ist | das wenige vieles, Beschränkung der Begierde macht die Armuth zum Reichthum[1]). Wer zu viel will, verliert auch das, was er hat, wie der Hund in der Fabel (Fr. 21); durch Uebermaass wird jede Lust zur Unlust (37), Mässigung dagegen erhöht den Genuss (35. 34), und gewährt eine Zufriedenheit, die unabhängig vom Glück ist (36). Ein Thor ist, wer begehrt, was ihm fehlt, und verschmäht, was ihm zu Gebot steht (31); der Verständige freut sich dessen, was er hat, und betrübt sich nicht über das, was er nicht hat[2]). Das beste ist daher immer das richtige Maass, das Zuviel und Zuwenig ist vom Uebel[3]). Sich selbst zu besiegen ist der schönste Sieg (Fr. 75); tapfer ist nicht blos, wer die Feinde, sondern auch wer die Lust überwindet (76); den Zorn zu bekämpfen ist zwar schwer, aber der Vernünftige wird seiner Meister (77); im Unglück rechten Sinnes zu sein ist etwas grosses (73), aber mit Verstand kann man den Kummer bezwingen (74). Der Sinnengenuss gewährt nur kurze Lust und viele Unlust und keine Beschwichtigung der Begierde[4]), nur die Güter der Seele verschaffen wahres Glück und innere Befriedigung[5]). Reichthum, durch Ungerechtigkeit erworben, ist ein Uebel[6]), Bildung ist besser als Besitz (Fr. 136), keine Macht und keine Schätze können eine Erweiterung unserer Kenntnisse aufwiegen[7]). Demokrit verlangt daher, dass nicht blos die That und das Wort[8]), sondern auch der Wille[9]) von Ungerechtigkeit rein sei, dass man nicht aus Zwang, sondern aus Ueberzeugung (Fr. 135), nicht aus Hoffnung

---

[1] S. vor. Anm. und Fr. 20: ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ, τὰ δὲ λείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλέει καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιέειν τῇ ψυχῇ, αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινεόμεναι (die zwischen Extremen sich hin und her bewegenden) τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶ οὔτε εὔθυμοι. Dem zu entgehen räth Demokrit, man solle sich nicht mit denen vergleichen, welchen es glänzender, sondern mit denen, welchen es schlechter geht, und es sich so erleichtern ἐπὶ τοῖσι δυνατοῖσι ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖσι παρεοῦσι ἀρκέεσθαι. Fr. 118: wer mit gutem Muth gerechte Thaten in Angriff nimmt, ist vergnügt und sorglos, wer das Recht verachtet, den quält die Furcht und die Erinnerung seines Thuns. Fr. 92: τὸν εὐθυμέεσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ, μηδὲ ἅσσ' ἂν πρήσσῃ ὑπέρ τε δύναμιν αἱρέεσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν u. s. w. ἡ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης. Vgl. M. AUREL IV, 24: „'Ολίγα πρῆσσε", φησὶν (wer, ist nicht gesagt) „εἰ μέλλεις εὐθυμήσειν".

[2] Fr. 13: οἱ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι διδοῦσι τἀγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν, πλὴν ὁπόσα βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα. τάδε δ' οὐ πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωρέονται ἀλλ' αὐτοὶ τοῖςδεσι ἐμπελάζουσι διὰ νόου τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην. Fr. 11. Fr. 12: ἀπ' ὧν ἡμῖν τἀγαθὰ γίνεται, ἀπο τῶν αὐτέων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθα· τῶν δὲ κακῶν ἐκτὸς εἴημεν (wir könnten davon frei bleiben). Vgl. Fr. 96: die meisten Uebel kommen dem Menschen von innen. Fr. 14, oben S. 711, 4.

[3] Fr. 45: τοῖσι ὁ τρόπος ἐστὶ εὔτακτος, τουτέοισι καὶ βίος ξυντέτακται.

[4] Fr. 22 vgl. 23 und 28: τὸ χρῇζον (der Leib) οἶδε, ὁκόσον [viell. —ων] χρῄζει, ὁ δὲ χρῄζων οὐ γινώσκει.

---

1) Fr. 24 vgl. 26. 27. 35 f. 38 f. vgl. Fr. 40 über den Vortheil der Armuth, dass sie vor Missgunst und Nachstellung sicher sei.

2) Fr. 29 vgl. 42.

3) Fr. 25: καλὸν ἐπὶ παντὶ τὸ ἴσον, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει. Vgl. Fr. 33.

4) Fr. 47 vgl. 46. 48.

5) S. o. 748, 8. 749, 1.

6) Fr. 61. Vgl. 62—64.

7) Dionys. b. Eus. pr. ev. XIV, 27, 3: Δημόκριτος γοῦν αὐτὸς, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι.

8) Fr. 103. 106. 97. 99.

9) Fr. 109: ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν. Vgl. Fr. 110. 171.

auf Lohn, sondern um seiner selbst willen[1]) das Gute thue, nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl des Schlechten sich enthalte (117), dass man vor sich selbst sich mehr schäme, als vor allen andern, und das Unrecht meide, gleich viel ob es keiner, oder ob es alle erfahren werden[2]); er erklärt, nur der gefalle den Göttern, welcher das Unrecht hasst[3]), nur das Bewusstsein des Rechtthuns verleihe Gemüthsruhe (Fr. 111), Unrechtthun mache unglücklicher, als Unrechtleiden (224); er preist die Einsicht, welche uns die drei grössten Güter gewähre, richtig zu denken, wohl zu reden und recht zu handeln[4]); er hält die Unkenntniss für den Grund aller Fehler[5]), er empfiehlt Unterricht und Uebung als die unentbehrlichen Mittel der Vervollkommnung[6]), er warnt vor Neid und Missgunst[7]), vor Geiz[8]) und vor anderen Fehlern. Alles was aus Demokrit's ethischen Schriften erhalten ist, zeigt uns so in ihm einen Mann von reicher Erfahrung, feiner Beobachtung, ernstem sittlichem Sinn und reinen Grundsätzen. Auch seine Aeusserungen über das menschliche Gemeinleben entsprechen diesem Charakter. Den Werth der Freundschaft, von welchem die griechische Sittenlehre so lebhaft durchdrungen ist, weiss auch er vollkommen zu schätzen; wer keinen rechtschaffenen Menschen zum Freund habe, sagt er, der verdiene nicht zu leben[9]), aber Eines Verständigen Freundschaft sei besser, als die aller Thoren (Fr. 163); um aber freilich geliebt zu werden, müsse man seinerseits andere lieben (171), und sittlich sei diese Liebe nur dann, wenn sie durch keine unerlaubte Leidenschaft verunreinigt werde [1]). Ebenso erkennt Demokrit die Nothwendigkeit des Staatslebens. Er erklärt zwar, der Weise müsse in jedem Land leben können, ein tüchtiger | Charakter habe die ganze Welt zum Vaterland [2]); aber zugleich sagt er, an nichts liege so viel, als an einer guten Staatsverwaltung, sie umfasse alles, mit ihr werde alles erhalten, und mit ihr gehe alles zu Grunde [3]), er hält die Noth des Gemeinwesens für schlimmer, als die des Einzelnen [4]), er will lieber arm und frei in einer Demokratie leben, als in Ueberfluss und Abhängigkeit bei den Mächtigen (Fr. 211); er erkennt es an, dass nur durch einträchtiges Zusammenwirken grosses geschehen könne (Fr. 199), dass Bürgerzwist unter allen Umständen ein Uebel sei (200); er sieht im Gesetz einen Wohlthäter der Menschen (187), er verlangt desshalb Herrschaft der Besten (191—194), Gehorsam gegen Obrigkeit und Gesetz (189 f. 197), uneigennützige Sorge für das Gemeinwohl (212), allgemeine Bereitwilligkeit zu gegenseitiger Unterstützung (215), und er beklagt einen Zustand, in dem gute Obrigkeiten nicht gehörig geschützt, schlechten der Missbrauch der Macht erleichtert [5]), die Thätigkeit für den Staat mit Gefahr und Schaden verknüpft sei [6]). Demokrit ist also über diesen Ge-

---

[1]) Fr. 160: χαριστικὸς (wohlthätig) οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβὴν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾷν προῃρημένος.

[2]) Fr. 98. 100. 101.

[3]) Fr. 107 vgl. 242.

[4]) Demokrit hatte eine Schrift Τριτογένεια verfasst, in der er die homerische Pallas und ihren Beinamen auf die Einsicht deutete, ὅτι τρία γίγνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα τὰ ἀνθρώπινα συνέχει (Diog. IX, 46. Suid. Τριτογ.), nämlich das εὖ λογίζεσθαι, das λέγειν καλῶς, das ὀρθῶς πράττειν (Schol. Becker. in Il. Θ, 39. Eustath. ad Il. Θ, S. 696, 37. Rom. Tzetz. ad Lycophr. Alex. V. 519 s. Mullach 119 f.).

[5]) Fr. 116: ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.

[6]) Fr. 130—134. 115 vgl. 85 f. 235 f.

[7]) Fr. 30. 230. 147. 167 f.

[8]) Fr. 68—70.

[9]) Fr. 162 vgl. 166.

---

[1]) Fr. 4: δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν, was mir Mullach nicht richtig aufzufassen scheint.

[2]) Fr. 225: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.

[3]) Fr. 212: τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγέεσθαι ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονεικέοντα παρὰ τὸ ἐπεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑωυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι· καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται, καὶ τούτου φθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται. Plut. adv. Col. 32, 2. S. 1126: Δημόκρ. μὲν παραινεῖ τήν τε πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐκδιδάσκεσθαι καὶ τοὺς πόνους διώκειν, ἀφ' ὧν τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνονται τοῖς ἀνθρώποις.

[4]) Fr. 43: ἀπορίη ξυνὴ τῆς ἑκάστου χαλεπωτέρη· οὐ γὰρ ὑπολείπεται ἐλπὶς ἐπικουρίας.

[5]) Fr. 205, wo aber der Text nicht ganz in Ordnung ist, Fr. 214.

[6]) So verstehe ich Fr. 213: τοῖσι χρηστοῖσι οὐ ξυμφέρον ἀμελέοντας τοῖσι [τῶν] ἑωυτῶν ἄλλα πρήσσειν u. s. w.; denn wenn es unbedingt gelten sollte, würde diese Warnung vor politischer Thätigkeit mit Demokrit's sonstigen Grundsätzen nicht übereinstimmen. M. vgl. ausser dem eben angeführten auch Fr. 195.

genstand mit den Besten seiner Zeit einverstanden[1]). Eigenthümlicher sind seine Ansichten über die Ehe, aber doch liegt auch ihr auffallendes nicht auf der Seite, wo man es wegen seines Materialismus und seines anscheinenden Eudämonismus vielleicht vermuthen möchte: eine höhere sittliche Auffassung der Ehe fehlt ihm zwar, doch nicht mehr als sie seiner Zeit fehlte, was ihm aber daran vorzugsweise zum Anstoss gereicht, ist nicht das sittliche, sondern das sinnliche dieses Verhältnisses. Er hat eine Scheu vor dem Geschlechtsgenuss, weil darin das Bewusstsein von der Lust überwältigt werde, und der Mensch an einen gemeinen Sinnenreiz sich hingebe[2]); er hat ferner eine ziemlich geringe Meinung vom weiblichen Geschlecht[3]); er wünscht sich endlich keine Kinder, weil ihre Erziehung von nothwendigerer Thätigkeit abziehe, und von unsicherem Erfolg sei; und wenn er die Liebe zu Kindern als etwas allgemeines und natürliches anerkennt, so meint er doch, es sei klüger, fremde Kinder anzunehmen, die man sich auswählen könne, als eigene zu erzeugen, bei denen es dem Zufall überlassen sei, wie sie ausfallen[4]). Werden wir auch diese Ansichten einseitig und mangelhaft finden müssen, so haben wir doch kein Recht, desshalb gegen Demokrit's sittliche Grundsätze im ganzen Vorwürfe zu erheben, die wir weder einem Plato, trotz seiner Weibergemeinschaft, noch den christlichen Vertheidigern des ascetischen Lebens zu machen pflegen.

---

1) Was Epiph. Exp. fid. 1088, A unserem Philosophen nachsagt: er habe das geltende Recht verworfen und nur das natürliche anerkannt, die Gesetze für eine schlechte Erfindung erklärt und gesagt, der Weise solle nicht den Gesetzen gehorchen, sondern frei leben, das ist offenbare Verdrehung. Den allgemeinen Gegensatz von νόμος und φύσις konnte eine Auslegungskunst, wie sie in der späteren Zeit geübt wurde, allerdings schon in dem S. 694, 4 angeführten Ausspruch finden, so wenig er sich auch auf die bürgerlichen Gesetze bezieht.

2) Fr. 50: ξυνουσίη ἀποπληξίη σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου. 49: ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καί σφι γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι.

3) Fr. 175. 177. 179.

4) Fr. 184—188. Wenn Theodoret cur. gr. aff. XII, 74 Demokrit vorwirft, er wolle nichts von Ehe und Kinderbesitz, weil sie ihm bei seinem Eudämonismus zu lästig seien, so ist diess eine Verdrehung: die ἀηδίαι, vor denen sich Demokrit fürchtet, beziehen sich auf den Kummer über das Missrathen der Kinder. Theodoret hat es aber auch nur aus Clemens Strom. II, 421, C, der sich seinerseits doch nicht so bestimmt ausdrückt.

Ein anderes ist es, ob Demokrit seine Ethik mit seinen wissenschaftlichen Annahmen so verknüpft hat, dass wir sie als wesentlichen Bestandtheil seines Systems betrachten dürfen, und diese Frage kann ich nicht umhin zu verneinen. Ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden findet, wie bemerkt, allerdings statt: die theoretische Erhebung über die sinnliche Erscheinung musste den Philosophen auch auf dem sittlichen Gebiete geneigt machen, dem Aeusseren geringeren Werth beizulegen, und die Einsicht in die unwandelbare Ordnung des Naturlaufs musste die Ueberzeugung in ihm hervorrufen, dass es das beste sei, sich genügsam und zufrieden in diese Ordnung zu finden. Allein Demokrit selbst hat nach allem, was wir wissen, nur wenig gethan, um diesen Zusammenhang an's Licht zu stellen; er hat das Wesen der sittlichen Thätigkeit nicht in allgemeiner Weise untersucht, sondern eine Reihe vereinzelter Beobachtungen und Lebensregeln aufgestellt, welche wohl durch die gleiche sittliche Stimmung und Denkweise, aber nicht durch bestimmte wissenschaftliche Begriffe verknüpft sind; mit seiner Physik stehen diese ethischen Sätze in einer so losen Verbindung, dass sie sämmtlich auch von einem solchen aufgestellt werden konnten, dem die atomistische Lehre vollkommen fremd war. So merkwürdig und werthvoll daher Demokrit's Ethik an sich selbst sein mag, und so gerne wir ihr einen Beweis für jene fortschreitende Ausbildung der moralischen Reflexion entnehmen werden, welche gleichzeitig auch durch die Sophistik und durch die sokratische Lehre beurkundet wird, so können wir doch in ihr nur ein Nebenwerk des philosophischen Systems sehen, das für die Würdigung des letzteren immer nur untergeordnete Bedeutung hat.

Aehnlich verhält es sich mit Demokrit's Ansichten über die Religion [1]). Dass er den Götterglauben seines Volkes nicht theilen konnte, liegt am Tage. Das Göttliche im eigentlichen Sinn, das ewige Wesen, von dem alles abhängt, ist ihm nur die Natur, oder genauer die Gesammtheit der durch ihre Schwere sich bewegenden und die Welt bildenden Atome. Nur Sache des Ausdrucks ist es, wenn hiefür in populärer Rede die Götter gesetzt

---

1) M. vgl. zum folgenden Krische Forschungen 146 ff.

werden[1]). Abgeleiteter Weise scheint er ferner das Seelische und Vernünftige in der Welt und im Menschen als das Göttliche bezeichnet zu haben, ohne doch damit etwas anderes sagen zu wollen, als dass dieses Element der vollkommenste Stoff und der Grund alles Lebens und Denkens sei[2]). Auch die Gestirne hat er vielleicht Götter genannt, weil sie die Hauptsitze dieses göttlichen Feuers sind[3]); und wenn er ihnen aus demselben Grunde Vernunft beigelegt hätte, so würde auch dieses den Voraussetzungen seines Systems nicht widerstreiten. In den Göttern des Volksglaubens dagegen konnte er nur Gebilde der Phantasie sehen, von denen er annahm, ursprünglich seien gewisse physische oder moralische Begriffe darin dargestellt, Zeus bedeute die obere Luft, Pallas die Einsicht u. s. w., diese dichterischen Gestalten seien aber in der Folge missverständlich für wirkliche persönlich existirende Wesen gehalten worden[4]). | Dass die Menschen auf diese Meinung gekommen seien, diess erklärte er theils aus dem Eindruck, welchen ausserordentliche Naturerscheinungen, Gewitter, Kometen, Sonnen- und Mondsfinsternisse, auf sie machten[5]), theils glaubte er aber auch, es liegen ihr wirkliche Anschauungen zu Grunde, die nur nicht ganz richtig aufgefasst seien. So frei er sich nämlich dem Volksglauben gegenüberstellt, so kann er sich doch nicht entschliessen, alles das, was von Erscheinungen höherer Wesen und von ihrer Einwirkung auf die Menschen erzählt wurde, schlechtweg für Täuschung zu erklären; es mochte ihm vielmehr gerade bei seiner sensualistischen Erkenntnisstheorie gerathener scheinen, auch diese Vorstellungen von wirklichen äusseren Eindrücken herzuleiten. Er nahm daher an[1]),

---

[1]) Fr. mor. 13, s. o. 749, 2. Aehnlich Fr. mor. 107: μοῦνοι θεοφιλέες, ὅσοισι ἐχθρὸν τὸ ἀδικέειν. Fr. mor. 250: θείου νόου τὸ ἀεὶ διαλογίζεσθαι καλόν. Auch in dem, was S. 738, 2 angeführt wurde, ist wohl nur hypothetisch und accomodationsweise von den Göttern gesprochen, wenn es sich nicht auf die gleich zu besprechende Annahme dämonischer Idole bezieht.

[2]) Vgl. S. 734.

[3]) Tertull. ad nat. II, 2: *cum reliquo igni superno Deos ortos Democritus suspicatur*, was am besten auf die Entstehung der Gestirne (s. o. S. 720) bezogen werden wird; weniger passend würde man an die sogleich zu besprechenden Wesen, von welchen die εἴδωλα ausgehen, denken. Dass die Gestirne als Götter behandelt wurden, zeigt auch die S. 723, 4 berührte Deutung der Ambrosia.

[4]) Clemens Cohort. 45, B (vgl. Strom. V, 598 B und über den Text Mullach 359. Burchard Democr. de sens. phil. 9. Papencordt 72): ὅθεν οὐκ ἀπεικότως ὁ Δημόκριτος τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγους φησὶν ἀνατείναντας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες πάντα (diess scheint unrichtig, wiewohl es Clemens ohne Zweifel in seinem Exemplar gehabt hat; vielleicht ist πάντες oder noch besser πατέρα zu lesen) Δία μυθέεσθαι, καὶ (hier scheint ein ὡς oder νομίζειν ὡς ausgefallen) πάντα οὗτος οἶδεν καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων. Ueber Pallas s. S. 751, 4.

[5]) Sext. Math. IX, 24: Demokrit gehört zu denen, welche den Glauben

---

an Götter von den ungewöhnlichen Naturerscheinungen herleiten; ὁρῶντες γάρ, φησι, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους (Kometen, s. o. 724, 2. Krische 147) ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.

[1] Sext. Math. IX, 19: Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγχων (so schreibe ich mit Krische S. 154. Burchard a. a. O. u. a. wegen der gleich anzuführenden Stellen für εὐλόγων) τυχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη καὶ δύςφθαρτα μὲν οὐκ, ἄφθαρτα δὲ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. (So weit auch, fast wortgleich, der anonyme Commentar zu Aristoteles De divin. p. s. hinter Simpl. De anima S. 148 m. Ald., sehr ähnlich Themist. zu derselben Schrift S. 295 Sp. Statt εὐλόγχων haben beide εὐλόχων, und vor ὑπερμεγέθη lassen sie die Worte μεγάλα τε καὶ weg, die wohl auch Glosse sind.) ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεὸν μηθενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος. Vgl. §. 42: τὸ δὲ εἴδωλα εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφυῆ καὶ ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφὰς, καὶ καθόλου τοιαῦτα ὁποῖα βούλεται αὐτῷ ἀναπλάττειν Δημόκριτος, παντελῶς ἐστι δυςπαράδεκτον. Plut. Aemil. P. c. 1: Δημόκριτος μὲν γὰρ εὔχεσθαί φησι δεῖν, ὅπως εὐλόγχων εἰδώλων τυγχάνωμεν, καὶ τὰ σύμφυλα καὶ τὰ χρηστὰ μᾶλλον ἡμῖν ἐκ τοῦ περιέχοντος, ἢ τὰ φαῦλα καὶ τὰ σκαιὰ, συμφέρηται. Def. orac. c. 17: ἔτι δὲ Δημόκριτος, εὐχόμενος εὐλόγχων εἰδώλων τυγχάνειν, δῆλος ἦν ἕτερα δυςτράπελα καὶ μοχθηρὰς γινώσκων ἔχοντα προαιρέσεις τινὰς καὶ ὁρμάς. Cic. (der diese Annahme auch Divin. II, 58, 120 berührt) N. D. I, 12, 29: *Democritus, qui tum imagines earumque circuitus in Deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram* (hierüber s. S. 734 f.). Ebd. 43, 120: *tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, Deos esse dicit; tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis soleant vel nocere, tum ingentes quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus.* (Dieses letztere freilich ist sicher eine Entstellung der demokritischen Lehre, wahrscheinlich durch das auch von Sextus und Plutarch erwähnte περιέχον veranlasst; überhaupt dürfen wir nicht vergessen, dass in den beiden ciceronischen Stellen ein Epikureer spricht, der in Demokrit's Ansichten möglichst viel Ungereimtheiten und

dass | sich in der Luft Wesen aufhalten, welche den Menschen an Gestalt ähnlich, an Grösse, Kraft und Lebensdauer überlegen seien; diese Wesen offenbaren sich, indem die von ihnen ausströmenden Ausflüsse und Bilder, oft auf weite Entfernung sich fortpflanzend, Menschen und Thieren sichtbar und hörbar werden, und sie seien für Götter gehalten worden, wiewohl sie in Wahrheit nicht göttlich und unvergänglich, sondern nur minder vergänglich, als der Mensch seien. Diese Wesen und ihre Bilder sollten ferner theils wohlthätiger, theils verderblicher Natur sein, wesshalb Demokrit, wie erzählt wird, den Wunsch aussprach, glücklichen Bildern zu begegnen; aus derselben Quelle leitete er endlich auch Vorbedeutungen und Weissagungen her, indem er annahm, dass uns die Idole theils über die eigenen Absichten derer, von denen sie herrühren, theils auch über das, was in andern Theilen der Welt vorgeht, Aufschluss geben[1]). Diese Wesen sind mithin der Sache nach nichts anderes, als die Dämonen des Volksglaubens[2]), und Demokrit kann insofern als der erste betrachtet werden, der zur Vermittlung zwischen Philosophie und Volksreligion den in der späteren Zeit so gewöhnlichen Weg | einschlug, die Götter des Polytheismus zu Dämonen herabzusetzen. Neben dieser physikalischen Auffassung des Götterglaubens werden aber auch Worte von ihm überliefert, die auf seine sittliche

---

Widersprüche hineinträgt, um sich desto leichter darüber lustig machen zu können.) Clemens Strom. V, 590, C: τὰ γὰρ αὐτὰ (Δημόκρ.) πεποίηκεν εἴδωλα τοῖς ἀνθρώποις προσπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας, wo die θεῖα οὐσία eben die *natura quae imagines fundat*, die Wesen, von denen die Idole ausgehen, bezeichnet. Vgl. Dens. Cohort. 43, D (Demokrit's Principien seien die Atome, das Leere und die Idole), und dazu Krische 150, 1. Max. Tyr. Diss. XVII, 5: die Gottheit sei nach Demokrit ὁμοπαθὲς (sc. ἡμῖν, also menschenähnlich). Aus einem Missverständniss dessen, was Demokrit über die wohlthätige oder schädliche Natur jener Wesen sagte, stammt wohl, vielleicht durch Vermittlung einer unterschobenen Schrift, die Angabe des Plinius H. n. II, 7, 14, Demokrit nehme zwei Gottheiten an, *Poena* und *Beneficium*. Iren. adv. haer. II, 14, 3 vermischt gar die atomistischen Idole mit den platonischen Ideen. Im übrigen ist zu dem obigen die epikureïsche Lehre (Th. III, a, 394 ff. 2. Aufl.) zu vergleichen.

1) Vgl. S. 758.

2) Auch die Dämonen galten ja zwar für langlebend aber nicht für unsterblich: m. vgl., um anderes zu übergehen, Plut. Def. orac. c. 11. 16 f. S. 415. 418 und oben S. 636, 1. 654, 1.

Bedeutung hinweisen[1]). Keinenfalls mochte er sich berechtigt glauben, sich mit der bestehenden Religion und der Ordnung des Gemeinwesens in Widerspruch zu setzen, und es mag insofern auch von ihm selbst gelten, was von seinen Anhängern, vielleicht nur um der Epikureer willen, behauptet wird[2]), dass sie an den herkömmlichen Gottesdiensten theilgenommen haben; auf dem Standpunkt eines Griechen ist dieses auch bei demokritischen Ansichten ganz in der Ordnung.

Verwandter Art sind einige andere Annahmen, in denen Demokrit zunächst ebenfalls mehr dem Volksglauben als seinem naturwissenschaftlichen System folgt, wenn er sie gleich nachträglich auch mit diesem auszugleichen bemüht ist. So glaubt er, auch abgesehen von dem, was wir so eben über die Erscheinungen übermenschlicher Wesen gehört haben, überhaupt an vorbedeutende Träume, und er sucht dieselben gleichfalls durch die Lehre von den Bildern zu erklären: indem nämlich nicht blos von den sichtbaren Dingen, sondern auch von den Seelen Bilder zu den Schlafenden gelangen, die ihre Zustände, Vorstellungen und Absichten in sich abspiegeln, so entstehen, wie er glaubt, Träume, die uns von manchem verborgenen unterrichten; diese Träume sind aber nicht durchaus zuverlässig, weil die Bilder theils an sich selbst nicht immer gleich kräftig und deutlich sind, theils auch auf dem Wege zu uns je nach der Beschaffenheit der Luft grösseren oder geringeren Veränderungen unterliegen[3]). Aehnlich wird die Theorie der Bilder | und Ausflüsse benützt, um den in Griechenland bis auf den heutigen Tag so verbreiteten Aberglauben von der Wirkung des bösen Auges zu rechtfertigen; aus den Augen der Neidischen sollen Bilder ausgehen, die etwas von ihrer Gesinnung mit sich führend die Leute quälen, bei denen sie sich einnisten[1]. Einfacher war wohl die Begründung der Opferschau, die unser Philosoph ebenfalls guthiess[2]. Ob und wie er endlich den Glauben an eine göttliche Begeisterung des Dichters[3] mit seiner sonstigen Lehre in Verbindung setzte, wird uns nicht gesagt, er konnte aber recht wohl annehmen, dass gewisse günstiger organisirte Seelen einen grösseren Reichthum von Bildern in sich aufnehmen und durch dieselben in lebhaftere Bewegung versetzt werden, als andere, und dass darin die dichterische Begabung und Stimmung bestehe.

---

[1] Fr. mor. 107, s. o. 755, 1. Fr. 242 (wenn dieses demokritisch ist): χρὴ τὴν μὲν εὐσέβειαν φανερῶς ἐνδείκνυσθαι, τῆς δὲ ἀληθείας θαῤῥούντως προΐστασθαι.

[2] Orig. c. Cels. VII, 66.

[3] Plut. qu. conv. VIII, 10, 2: φησὶ Δημόκριτος ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾷν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν μάλιστα δὲ ζῴων ὑπό σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος, οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας . . . ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινημάτων καὶ βουλευμάτων ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι, καὶ προσπίπτοντα μετὰ τούτων ὥσπερ ἔμψυχα φράζειν καὶ διαστέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόξας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὁρμὰς, ὅταν ἐνάρθρους καὶ ἀσυγχύτους φυλάττοντα προσμίξῃ τὰς εἰκόνας. τοῦτο δὲ μάλιστα ποιεῖ δι' ἀέρος λείου τῆς φορᾶς γινομένης ἀκωλύτου καὶ ταχείας. ὁ δὲ φθινοπωρινὸς, ἐν ᾧ φυλλοῤῥοεῖ τὰ δένδρα,

4. Die atomistische Lehre als Ganzes, ihre geschichtliche Stellung und Bedeutung, die späteren Anhänger der Schule.

Der Charakter und die geschichtliche Stellung der Atomistik ist in älterer und neuerer Zeit sehr verschieden beurtheilt worden. In der alten Diadochenfolge werden die Atomiker durchaus der eleatischen Schule zugezählt[4], Aristoteles stellt sie gewöhnlich

---

πολλὴν ἀνωμαλίαν ἔχων καὶ τραχύτητα, διαστρέφει καὶ παρατρέπει πολλαχῇ τὰ εἴδωλα καὶ τὸ ἐναργὲς αὐτῶν ἐξίτηλον καὶ ἀσθενὲς ποιεῖ τῇ βραδυτῆτι τῆς πορείας ἀμαυρούμενον, ὥςπερ αὖ πάλιν πρὸς ὀργώντων καὶ διακαιομένων ἐκθρώσκοντα πολλὰ καὶ ταχὺ κομιζόμενα τὰς ἐμφάσεις νοερὰς καὶ σημαντικὰς ἀποδίδωσιν. Auf diese Annahmen bezieht sich Arist. De divin. p. s. c. 2. 464, a, 5. 11. Plut. Plac. V, 2. Cic. Divin. I, 3, 5.

[1] Plut. qu. conv. V, 7, 6.

[2] Cic. Divin. I, 57, 131: *Democritus autem censet, sapienter instituisse veteres, ut hostiarum immolatarum inspicerentur exta, quorum ex habitu atque ex colore tum salubritatis tum pestilentiae signa percipi, nonnunquam etiam, quae sit vel sterilitas agrorum vel fertilitas futura.* Schon die Beschränkung auf diese Fälle beweist, dass es sich hiebei um die durch natürliche Ursachen im Zustand der Eingeweide bewirkten Veränderungen handelt, und Demokrit erscheint hierin noch nüchterner, als Plato Tim. 71.

[3] Demokrit b. Dio Chrys. or. 53, Anf.: Ὅμηρος φύσιος λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων. Ders. b. Clem. Strom. VI, 698, B: ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος (?) καλὰ κάρτα ἐστί. Cic. Divin. I, 37, 80: *negat enim sine furore Democritus quenquam poëtam magnum esse posse.*

[4] So von Diogenes, dem falschen Galen, Hippolytus, Simplicius, Suidas,

mit | Empedokles und Anaxagoras zusammen, im übrigen rechnet er sie bald gemeinschaftlich mit diesen zu den Physikern[1]), bald bemerkt er auch ihre Verwandtschaft mit den Eleaten[2]). Von den neueren Gelehrten sind nur wenige der alten Diadochenordnung gefolgt, indem sie die Atomiker als einen zweiten Zweig der eleatischen Schule, als eleatische Physiker bezeichnen[3]). Das gewöhnlichere ist, sie entweder den jonischen Naturphilosophen beizuzählen[4]), oder als eigene Form unter den jüngeren Schulen aufzuführen[5]). Auch in diesem Fall wird aber ihr Verhältniss zu Vorgängern und Zeitgenossen verschieden bestimmt. Denn wenn auch allgemein zugegeben wird, dass die Atomenlehre die Schlüsse der Eleaten mit der Erfahrung vereinigen wollte, so ist man doch darüber nicht einig, inwieweit andere Systeme auf sie eingewirkt haben, und wie es sich in dieser Beziehung namentlich mit Heraklit, Anaxagoras und Empedokles verhält. Während die einen in ihr die Vollendung der mechanischen Physik sehen, welche Anaximander begründet habe[6]), ist sie anderen eine Fortbildung des heraklitischen Standpunkts[7]), oder ge|nauer

---

Tzetzes, wie diess bei den drei ersten aus der Stellung der Atomiker, bei allen aus den Angaben über die Lehrer des Leucipp und Demokrit (s. o. S. 684, 1. 686) hervorgeht. Nach derselben Voraussetzung stellt Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7 Demokrit unmittelbar hinter Parmenides und Zeno, der Epikureer Cicero's N. D. I, 12, 29 nebst Empedokles und Protagoras hinter Parmenides.

[1] Metaph. I, 4. 985, b, 4.

[2] Z. B. gen. et corr. I, 8 s. o. 691, 1.

[3] So Degerando Gesch. d. Philos. I, 83 f. der Tennemann'schen Uebersetzung; Tiberghien *Sur la génération des connaissances humaines* S. 176. Aehnlich Mullach 373 f. Auch Ast Gesch. d. Phil. 88 stellt die Atomistik in die Kategorie des italischen Idealismus, wiewohl er sie im übrigen ebenso charakterisirt, wie Tiedemann.

[4] Reinhold Gesch. d. Phil. I, 48. 53. Brandis Rhein. Mus. III, 132. 144. Gr.-röm. Phil. I, 294. 301. Marbach Gesch. d. Phil. I, 87. 95. Hermann Gesch. und System d. Plat. I, 152 ff.

[5] Tiedemann Geist d. spek. Phil. I, 224 f. Buhle Gesch. d. Phil. I, 324. Tennemann Gesch. d. Phil. 1. A. 256 ff. Fries Gesch. d. Phil. I, 210. Hegel Gesch. d. Phil. I, 321. 324 f. Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 135. 139 ff. s. o. S. 130 ff. Strümpell Gesch. d. theoret. Phil. d. Gr. 69 ff. s. o. S. 164 1. Haym Allg. Enc. Sect. III, Bd. XXIV, 38. Schwegler Gesch. d. Phil. S. 16. Gesch. d. griech. Phil. S. 12. 43. Ueberweg I, S. 25.

[6] Hermann a. a. O.

[7] Hegel S. 324 ff. mit der Bemerkung: in der eleatischen Philosophie

eine Verknüpfung heraklitischer und eleatischer Bestimmungen, eine Erklärung des heraklitischen Werdens aus dem eleatischen Sein [1]; Wirth stellt sie Heraklit zur Seite, sofern dieser das Werden, die Atomistik die Vielheit der Dinge gegen die Eleaten behaupte [2]; Marbach verweist neben Heraklit auf Anaxagoras, Reinhold und Brandis, auch Strümpell, wollen sie aus dem doppelten Gegensatz gegen die eleatische Einheitslehre und gegen den Dualismus des Anaxagoras [3] ableiten, Braniss endlich betrachtet sie als das Mittelglied zwischen Anaxagoras und der Sophistik. Noch entschiedener waren die Atomiker schon früher von Schleiermacher [4] und Ritter [5] den Sophisten beigezählt worden, indem ihre Lehre für eine unwissenschaftliche Entartung der anaxagoreïschen und empedokleïschen Philosophie erklärt wurde. Diese Ansicht muss hier zunächst geprüft werden, da sie die Stellung, welche wir der Atomistik angewiesen haben, am vollständigsten umstossen, und die ganze Auffassung dieses Systems am tiefsten berühren würde.

Dieselbe wird theils mit dem schriftstellerischen Charakter Demokrit's theils mit dem Inhalt seiner Lehre begründet. Schon an jenem findet Ritter [6] viel zu tadeln. Der bekannte Anfang einer Schrift [7] laute anmaassend, von seinen Reisen und seinen mathematischen Kenntnissen spreche er nicht ohne Ruhmredigkeit, seine Sprache zeige eine erheuchelte Begeisterung;

---

erscheine Sein und Nichtsein als Gegensatz, bei Heraklit seien beide dasselbe und beide gleichsehr, das Sein aber und das Nichtsein als gegenständliches gesetzt ergeben den Gegensatz des Vollen und des Leeren. Parmenides setze als Princip das Sein oder das abstrakt Allgemeine, Heraklit den Process, die Bestimmung des Fürsichseins komme dem Leucipp zu. Vgl. Wendt zu Tennemann I, 322.

[1] Haym a. a. O. Schwegler Gesch. d. Phil. 16 vgl. unsere 1. Aufl. I, 212; dagegen behandelt Schwegler Gesch. d. griech. Phil. 43 die Atomistik als eine Reaktion der mechanischen Naturansicht gegen den Dualismus des Anaxagoras.

[2] Jahrb. d. Gegenw. 1844, 722. Idee d. Gottheit S. 162.

[3] Oder wie Brandis will: Anaxagoras und Empedokles.

[4] Gesch. d. Phil. 72. 74 f.

[5] Gesch. d. Phil. I, 589 ff.; gegen ihn Brandis Rhein. Mus. III, 132 ff.

[6] Gesch. d. Phil. I, 594—597.

[7] Bei Sext. Math. VII, 265. Cic. Acad. II, 23, 73: τάδε λέγω περὶ τῶν ξυμπάντων.

selbst die unschuldige Bemerkung, dass er vierzig Jahre jünger sei, als Anaxagoras, soll eine eitle Vergleichung mit diesem Philosophen bezwecken. Für den Charakter des Systems wäre nun freilich alles diess ohne Bedeutung. Demokrit hätte immerhin ein eitler Mensch sein mögen, ohne dass darum eine Lehre, deren ursprünglicher Erfinder er überdiess nicht einmal ist, zur inhaltsleeren Sophistik würde. Jene Vorwürfe sind aber auch an sich selbst ungerecht [1]). Von der Zeitbestimmung nach Anaxagoras wissen wir gar nicht, in welchem Zusammenhang sie vorkam, solche Angaben waren aber auch überhaupt im Alterthum nicht ungewöhnlich; die Anfangsworte des demokritischen Buchs sind eine einfache Inhaltsangabe und nichts weiter; das Selbstgefühl ferner, mit welchem sich Heraklit, Parmenides, Empedokles äussern, ist nicht schwächer und theilweise sogar weit stärker als das unseres Philosophen [2]); Demokrit's Sprache endlich ist zwar blühend und schwungvoll, aber nicht gemacht und erheuchelt. Auch was er von seinen Reisen und seinem geometrischen Wissen sagt [3]), kann in einem Zusammenhang gestanden haben, in dem es vollkommen motivirt war; überhaupt aber, wird ein Mann dadurch zum Sophisten, dass er gehörigen Orts von sich rühmt, was er mit Wahrheit von sich rühmen kann?

Doch auch die atomistische Philosophie selbst soll einen durchaus antiphilosophischen Charakter tragen. Für's erste nämlich, wird behauptet [4]), finden wir bei Demokrit ein unverhältnissmässiges Vorherrschen der Empirie über die Spekulation, eine unphilosophische Vielwisserei; eben diese Tendenz mache er aber auch — zweitens — zur Theorie, denn seine ganze Erkenntniss-

---

1) S. **Brandis** Rhein. Mus. III, 133 f. vgl. **Marbach** Gesch. d. Phil. I, 87.

2) M. s. von Parmenides V. 28 ff. 45 ff., von Heraklit was S. 527 ff. angeführt wurde, von Empedokles V. 24 (424 K. 462 M.) ff. 352 (389 K. 379 M.) ff. (s. o. S. 606). Wenn Demokrit durch eine Aeusserung zum Sophisten werden soll, die in Wahrheit um nichts anmaassender ist, als der Anfang von Herodot's Geschichtswerk, was würde Ritter erst gesagt haben, wenn er sich mit Empedokles als einen unter den Sterblichen wandelnden Gott dargestellt hätte?

3) S. o. S. 688.

4) **Schleiermacher** Gesch. d. Phil. 75 f. **Ritter** S. 597 f. 601. 614 ff. 622—627.

lehre scheine nur dazu gemacht, die Möglichkeit der wahren Wissenschaft aufzuheben und den eiteln Genuss der Gelehrsamkeit allein übrig zu lassen; weiter fehle es seinem physikalischen System an aller Einheit und Idealität, sein Naturgesetz sei der Zufall, er wisse weder von einem Gott, noch von der Unkörperlichkeit der Seele; dazu komme viertens, dass er vom Charakter der hellenischen Philosophie abweichend, das mythische vom dialektischen gänzlich trenne; | endlich verrathe auch seine Sittenlehre eine niedrige Lebensansicht, eine selbstsüchtig klügelnde, nur auf Genuss gerichtete Gesinnung.

Die meisten von diesen Vorwürfen werden aber schon durch unsere bisherige Darstellung widerlegt, oder doch auf ein weit geringeres Maass zurückgeführt. Es mag sein, dass Demokrit ungleich mehr empirisches Material gesammelt hatte, als er mit der wissenschaftlichen Theorie zu bewältigen vermochte; wiewohl er in der Erklärung der Erscheinungen immerhin tiefer und folgerichtiger, als alle seine Vorgänger, in's einzelne eingedrungen ist. Allein das gleiche findet sich bei den meisten von den alten Naturphilosophen, und es muss sich bei jedem finden, der umfassende Beobachtung mit der philosophischen Spekulation verbindet. Sollen wir es aber desshalb tadeln, dass er die Erfahrungswissenschaft nicht vernachlässigt, dass er seine Ansichten auf wirkliche Kenntniss der Dinge zu gründen und das einzelne daraus zu erklären versucht hat? Ist es ein Mangel, und nicht vielmehr ein Vorzug, wenn er ein weiteres Gebiet, als irgend ein anderer vor ihm, mit seiner Forschung umfasste, wenn er mit unersättlicher Wissbegierde weder kleines noch grosses geringachtete? Nur dann würde dieser Sammlerfleiss seinem philosophischen Charakter zum Nachtheil gereichen, wenn er die denkende Erkenntniss der Dinge darüber vernachlässigt oder wohl gar ausdrücklich verworfen hätte, um sich in eitler Selbstgenügsamkeit an seinem gelehrten Wissen zu sonnen. Aber alles bisherige wird gezeigt haben, wie weit er davon entfernt ist, wie entschieden er das Denken vor der sinnlichen Wahrnehmung bevorzugt, wie gründlich er die Erscheinungen aus ihren Ursachen zu erklären bemüht ist[1]). Stösst er hiebei auch auf solches, was sich seiner

---

[1]) M. s. S. 741 ff.

Meinung nach aus keinem ursprünglicheren ableiten lässt[1]), so kann man darin vielleicht einen Beweis von der Mangelhaftigkeit seiner Theorie, aber nicht[2]) ein sophistisches Abweisen der Frage nach den letzten Gründen erblicken; und mag ihn die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Aufgabe zu Klagen über die Nichtigkeit des menschlichen Wissens veranlassen[3]), so wird er verlangen können, dass man ihn nach keinem anderen Maasstab beurtheile, als die, | welchen es vor ihm ebenso gegangen ist, und dass man ihn nicht wegen derselben Aeusserungen zum sophistischen Zweifler mache, die einem Xenophanes und Parmenides, einem Anaxagoras und Heraklit das Lob wissenschaftlicher Bescheidenheit eintragen. Wird ihm endlich noch vorgerückt, dass er auch im Streben nach Wissen Maass zu halten empfohlen habe, dass es ihm mithin bei der Forschung nur um seinen Genuss, nicht um die Wahrheit zu thun gewesen sei[4]), so stimmt diess für's erste wenig mit dem Vorwurf der Vielwisserei, der ihm kaum erst gemacht war; sodann muss man sich wundern, wie doch eine so ganz harmlose und wahre Aeusserung eine solche Deutung erfahren konnte; hätte er aber auch gesagt, was er in dieser Form nicht einmal sagt, man solle nach Wissenschaft streben, um glückselig zu werden, was wäre das anders, als was die gefeiertsten Denker aller Zeiten hundertmal gesagt haben, und wie könnte es uns ein Recht geben, den Mann zum niedrigdenkenden Sophisten zu machen, der sein ganzes Leben mit seltener Hingebung der Wissenschaft gewidmet hat, und der auch das Perserreich, wie erzählt wird, für eine einzige wissenschaftliche Entdeckung nicht nehmen wollte?[5])

Nun ist allerdings die wissenschaftliche Ansicht, welche Leucipp und Demokrit aufgestellt haben, ungenügend und einseitig. Ihr System ist durchaus materialistisch, es ist recht eigentlich darauf angelegt, jedes andere Sein, als das körperliche, und jede andere Kraft, als die Schwerkraft, entbehrlich zu machen; Demokrit hatte sich sogar ausdrücklich gegen den Nus des Anaxagoras erklärt[1]). Aber materialistisch sind die meisten von den älteren Systemen: auch die altjonische Schule, auch Heraklit, auch Empedokles kennt keine unkörperlichen Wesen, auch das Seiende der Eleaten ist das Volle oder der Körper, und gerade der eleatische Begriff des Seienden ist es, welcher die Grundlage der atomistischen Metaphysik bildet. Was die Atomiker von ihren Vorgängern unterscheidet, ist nur die Strenge und Folgerichtigkeit, mit der sie den Gedanken einer rein materialistischen und mechanischen Naturerklärung durchgeführt haben; diese kann ihnen aber um so weniger zum Nachtheil gedeutet werden, da sie damit nur die Schlüsse gezogen haben, welche durch die ganze bisherige Entwicklung gefordert, und wozu in den Annahmen ihrer Vorgänger die Vordersätze gegeben waren. Es heisst desshalb ihre geschichtliche Bedeutung verkennen, wenn man ihr System, welches mit der ganzen älteren Naturphilosophie so eng zusammenhängt, aus diesem Zusammenhang herausnimmt, um es als Sophistik aus den Grenzen der eigentlichen Wissenschaft wegzuweisen. Ebenso ist es schief, wenn man wegen der Vielheit der Atome behauptet, es fehle diesem System gänzlich an Einheit. Fehlt seinem Princip auch die Einheit der Zahl, so fehlt doch nicht die Einheit des Begriffs; indem es vielmehr den Versuch macht, alles ohne Einmischung weiterer Voraussetzungen aus dem Grundgegensatz des Vollen und des Leeren zu erklären, so erweist es sich ebendamit als das Erzeugniss eines consequenten, nach Einheit strebenden Denkens, und ARISTOTELES ist in seinem Rechte, wenn er gerade seine Folgerichtigkeit und die Einheit seiner Principien rühmt, und ihm in dieser Beziehung vor der weniger strengen empedokleïschen Lehre den Vorzug giebt[2]). Schon hieraus folgt nun die Unhaltbarkeit der weiteren Behauptung, dass es den Zufall auf den Thron erhoben habe; wir haben aber auch schon früher gesehen, wie weit die Atomiker davon

---

[1]) S. o. S. 710, 3.

[2]) Mit Ritter S. 601.

[3]) S. S. 744.

[4]) Ritter 626, wegen Fr. mor. 142: μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ [ἐπὶ τῇ πολυμαθίῃ ἀνιηθῇς, sollte man nach Ritter's Darstellung erwarten, es heisst aber:] πάντων ἀμαθὴς γένῃ.

[5]) S. o. S. 750, 7.

---

1) DIOG. IX, 34 vgl. 46.

2) M. s. hierüber, was S. 691, 1. 694. 3. 712, 3 aus den Schriften De gen. et corr. I, 8. I, 2. De an. I, 2 angeführt wurde.

entfernt waren[1]. Richtig ist nur, dass sie keine Endursachen und keine nach Zweckbegriffen wirkende Intelligenz kennen. Auch diese Eigenthümlichkeit theilen sie aber mit den meisten älteren Systemen, und nicht blos die Principien der alten Jonier, sondern auch die weltbildende Nothwendigkeit des Parmenides und Empedokles ist um nichts intelligenter, als die demokritische, wie denn auch ARISTOTELES in dieser Beziehung zwischen der Atomistik und den übrigen Systemen nicht unterscheidet[2]. Kann es nun den Atomikern zum Vorwurf gereichen, dass sie sich auch hierin in der Richtung der gleichzeitigen Philosophie bewegt, und diese Richtung durch Entfernung unbe|rechtigter Annahmen und mythischer Gebilde zur wissenschaftlichen Vollendung gebracht haben, und ist es billig, die Alten zu loben, wenn sie die Nothwendigkeit des Demokrit für blossen Zufall erklären, während die gleiche Behauptung in Beziehung auf Empedokles, der in Wahrheit mehr Veranlassung dazu darbot, getadelt wird?[3]

Nur ein anderer Ausdruck für diesen Mangel des atomistischen Systems ist sein Atheismus. Auch dieser findet sich aber theils noch bei andern von den älteren Lehren, theils ist er wenigstens kein Beweis einer sophistischen Denkart. Dass Demokrit die Volksgötter läugnete, kann ihm wohl am wenigsten zum Vorwurf gemacht werden, und wenn er andererseits den Götterglauben doch für keinen blossen Wahn hielt, sondern etwas wirkliches aufsuchte, das ihn veranlasst habe, so verdient diess immerhin Achtung, wie dürftig uns auch die Lösung der Aufgabe erscheinen mag; auch dieser Tadel wird aber beschränkt werden müssen, wenn wir bemerken[4], dass Demokrit mit seiner Hypothese über die Idole in seiner Art das gleiche thut, was so viele andere nach ihm gethan haben, die Volksgötter für Dämonen zu erklären, und dass er sich auch hiebei möglichst consequent an die Voraussetzungen seines Systems hält. Wenn er ferner seine Darstellung von allen mythologischen Bestandtheilen gereinigt hat, so ist diess nicht, wie SCHLEIERMACHER will, ein Tadel, sondern ein Lob, das er mit einem Anaxagoras und Aristoteles theilt. Bedenklicher ist es, dass auch eine geläuterte Gottesidee dem atomistischen System fehlt. Aber auch dieser Vorwurf trifft nicht blos die Sophistik; auch die altjonische Physik konnte consequenter Weise von Göttern nur in dem gleichen Sinn reden, wie Demokrit; auch Parmenides erwähnt der Gottheit nur mythisch; auch Empedokles spricht von ihr, abgesehen von den vielen dämonenartigen Göttern, welche mit den demokritischen auf Einer Linie stehen, nur aus Mangel an Folgerichtigkeit. Erst mit Anaxagoras ist die Philosophie dazu fortgegangen, den Geist vom Stoffe zu unterscheiden; ehe aber dieser Schritt gethan war, konnte die Idee der Gottheit im philosophischen System als solchem keinen Raum finden. Versteht man daher unter der Gottheit den körperlosen Geist oder die vom Stoff getrennte weltbildende Kraft, | so ist die gesammte ältere Philosophie ihrem Princip nach atheistisch, und wenn sie sich in der Wirklichkeit theilweise einen religiösen Anstrich bewahrt hat, so ist diess doch nur Inconsequenz, oder es betrifft nur die Form der Darstellung, oder es ist Sache des persönlichen Glaubens, nicht der philosophischen Ueberzeugung; in allen diesen Fällen sind aber, wissenschaftlich angesehen, diejenigen die besseren Philosophen, welche die religiöse Vorstellung lieber ganz beseitigen, als ohne philosophische Berechtigung aufnehmen.

---

[1] S. 710 ff.

[2] M. s. Phys. II, 4. Metaph. I, 3. 984, b, 11, über Empedokles im besondern Phys. VIII, 1. 252, a, 5 ff. gen. et corr. II, 6. 333, b, 9. 334, a.

[3] M. s. RITTER S. 605 vgl. m. 534.

[4] S. o. S. 757.

Demokrit's Sittenlehre steht mit dem atomistischen System zwar überhaupt in keinem so engen Zusammenhang, dass sie für seine Beurtheilung maassgebend sein könnte. Auch ihr macht aber RITTER unbillige Vorwürfe. Ihre Haltung ist allerdings der Form nach eudämonistisch, sofern die Lust und die Unlust zum Maasstab der menschlichen Handlungen gemacht wird. Aber die Glückseligkeit steht in allen alten Systemen als höchster Lebenszweck an der Spitze der Ethik; kaum Plato macht hievon, wenn man will, eine Ausnahme; und wenn dieselbe von Demokrit allerdings einseitig als Lust gefasst wird, so beweist diess zunächst nur eine mangelhafte wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre, nicht eine selbstsüchtige Gesinnung[1]). Demokrit's Grundsätze selbst sind rein und achtungswerth, und was Ritter daran aussetzt, hat nicht viel auf sich. Es wird ihm schuldgegeben, dass er es mit der Wahrheit nicht genau nehme, aber die Gnome, worin dieses liegen soll, besagt etwas ganz anderes[1]). Es wird ihm ferner vorgerückt, dass er die Vaterlandsliebe ihres sittlichen Werths entkleide, und im ehlichen und elterlichen Verhältniss nichts sittliches zu finden wisse; unsere obige Erörterung wird jedoch gezeigt haben, dass dieser Tadel theils ganz ungegründet, theils wenigstens übertrieben ist, und dass er andere, die niemand zu den Sophisten zählt, ebenso gut, wie Demokrit, treffen würde[2]). Wenn endlich noch über Demokrit's Wunsch, günstigen Idolen zu begegnen, gesagt wird: „eine völlige Hingebung des Lebens an die zufälligen Begegnisse sei das Ende seiner Lehre“ [3]), so gehörte hiezu ohne Zweifel die ganze Stärke einer vorgefassten Meinung. Dieser Wunsch lautet für uns zwar etwas fremdartig, an sich selbst aber und auf dem atomistischen Standpunkt ist er so unverfänglich, als etwa der, angenehme Träume oder gutes Wetter zu haben; wie wenig Demokrit das innere Glück vom Zufall abhängig macht, ist schon früher gezeigt worden[4]).

---

[1]) Auch Sokrates weiss ja die sittlichen Thätigkeiten nur eudämonistisch zu begründen.

Im allgemeinen muss über die Zusammenstellung der Atomistik mit der Sophistik bemerkt werden, dass dieselbe auf einem allzu unbestimmten Begriff der Sophistik beruht. Sophistik wird hier jede Denkweise genannt, in der man die rechte wissenschaftliche Gesinnung vermisst. Diess ist aber nicht das geschichtliche Wesen der Sophistik, dieses besteht vielmehr in der Zurückziehung des Denkens aus der objektiven Forschung, in seiner Beschränkung auf eine einseitig subjektive, gegen die wissenschaft-

---

1) Es ist diess Fr. mor. 125: ἀληθομυθέειν χρεὼν ὅπου λώϊον, das heisst aber offenbar nur: es ist oft besser zu schweigen, als zu reden, das gleiche, was Fr. 124 so ausdrückt: οἰκήϊον ἐλευθερίης παῤῥησίη· κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις. Zu muthigem Bekenntniss der Wahrheit ermahnt auch Fr. 242, wenn es ächt ist. Uebrigens sagen bekanntlich auch Sokrates und Plato, dass unter Umständen eine Lüge erlaubt sei.

2) So wird ja auch von Anaxagoras, um anderes, früher angeführtes, nicht zu wiederholen, der gleiche Kosmopolitismus berichtet, wie von Demokrit.

3) Ritter I, 627.

4) S. S. 711, 4. 748, 1. 749, 2.

liche Wahrheit gleichgültige Reflexion, in der Behauptung, dass der Mensch das Maass aller Dinge, dass alle unsere Vorstellungen blos subjektive Erscheinungen, alle sittliche Begriffe und Grundsätze willkührliche Satzungen seien. Von allen diesen Zügen findet sich nichts bei den Atomikern [1], wie sie denn auch | keiner von den Alten den Sophisten beigezählt hat. Sie sind Naturphilosophen, die als solche auch von Aristoteles wegen ihrer Folgerichtigkeit gerühmt [2] und mit Vorliebe berücksichtigt werden [3], und gerade die Strenge und Ausschliesslichkeit einer rein physikalischen, mechanischen Naturerklärung ist es, worin ebenso der Vorzug, wie der Mangel ihres Systems liegt. Wir haben daher durchaus keinen Grund, die Atomistik von den übrigen naturphilosophischen Systemen zu trennen, ihre geschichtliche Stellung wird sich vielmehr nur dadurch richtig bestimmen lassen, dass wir ihr unter diesen den ihr gebührenden Platz anweisen.

Welches nun dieser Platz ist, wurde im allgemeinen schon früher angegeben. Die Atomistik ist ebenso, wie die empedokleïsche Physik, ein Versuch, die Vielheit und Veränderung der Dinge unter Voraussetzung der parmenideïschen Sätze über die

---

[1] Auch was Braniss S. 135 hervorhebt, um die Verwandtschaft der Atomistik mit der Sophistik zu beweisen, dass sie „den Geist dem räumlich objektiven gegenüber als blos subjektives erfasse“, ist nicht richtig: sie hat unter ihren objektiven Principien keinen von der Materie verschiedenen Geist, wie ihn andere physikalische Systeme auch nicht haben; diesen negativen Satz darf man aber nicht in den positiven verwandeln, dass sie den Geist ausschliesslich in's Subjekt verlege, denn sie erkennt ein unkörperliches im Subjekt so wenig an, als ausser demselben, und wenn Braniss S. 143 seine Behauptung mit der Bemerkung rechtfertigt, in der Atomistik stehe der geistlosen Natur nur noch das Subjekt mit seiner Freude an der Naturerklärung als Geist gegenüber, an die Stelle der Wahrheit sei das subjektive Streben nach Wahrheit [also doch nach Wahrheit, nach wirklicher Erkenntniss der Dinge] getreten, scheinbar für die Dinge sich interessirend habe das subjektive Denken es nur mit sich selbst, seinen Erklärungen und Hypothesen zu thun, meine aber darin noch die objektive Wahrheit zu erreichen u. s. w., so konnte er theils das gleiche von jedem materialistischen System sagen, theils gilt dagegen, so weit diess nicht der Fall ist, was so eben gegen Ritter bemerkt wurde.

[2] S. S. 765, 2.

[3] Keiner von den vorsokratischen Philosophen wird in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles öfter angeführt, als Demokrit, weil eben dieser mit seiner Forschung am genauesten in's einzelne eingegangen war.

Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens zu erklären, den Ergebnissen des parmenideïschen Systems zu entgehen, ohne dass jene obersten Grundsätze desselben in Anspruch genommen würden, die relative Wahrheit der Erfahrung gegen Parmenides zu retten, indem auf ihre absolute Wahrheit verzichtet wird, zwischen der eleatischen und der gewöhnlichen Ansicht zu vermitteln [1]). Sie schliesst sich demnach unter den früheren Lehren zunächst an die des Parmenides an. Dieses selbst aber in doppelter Weise: unmittelbar, indem sie einen Theil seiner Sätze in sich aufnimmt, mittelbar, indem sie einem anderen Theil widerspricht und ihm eigenthümliche Bestimmungen entgegenstellt. Von Parmenides entlehnt sie den Begriff des Seienden und des Nichtseienden, des Vollen und des Leeren, die Läugnung des Entstehens und Vergehens, die Untheilbarkeit, die qualitative Einfachheit und Unveränderlichkeit des Seienden; mit Parmenides lehrt sie, der Grund der Vielheit und der Bewegung könne nur im Nichtseienden liegen, mit ihm verwirft sie die Sinnesempfindung, | um alle Wahrheit in der denkenden Betrachtung der Dinge zu suchen. Im Widerspruch mit Parmenides behauptet sie die Vielheit des Seienden, die Wirklichkeit der Bewegung und der quantitativen Veränderung, und in Folge dessen, was den Gegensatz beider Standpunkte am schärfsten ausdrückt, die Wirklichkeit des Nichtseienden oder des Leeren. Von den physikalischen Annahmen der Atomiker erinnert an Parmenides, neben einigem anderen [2]), besonders die Ableitung der Seelenthätigkeit aus dem warmen Stoffe; im ganzen lag es aber in der Natur der Sache, dass der Einfluss der eleatischen Lehre nach dieser Seite hin nicht so bedeutend sein konnte.

Neben Parmenides scheint auch Melissus mit der Atomistik in einem unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang zu stehen. Wenn aber bei jenem kein Zweifel darüber stattfinden kann, dass schon Leucippus von ihm abhängig ist, so scheint umgekehrt Melissus bereits auf Leucipp's Lehre Rücksicht zu nehmen. Ver-

---

1) S. o. S. 687 ff. vgl. m. S. 704 f.

2) Dahin gehört die Vorstellung vom Weltgebäude, das auch nach Parmenides im zweiten Theil seines Gedichts von einer festen Hülle umschlossen sein soll, die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Erdschlamm, die Behauptung, dass der Leichnam noch eine gewisse Empfindung habe.

gleichen wir nämlich die Beweise des Melissus mit denen des Parmenides und Zeno, so kann es nicht anders als auffallen, dass in jenen der Begriff des Leeren eine Rolle spielt, die er in diesen noch nicht hat, dass hier nicht blos die Einheit des Seienden, sondern auch die Unmöglichkeit der Bewegung aus der Undenkbarkeit des Leeren bewiesen, und die Annahme getheilter Körper, welche blos durch Berührung in Zusammenhang kommen, ausdrücklich bestritten wird[1]). Diese Annahme findet sich unter den physikalischen Systemen nur in der Atomistik[2]), wie auch sie allein es ist, welche die Bewegung mittelst des leeren Raums zu erklären versucht hatte. Sollen wir nun annehmen, Melissus, dem sonst keine besondere Denkschärfe nachgerühmt wird, habe diesen für die nachfolgende Physik so wichtigen Begriff von sich aus in seine Stelle eingeführt, und erst von ihm haben ihn die Atomiker als einen der Grundsteine ihres Systems entlehnt, und ist nicht vielmehr die umgekehrte Annahme weit wahrscheinlicher, dass der samische Philosoph, der überhaupt auf die Lehren der gleichzeitigen Physiker näher eingieng, den Begriff des Leeren nur desshalb so sorgfältig berücksichtigte, weil sich seine Bedeutung inzwischen durch eine physikalische Theorie herausgestellt hatte, welche die Bewegung und die Vielheit der Dinge aus dem Leeren ableitete?[3])

Ob bei dem Widerspruch der Atomiker gegen die Eleaten der Einfluss des heraklitischen Sytems mitwirkte, lässt sich nicht sicher bestimmen. Von Demokrit freilich ist zum voraus wahrscheinlich, und es wird durch seine ethischen Bruchstücke bestätigt, dass ihm Heraklit's Schrift nicht unbekannt war, denn er stimmt nicht blos in einzelnen seiner Aussprüche mit dem ephesi-

---

1) S. o. S. 513, 4. 516 f.

2) S. S. 703, 2. 4.

3) Arist. gen. et corr. I, 8 (s. o. 691, 1. 513, 4) kann man hiegegen nicht anführen. Aristoteles stellt hier allerdings die eleatische Lehre, von der er zu Leucippus übergeht, zunächst nach Melissus dar, da es ihm aber dort nur überhaupt darum zu thun ist, das Verhältniss des eleatischen und atomistischen Systems darzulegen, ohne dass er auf die einzelnen Philosophen der beiden Schulen näher eingienge, so darf man daraus nicht schliessen, er halte Leucippus für abhängig von Melissus.

schen Weisen zusammen[1]), sondern seine ganze Lebensansicht ist der heraklitischen nahe verwandt. Beide suchen das wahre Glück nicht im Aeusseren, sondern in den Gütern der Seele, beide erklären für das höchste Gut die zufriedene Gemüthsstimmung, beide erkennen in der Beschränkung der Begierden, im Maasshalten, in der Einsicht, in der Unterordnung unter den Weltlauf das einzige Mittel zu dieser Gemüthsruhe, beide stehen sich auch in ihren politischen Ansichten nahe[2]). Dass dagegen auch schon Leucippus die heraklitische Lehre gekannt und benützt hat, lässt sich nicht ebenso bestimmt behaupten. Aber alle die Bestimmungen der atomistischen Physik, wodurch sie mit Parmenides in Widerspruch tritt, liegen in der Richtung, welche Heraklit eröffnet hat. Wenn die Atomistik an der Wirklichkeit der Bewegung und des getheilten Seins festhält, so ist es Heraklit, der entschiedener, als irgend ein anderer, behauptet hat, dass das Wirkliche sich beständig verändere und in Gegensätze spalte; wenn jene alle Dinge aus dem Seienden und dem Nichtseienden ableitet, und | alle Bewegung durch diesen Gegensatz bedingt glaubt, so hat Heraklit vorher schon ausgesprochen, dass der Streit der Vater aller Dinge sei, dass jede Bewegung einen Gegensatz voraussetze, dass jedes Ding das, was es ist, ebensosehr auch nicht sei. Das Sein und das Nichtsein sind die zwei Momente des heraklitischen Werdens, und der Grundsatz der Atomistik, dass das Nichtseiende ebenso wirklich sei, wie das Seiende, liess sich aus Heraklit's Bestimmungen über den Fluss aller Dinge ohne Mühe ableiten, sobald an die Stelle des absoluten Werdens, um der Eleaten willen, das relative, das Werden aus einem unveränderlichen Urstoff gesetzt war. Mit Heraklit stimmt die Atomistik ferner in der Anerkennung eines unverbrüchlichen Naturzusammenhangs überein, in dem auch sie, trotz ihres Materialismus, eine vernünftige Gesetzmässigkeit anerkennt[3]). Mit ihm lehrt sie eine Entstehung und einen Untergang der einzelnen Welten, während das Ganze des ursprünglichen Stoffes ewig und unvergänglich ist. Wenn endlich die Ursache des Lebens und Bewusstseins von Demokrit in den warmen Atomen gesucht wird, die ebenso durch das Weltganze, wie durch den Körper der lebenden Wesen verbreitet seien [1], so steht diese Ansicht bei aller Abweichung im besonderen Heraklit's Lehre von der Seele und der Weltvernunft sehr nahe, wie denn auch die Erscheinungen des Lebens, des Schlafes und des Todes von beiden auf ähnliche Art erklärt werden. Alle diese Züge machen es wahrscheinlich, dass nicht blos die eleatische, sondern auch die heraklitische Lehre auf die Entstehung der Atomistik eingewirkt hat; sollte sie sich aber auch unabhängig von ihr gebildet haben, so ist doch jedenfalls der Gedanke der Veränderung und der Bewegung, der Mannigfaltigkeit und des getheilten Seins in ihr so mächtig, dass wir sie der Sache nach als eine Verknüpfung des heraklitischen Standpunkts mit dem eleatischen, oder genauer als einen Versuch betrachten dürfen, das Werden und die Vielheit der abgeleiteten Dinge unter Voraussetzung der eleatischen Grundlehren aus der Beschaffenheit des ursprünglichen Seins zu erklären [2].

---

[1]) Dahin gehören die Aussprüche über die Polymathie, oben S. 746, 2, mit dem verglichen, was S. 413, 2. 263, 3 aus Heraklit angeführt wurde; der Satz, dass die Seele der Wohnort des Dämon sei, S. 748, 1 vgl. 590, 5; die Annahme, dass alle menschliche Kunst durch Nachahmung der Natur entstanden sei, S. 746, 3 vgl. 587, 6.

[2]) M. s. S. 589 f. 747 f.

[3]) S. o. S. 710 ff. vgl. m. S. 551 f.

Die Atomistik stellt sich daher im wesentlichen die gleiche Aufgabe, wie das empedokleïsche System, sie schlägt aber für die Lösung dieser Aufgabe einen andern Weg ein. Beide gehen von dem naturwissenschaftlichen Interesse aus, das Entstehen und Vergehen, die Vielheit und die Veränderung der Dinge zu

---

1) S. 728 f. 734 f. vgl. 576 f.

2) Weniger richtig scheint mir Wirth's Auffassung (s. o. 761, 2), welcher die Atomiker und Heraklit durch die Bemerkung coordinirt: in der eleatischen Lehre liege eine gedoppelte Antithese, gegen das Werden und gegen die Vielheit; jener Begriff, der des Werdens, werde von Heraklit, dieser, der der Vielheit, von den Atomistikern zum Princip erhoben. Denn einerseits ist es den Atomikern, wie diess auch Aristoteles anerkennt (s. o. 690 f.), ebensosehr um die Rettung der Veränderung und des Werdens, als der Vielheit zu thun, andererseits unterscheidet sich ihr Verfahren von dem heraklitischen wesentlich dadurch, dass sie hiebei auf den eleatischen Begriff des Seienden zurückgehen, und unter ausdrücklicher Anerkennung dieses Begriffs die Erscheinungen zu erklären suchen, während Heraklit denselben nicht blos nicht kennt, sondern ihn der Sache nach auf's entschiedenste aufhebt. Der Zeit nach liegen beide ohnedem um einige Jahrzehnde auseinander.

erklären. Beide geben aber dabei den Eleaten zu, dass das ursprünglich wirkliche weder werden noch vergehen noch auch in seiner Beschaffenheit sich verändern könne. Beide ergreifen daher den Ausweg, das Werden und Vergehen auf die Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe zurückzuführen, und da diess nur möglich und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nur erklärbar ist, wenn es jener ursprünglichen Stoffe mehrere sind, so zerlegen beide den Einen Urstoff der Früheren in eine Mehrheit, Empedokles in die vier Elemente, die Atomiker in die unzähligen Atome. Beide Systeme tragen daher das Gepräge einer rein mechanischen Naturerklärung, beide kennen nur materielle Elemente und nur eine räumliche Zusammensetzung dieser Elemente, und auch in ihren näheren Annahmen über die Art, wie die Stoffe sich verbinden und auf einander einwirken, kommen sie sich so nahe, dass man die Vorstellungen des Empedokles nur folgerichtiger zu entwickeln braucht, um atomistische Bestimmungen zu erhalten [1]). Von beiden wird endlich die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung bestritten, weil uns diese die unveränderlichen Grundbestandtheile der Dinge nicht zeigt, und uns ein wirkliches Werden und Vergehen vorspiegelt. Was die beiden Theorieen unterscheidet, ist nur die Strenge, mit welcher die Atomistik, auf alle fremdartigen Voraussetzungen verzichtend, den Gedanken der mechanischen Physik durchführt. Während Empedokles mit seiner physikalischen Theorie mystisch-religiöse An|nahmen willkührlich verbindet, so treffen wir hier einen trockenen Naturalismus; während jener als bewegende Kräfte die mythischen Gestalten der Liebe und des Hasses aufstellt, wird hier die Bewegung rein physikalisch aus der Wirkung der Schwere im Leeren erklärt; während er den Grundstoffen eine ursprüngliche qualitative Bestimmtheit beilegt, will die Atomistik, den Begriff des Seienden strenger festhaltend, alle qualitativen Unterschiede auf die quantitativen der Gestalt und der Masse zurükführen; während er die Elemente der Zahl nach begrenzt, aber in's unendliche theilbar setzt, geht die Atomistik folgerichtiger auf untheilbare Urkörper zurück, welche dann aber, um die Vielheit der Dinge zu erklären, der Zahl nach unendlich und unendlich verschieden an

---

1) S. o. S. 619 f.

Gestalt und Grösse gedacht werden; während er Einigung und Trennung der Stoffe periodisch wechseln lässt, findet sie in der ewigen Bewegung der Atome ihre unablässige Verbindung und Trennung zugleich begründet. Beide Systeme folgen mithin der gleichen Richtung, aber diese Richtung ist in dem atomistischen reiner und folgerichtiger entwickelt, und es steht insofern wissenschaftlich höher als das empedokleïsche. Doch trägt keines von beiden in seinen Grundzügen so bestimmte Spuren der Abhängigkeit von dem anderen, dass wir die Lehre des Empedokles aus atomistischen Einflüssen herzuleiten Grund hätten, sondern beide scheinen sich gleichzeitig aus den gleichen Voraussetzungen entwickelt zu haben. Erst da, wo die atomistische Physik mehr in's einzelne eingeht, in der Lehre von den Ausflüssen und den Bildern, in der Erklärung der Sinnesempfindungen, in den Annahmen über die Entstehung der lebenden Wesen, ist eine ausdrückliche Benützung des Empedokles wahrscheinlich, der auch noch von späteren Anhängern der Atomistik sehr hoch geschätzt wird[1]); diese weitere Ausführung der atomistischen Lehre ist aber allem nach erst Demokrit's Werk, von dem sich ohnedem nicht bezweifeln lässt, dass er die Ansichten seines berühmten agrigentinischen Vorgängers gekannt hat.

Von einem Einfluss der älteren jonischen Schule lässt sich im atomistischen System nichts wahrnehmen, und wenn Demokrit Kenntniss der pythagoreïschen Lehre beigelegt wird[2]), so wissen wir | doch nicht, ob sich diese auch schon bei Leucippus fand. Sollte es wirklich der Fall gewesen sein, so könnte man den mathematisch mechanischen Charakter der Atomistik mit der pythagoreïschen Mathematik in Zusammenhang setzen, und man könnte zum Beweis für die Verwandtschaft beider Systeme auch die pythagoreïsche Atomistik des Ekphantus[3]), und den Ausspruch des Aristoteles[4]) anführen, worin er die Ableitung des zusammengesetzten aus den Atomen mit der pythagoreïschen Ableitung der Dinge aus den Zahlen zusammenstellt. Was jedoch Ekphantus betrifft, so ist eher ein Einfluss der Atomistik auf seine Theorie anzunehmen, die Vergleichung der beiden Lehren bei Aristoteles kann für ihren wirklichen Zusammenhang ohnedem nichts beweisen, und so müssen wir es dahingestellt sein lassen, ob der Urheber der Atomenlehre von den Pythagoreern wissenschaftliche Anregungen empfangen hat.

---

[1]) M. s. was S. 665, 2 aus Lucrez angeführt wurde.

[2]) S. S. 686 f.

[3]) S. o. S. 427.

[4]) De cœlo III, 4, nach dem, was S. 692, 2 angeführt wurde: τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν· καὶ γὰρ εἰ μὴ σαφῶς δηλοῦσιν, ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν.

Schliesslich wäre hier noch das Verhältniss der Atomistik zu Anaxagoras zu untersuchen; da diess aber erst möglich sein wird, nachdem wir die Lehre dieses Philosophen genauer kennen gelernt haben, so mag es bis dahin aufgespart bleiben.

Ueber die Schicksale und die Anhänger der atomistischen Lehre nach Demokrit wird uns nur wenig mitgetheilt. Von Demokrit's Schüler Nessus oder Nessas [1]) kennen wir nicht mehr als den Namen. Ein Schüler dieses Nessus, oder auch Demokrit's selbst, war Metrodorus aus Chius [2]), welcher der bedeutendste von diesen jüngeren Atomikern gewesen zu sein scheint.

In den Grundlehren über das Volle und das Leere [3]), die

---

1) Diog. IX, 58. Aristokl. s. folg. Anm.

2) Diog. a. a. O. erwähnt beide Angaben, Clem. Strom. I, 301, D und Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 5 nennen Protagoras und Metrodor, Suid. Δημόκρ. vgl. Πύῤῥων den letzteren, Demokrit's Schüler; dagegen sagt Aristokles b. Eus. pr. ev. XIV, 7, 8, Demokrit habe den Protagoras und Nessas, Nessas den Metrodor zum Schüler gehabt. Metrodor's Vater hiess nach Stob. Ekl. I, 304 Theokritus. Ὁ Χῖος ist der gewöhnliche Beiname unseres Metrodor, durch den er von andern, gleichnamigen, namentlich den beiden Lampsacenern unterschieden wird, von welchen der ältere Anaxagoras', der jüngere Epikur's Schüler war. Doch wird er auch bisweilen mit ihnen verwechselt; so bei Simpl. Phys. 257, b, u., wo nur durch ein Versehen der Metrodor, welchem zugleich mit Anaxagoras und Archelaus der Satz von der Weltbildung durch den Nus beigelegt wird, als der Chier bezeichnet sein kann. Die Angaben der Placita (ausser II, 1, 3, wo „Metrodor der Schüler Epikur's“ genannt ist), der stobäischen Eklogen und des falschen Galen über Metrodor gehen auf den Chier, die in Stobäus' Florilegium auf den Epikureer.

3) Simpl. Phys. 7, a, m. (nach Theophrast): καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Χῖος ἀρχὰς σχεδὸν τὰς αὐτὰς τοῖς περὶ Δημόκριτον ποιεῖ τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν τὰς πρώτας αἰτίας ὑποθέμενος, ὧν τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὂν εἶναι, περὶ δὲ τῶν ἄλλων ἰδίαν τινὰ ποιεῖται τὴν μέθοδον. Aehnlich Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 5: Metr. solle

Atome[1]), die Unendlichkeit der Stoffe und des Raumes[2]), die Vielheit der Welten[3]), mit Demokrit einverstanden, auch in dem einzelnen seiner Naturerklärung vielfach an ihn anknüpfend[4]),

---

Demokrit gehört haben, ἀρχὰς δὲ ἀποφήνασθαι τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν· ὧν τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὂν εἶναι.

1) Stob. Ekl. I, 304. Theod. cur. gr. affect. IV, 9. S. 57, nach denen er die Atome ἀδιαίρετα nannte; über das Leere insbesondere Simpl. a. a. O. S. 152, a, o.

2) Plut. Plac. I, 18, 3. Stob. Ekl. I, 380. Simpl. a. a. O. 35, a, u. Vgl. folg. Anm.

3) Stob. I, 496 (Plut. Plac. I, 5, 5. Galen c. 7, S. 249 K.): Μητρόδωρος ... φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ. ὅτι δὲ ἄπειροι κατὰ τὸ πλῆθος, δῆλον ἐκ τοῦ ἄπειρα τὰ αἴτια εἶναι. εἰ γὰρ ὁ κόσμος πεπερασμένος, τὰ δ' αἴτια πάντα ἄπειρα, ἐξ ὧν ὅδε ὁ κόσμος γέγονεν, ἀνάγκη ἀπείρους εἶναι. ὅπου γὰρ τὰ αἴτια πάντα, ἐκεῖ καὶ τὰ ἀποτελέσματα. αἴτια δὲ (fügt der Berichterstatter bei) ἤτοι αἱ ἄτομοι ἢ τὰ στοιχεῖα. Daneben wird allerdings auch wieder von dem All in der Einzahl gesprochen, wenn Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 12 sagt: Μητρόδ. ὁ Χῖος ἀΐδιον εἶναί φησι τὸ πᾶν, ὅτι εἰ ἦν γεννητὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἂν ἦν, ἄπειρον δὲ, ὅτι ἀΐδιον, οὐ γὰρ ἔχειν ἀρχὴν, ὅθεν ἤρξατο, οὐδὲ πέρας οὐδὲ τελευτήν· ἀλλ' οὐδὲ κινήσεως μετέχειν τὸ πᾶν· κινεῖσθαι γὰρ ἀδύνατον, μὴ μεθιστάμενον, μεθίστασθαι δὲ ἀναγκαῖον ἤτοι εἰς πλῆρες ἢ εἰς κενόν (dieses aber, muss man hinzudenken, ist beides unmöglich, da in dem πᾶν, der Gesammtheit der Dinge, alles Leere und alles Volle enthalten ist). Auch diess widerstreitet aber dem atomistischen Standpunkt nicht, denn die Atome und das Leere sind ewig, und wenn auch innerhalb der unendlichen Atomenmasse die Bewegung nie angefangen hat und nie aufhört, so kann doch diese Masse als Ganzes (und nur davon ist die Rede), eben wegen ihrer Unendlichkeit, sich nicht bewegen. Metrodor konnte daher in Beziehung auf sie die Ausführung des Melissus über die Ewigkeit, Unbegrenztheit und Unbewegtheit des Seienden sich aneignen (dass nämlich diess hier geschieht, zeigt die Vergleichung von S. 510 ff.; selbst der S. 512 bemerkte Fehlschluss von der Ewigkeit der Welt auf ihre Unbegrenztheit kehrt ja hier wieder), und wir können die Vermuthung entbehren, dass in Euseb's Excerpt zwei Berichte, ein auf Melissus und ein auf Metrodor bezüglicher, sich vermischt haben. Dagegen ist zwischen den oben angeführten Worten und dem nächstfolgenden eine Lücke, welche wohl nicht Plutarch selbst, sondern dem Verfasser des eusebianischen Auszugs zur Last fällt.

4) So nahm er mit Demokrit (s. o. 724, 1) an, dass nicht allein der Mond und die übrigen Planeten, sondern auch die Fixsterne, ihr Licht von der Sonne haben (Plut. Plac. II, 17, 1. Stob. Ekl. I, 518. 558. Galen H. ph. c. 13, S. 273 K.); die Milchstrasse dagegen erklärte er, von Dem. abweichend, für den ἡλιακὸς κύκλος, d. h. wohl, für einen von der Sonne auf ihrem Wege über den Himmel zurückgelassenen Lichtkreis (Plac. III, 1, 5. Stob. 574. Gal. c. 17,

entfernte er sich doch von ihm theils als Naturforscher durch manche eigenthümliche Annahmen [1]), theils als Philosoph durch die skeptischen Folgerungen, welche er aus Demokrit's Lehre

---

S. 285). Die Sonne nannte er mit Anaxagoras und Demokrit einen μύδρος ἢ πέτρος διάπυρος (Plac. II, 20, 5. Gal. 14, S. 275, ungenauer Stob. 524: πύρινον ὑπάρχειν). Auch seine Erklärung der Erdbeben (Sen. nat. qu. VI, 19) aus dem Eindringen der äusseren Luft in die hohlen Räume innerhalb der Erde, ist ihm durch Demokrit an die Hand gegeben, wenn auch dieser jene Erscheinung noch mehr auf die Wirkung der Gewässer, als der Luftströmungen, zurückführte (s. o. 724, 5). Manches weitere, worin er mit Demokrit einverstanden war, ist ohne Zweifel nicht überliefert, da die Sammler von jedem Philosophen vorzugsweise nur das ihm eigenthümliche anführen.

[1]) Manches eigenthümliche scheinen zunächst Metrodor's Annahmen über die Weltbildung gehabt zu haben. Das zwar ist nur eine unerhebliche Modifikation der demokritischen Bestimmungen (oben S. 720), dass er die Erde für einen Niederschlag aus dem Wasser, die Sonne für einen solchen aus der Luft hielt (Plac. III, 9, 5), ebenso stimmt damit, was S. 720, 3 angeführt wurde; auffallender ist dagegen die Angabe Plutarch's b. Eus. I, 8, 12: πυκνούμενον δὲ τὸν αἰθέρα ποιεῖν νεφέλας, εἶτα ὕδωρ, ὃ καὶ κατιὸν ἐπὶ τὸν ἥλιον σβεννύναι αὐτὸν, καὶ πάλιν ἀραιούμενον ἐξάπτεσθαι· χρόνῳ δὲ πήγνυσθαι τῷ ξηρῷ τὸν ἥλιον καὶ ποιεῖν ἐκ τοῦ λαμπροῦ ὕδατος ἀστέρας, νύκτα τε καὶ ἡμέραν ἐκ τῆς σβέσεως καὶ ἐξάψεως καὶ καθόλου τὰς ἐκλείψεις ἀποτελεῖν. So wie die Worte lauten, sieht es aus, als hätte Metrodor die Sterne jeden Tag auf's neue unter der Einwirkung der Sonne aus dem atmosphärischen Wasser entstehen lassen; sollte aber auch dieser Zug mit Unrecht aus seiner Kosmogonie herübergenommen sein, so dass Metr. nur die erste Entstehung der Gestirne in dieser Weise erklärte, so wäre auch dieses eine beachtenswerthe Abweichung von Demokrit. Was ferner von dem täglichen Erlöschen und der Wiederentzündung der Sonne gesagt wird, hat mehr Aehnlichkeit mit Heraklit's, als Demokrit's Ansicht. Die Gestirne soll Metrodor mit Anaximander für radförmig gehalten haben (Stob. 510), und mit demselben stimmte er auch darin überein, dass er der Sonne und nächst ihr dem Monde die oberste Stelle in der Welt anwies, und dann erst die Fixsterne und Planeten kommen liess (Plac. II, 15, 6. Gal. c. 13, S. 272). Dass die Erde an ihrer Stelle bleibt, erklärte er sich nach Plac. III, 15, 6 durch die Annahme: μηδὲν ἐν τῷ οἰκείῳ τόπῳ σῶμα κινεῖσθαι, εἰ μή τις προώσειε ἢ καθελκύσειε κατ' ἐνέργειαν· διὸ μηδὲ τὴν γῆν, ἅ τε κειμένην φυσικῶς, κινεῖσθαι, dieselbe Ansicht, welche Plato und Aristoteles den atomistischen Voraussetzungen über die Schwere entgegenstellen. Weiter vgl. m. seine Annahmen über die Dioskuren (Pl. II, 18, 2), die Sternschnuppen (Pl. III, 2, 11. Stob. I, 580), Donner, Blitz, Gluthwind (Pl. III, 3, 2. Stob. I, 590 f.), die Wolken (Plut. b. Eus. a. a. O.; ganz unerheblich ist dagegen Plac. III, 4, 2. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 151), den Regenbogen (Pl. III, 5, 12), die Winde (Pl. III, 7, 3), das Meer (Pl. III, 16, 5); einiges weitere ist vor. Anm. angeführt.

ableitete; er nahm nämlich nicht blos die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung in Anspruch [1]), sondern erklärte auch: wir können nichts wissen, nicht einmal, ob wir etwas oder nichts wissen [2]). Doch kann auch er nicht die Absicht gehabt haben, mit diesen Sätzen jede Möglichkeit des Wissens grundsätzlich aufzuheben, da er sich in diesem Fall weder zu den Grundlehren des atomistischen Systems bekannt, noch sich so eingehend mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen beschäftigt haben würde; sondern sie sind nur als ein gesteigerter Ausdruck seines Misstrauens gegen die Sinne und seines Urtheils über den thatsächlichen Zustand des menschlichen Wissens zu betrachten. Die Wahrheit des Denkens scheint er nicht bestritten zu haben [3]).

Von Metrodorus, oder auch von seinem Schüler Diogenes, soll Anaxarchus aus Abdera [4]) unterrichtet worden sein, jener Begleiter Alexanders [6]), dessen Standhaftigkeit unter tödtlichen

---

[1]) Bei Joh. Damasc. parall. s. II, 25, 23 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 234) wird Metr. neben Demokrit, Protagoras u. a. der Satz beigelegt: ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις. Ebenso Epiph. a. a. O.: οὐδὲ ταῖς αἰσθήσεσι δεῖ προσέχειν, δοκήσει γὰρ ἐστὶ τὰ πάντα.

[2]) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 5: Im Eingang einer Schrift περὶ φύσεως sagte Metrodor: οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν. Das gleiche Wort wird von Sext. Math. VII, 88 vgl. 48. Diog. IX, 58. Epiph. Exp. fid. 1088, A. Cic. Acad. II, 23, 73 angeführt; der letztere bestätigt, dass es *initio libri qui est de natura* stand.

[3]) Aristokles a. a. O. berichtet von ihm die Aeusserung: ὅτι πάντα ἐστὶν, ὃ ἄν τις νοήσαι. Diess könnte nun allerdings besagen: „alles sei für jeden das, was er sich darunter denke“ (vgl. Euthydem, unten S. 764, 2 2. Aufl.), die Meinung kann aber auch diese sein: „alles sei das, was man sich darunter denken könne“, so dass es den Werth des Denkens im Unterschied von der Wahrnehmung ausdrückt; ähnlich stellt z. B. Empedokles (s. o. 651, 4) das νοεῖν den Sinnen entgegen. Zur Sache vgl. m. S. 700, 2.

[4]) Als Abderiten bezeichnen ihn Diog. IX, 58. Galen H. phil. c. 3, S. 234 K. und c. 2, S. 228 (wo statt Ἀναξαγόρας „Ἀνάξαρχος“ zu lesen ist).

[5]) So Diog. IX, 58; bestimmter nennen Clemens Strom. I, 301, D und Aristokl. b. Eus. XIV. 17, 8 Diogenes als Anaxarch's Lehrer. Die Vaterstadt dieses Diogenes war Smyrna, wofür nach Epiph. Exp. fid. 1088, A auch Cyrene genannt wurde; sein Standpunkt wäre nach Epiphanius, auf den wir uns aber nicht sicher verlassen können, von dem des Protagoras nicht verschieden gewesen.

[6]) Ueber ihn: Luzac Lectiones Atticæ 181—193. Ich stelle im folgenden hieher, was die 2te Auflage Th. III, a, 438, 4 bringt.

Martern berühmt ist[1]). Auch er wird zu den Vorläufern des Skepsis gerechnet[2]); allein das einzige, was hiefür angeführt wird, ist eine geringschätzige Aeusserung über das Treiben und Meinen der Menschen, welche in Wahrheit nicht mehr aussagt, als was sich vielfach ohne allen Zusammenhang mit einer skeptischen Theorie findet. Andere Angaben lassen ihn als einen Anhänger der demokritischen Naturlehre erscheinen[3]). An Demokrit konnte er auch anknüpfen, wenn er die Glückseligkeit für das höchste Ziel unseres Strebens erklärte[4]). Dagegen entfernte er sich von ihm in seiner näheren Auffassung der praktischen Lebensaufgaben, an der ihm bei seinem Philosophiren wohl am meisten gelegen war, in doppelter Richtung. Einerseits nähert er sich dem Cynismus[1]: er lobt Pyrrho's Adiaphorie[2]; er stellt sich dem äusseren Schmerz mit jenem verachtenden Stolz gegenüber, den sein vielbewundertes Wort unter den Keulenstössen Nikokreon's ausspricht; er nimmt sich auch dem macedonischen Eroberer gegenüber manche Freiheit heraus[3], während er ihn zugleich durch Schmeicheleien, die im Biedermannston vorgebracht werden, verderbt[4]. Andererseits widersprach er in seinem persönlichen Verhalten seinen Grundsätzen durch eine Weichlichkeit und Genussucht, welche ihm von verschiedenen Seiten her vorgerückt wird[5]. Anaxarchus war der Lehrer des Skeptikers

---

[1]) Er war in die Hände seines Feindes, des cyprischen Fürsten Nikokreon gerathen, und wurde auf dessen Befehl in einem Mörser zerstampft; ungebeugt rief er dem Tyrannen zu: πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον οὐ πτίσσεις. Der Vorfall wird mit verschiedenen näheren Umständen häufig erwähnt: m. s. Diog. a. a. O. Plut. virt. mor. 10, S. 449. Clem. Strom. IV, 496, D. Valer. Max. III, 3, ext. 4. Plin. H. nat. VII, 23, 87. Tertull. Apologet. 50. Ps.-Dio Chrys. or. 37, S. 126 R. (II, 306 Dind.).

[2]) Ps.-Galen H. phil. 3, S. 234 K. rechnet ihn zu den Skeptikern, ebenso zählt Sext. M. VII, 48 ihn, wie Metrodor, zu denen, welche das Kriterium aufgehoben haben; ebd. 87 f. sagt er: manche nehmen diess von Metrodor, Anaxarchus und Monimus an; von Metrodor wegen der obenbesprochenen Aeusserung, von Anaxarchus und Monimus, ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα, τοῖς τε κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προςπίπτουσι ταῦτα ὡμοιῶσθαι ὑπέλαβον.

[3]) Bei Plut. tranqu. an. 4, S. 466. Valer. Max. VIII, 14, ext. 2 trägt er Alexander die Lehre von der Unendlichkeit der Welten vor; was für einen Skeptiker ebensowenig passen würde, als der mit demokritischen Aeusserungen (s. o. 746, 2) übereinstimmende Ausspruch bei Clem. Strom. I, 287, A über die πολυμαθίη, welche dem Verständigen sehr nützlich, demjenigen dagegen, der alles überall ohne Unterschied herausschwatze, sehr schädlich sei.

[4]) Diese Behauptung nämlich, nicht seine ἀπάθεια καὶ εὐκολία τοῦ βίου (wie Diog. IX, 60 will), wird es sein, welcher er den Beinamen ὁ Εὐδαιμονικὸς (Diog. und Clem. a. d. a. O. Sext. VII, 48. Athen. VI, 250, f. Ael. V. H. IX, 37) zu verdanken hat. Vgl. Galen H. phil. 3, S. 230: eine philosophische Sekte könne genannt werden ἐκ τέλους καὶ δόγματος, ὥσπερ ἡ εὐδαιμονική. ὁ γὰρ Ἀνάξαρχος τέλος τῆς κατ' αὐτὸν ευαγωγῆς (l. ἀγωγ.) τὴν εὐδαιμονίαν ἔλεγεν. Diog. procem. 17: Von den Philosophen sind manche ἀπὸ διαθέσεων genannt worden, ὡς οἱ Εὐδαιμονικοί. Klearchus b. Athen. XII, 548, b: τῶν Εὐδαιμονικῶν καλουμένων Ἀναξάρχῳ.

---

[1] So redet auch Timon b. Plut. virt. mor. 6, S. 446 von seinem θαρσαλέον τε καὶ ἐμμανὲς, seinem κύνεον μένος, und Plut. Alex. 52 nennt ihn ἰδίαν τινὰ πορευόμενος ἐξ ἀρχῆς ὁδὸν ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ δόξαν εἰληφὼς ὑπεροψίας καὶ ὀλιγωρίας τῶν συνήθων.

[2] Diog. IX, 63: als einmal Anaxarchus in einen Sumpf fiel, sei Pyrrho vorbeigegangen, ohne sich um ihn zu bekümmern, von ihm aber wegen seines ἀδιάφορον καὶ ἄστοργον belobt worden.

[3] M. vgl. die Anekdoten b. Diog. IX, 60 (der aber selbst auf die abweichende Angabe Plutarch's aufmerksam macht). Plut. qu. conv. IX, 1, 2, 5. Ael. V. H. IX. 37. Athen. VI, 250, f. (nach Satyrus); auch in der letzteren scheint mir nämlich nicht, wie Satyrus will, eine Schmeichelei, sondern eine Ironie vorzuliegen, wie diess auch Alexander's Antwort voraussetzt.

[4] Anders weiss ich wenigstens sein Benehmen nach der Ermordung des Klitus (Plut. Alex. 52. ad princ. iner. 4, 1. S. 781. Arrian Exp. Alex. IV, 9, 9) nicht aufzufassen, über das auch Plutarch bemerkt, dass er sich dadurch sehr beliebt gemacht, aber auf den König den übelsten Einfluss ausgeübt habe, und ebensowenig sehe ich einen Grund, Plutarch's Erzählung zu misstrauen. Dagegen mag es richtig sein, dass nicht Anaxarchus (wie Arrian a. a. O. 9, 14. 10, 7 mit einem λόγος κατέχει sagt), sondern Kleo (so Curt. De reb. Alex. VIII, 17, 8 ff.) den Macedoniern die Adoration Alexanders empfahl. Dass Alex. den Anaxarchus (welcher hier ἁρμονικὸς heisst, wofür aber wohl εὐδαιμονικὸς zu lesen ist) in hohem Grade geschätzt habe, bemerkt auch Plut. Alex. virt. 10, S. 331.

[5] Klearchus b. Athen. XII, 548, b sagt ihm eine lüsterne Ueppigkeit nach, und belegt diess mit sehr entscheidenden Beispielen; bei Plut. Alex. 52 bemerkt ihm Kallisthenes, als darüber gestritten wird, ob es in Griechenland oder in Persien wärmer sei: er müsse es doch wohl in Persien kälter finden, da er seinen Tribon hier mit drei Decken vertauscht habe; aber auch Timon b. Plut. virt. mor. 6, S. 446 sagt: seine φύσις ἡδονοπλὴξ habe ihn gegen sein besseres Wissen fortgezogen. In allem diesem (mit Luzac) nur peripatetische Verläumdung zu sehen, deren letzter Anlass in der Feindschaft zwischen Kallisthenes und Anaxarchus läge, scheint mir bedenklich, wenn ich auch Klearch's Aussage kein übermässiges Gewicht beilegen möchte.

Pyrrho[1]). Mit Metrodor hängt mittelbar, wie es scheint, auch Nausiphanes zusammen; da er wenigstens einerseits als Anhänger der pyrrhonischen Skepsis, andererseits als Epikur's Lehrer bezeichnet wird[2]), so lässt sich vermuthen, er habe in ähnlicher Weise, wie Metrodor, eine atomistische Physik mit einer skeptischen Ansicht über das menschliche Erkennen verbunden[3]). Die Atomistik scheint demnach überhaupt bei Demokrit's Nachfolgern die skeptische Wendung genommen zu haben, welche sich aus ihren physikalischen Voraussetzungen so leicht ergeben konnte, ohne dass doch diese Voraussetzungen selbst verlassen wurden; wie ja eine ähnliche Anwendung noch früher und gleichzeitig auch von der heraklitischen Physik durch Kratylus und Protagoras, von der eleatischen Lehre durch Gorgias und die Eristiker gemacht wurde. Ob Diagoras, der bekannte, im Alterthum sprichwörtlich gewordene Atheist, mit Recht zu Demokrit's Schule gezählt wird, möchte ich um so mehr bezweifeln, da er älter, oder doch nicht jünger als dieser, gewesen zu sein scheint, und da uns kein einziger philosophischer Satz von ihm überliefert ist[4]). Von dem Demokriteer Bio aus Abdera[5]) ist nichts näheres bekannt.

---

1) Diog. IX, 61. 63. 67. Aristokl. b. Eus. a. a. O. und 18, 20.

2) Diog. Procem. 15, wo neben ihm ein sonst unbekannter Nausikydes als Demokriteer und Lehrer Epikur's aufgeführt ist, X, 7 f. 14. IX, 64. 69. Suid. Ἐπίκ. Cic. N. D. I, 26, 73. 33, 93. Sext. Math. I, 2 f. Clemens Strom. I, 301, D. Nach Clem. Strom. II, 417, A erklärte er für das höchste Gut die ἀκαταπληξία, welche von Demokrit ἀθαμβία genannt werde. Ueber sein Verhältniss zu Epikur vgl. m. Th. III, a, 342 2. Aufl.

3) Von diesem durch Nausiphanes vermittelten Zusammenhang Epikur's mit Metrodor mag die Angabe (Galen H. phil. c. 7, S. 249. Stob. Ekl. I, 496) herrühren, Metrodor sei der καθηγητὴς Ἐπικούρου.

4) M. s. über ihn Diodor XIII, 6 Schl. Jos. c. Apion. c. 37. Sext. Math. IX, 53. Suidas u. d. W. Hesych. de vir. illustr. u. d. W., Tatian adv. Gr. c. 27. Athenag. Supplic. 4. Clemens Cohort. 15, B. Cyrill c. Jul. VI, 189 E. Arnob. adv. gent. IV, 29. Athen. XIII, 611, a. Diog. VI, 59. Was sich aus diesen Stellen ergiebt, ist dieses: Diag., aus Melos gebürtig, sei ein Dithyrambendichter gewesen; ursprünglich gottesfürchtig sei er zum Atheisten geworden, als ein ihm zugefügtes schreiendes Unrecht (worüber die näheren Angaben abweichen) von den Göttern unbestraft blieb; er sei nun wegen gotteslästerlicher Reden und Handlungen, namentlich wegen Veröffentlichung der Mysterien, in Athen zum Tode verurtheilt und auf seine Einlieferung ein Preis gesetzt wor-

III. Anaxagoras [1]).

1. Die Principien des Systems: der Stoff und der Geist.

Anaxagoras, um 500 v. Chr. geboren [2]), war ein Zeitge-

---

den; auf der Flucht sei er in einem Schiffbruch umgekommen. Auf seinen Atheismus spielt Aristophanes schon in den Wolken (Ol. 89, 1) V. 830 an, auf seine Verurtheilung in den Vögeln (Ol. 91, 2) V. 1073 (wozu man B. v. d. Brink V. lectt. ex hist. phil. 41 ff. vergleiche). Ol. 91, 2 wird sie auch von Diodor gesetzt; die Angaben des Suidas, er habe um Ol. 78 geblüht (was auch Euseb. Chron. z. Ol. 78 behauptet), und er sei von Demokrit aus der Gefangenschaft ausgelöst worden, widerlegen sich selbst. In den Berichten über seinen Tod ist er vielleicht mit Protagoras verwechselt. Eine Schrift, worin er die Mysterien öffentlich mache, wird u. d. T. φρύγιοι λόγοι oder ἀποπυργίζοντες angeführt.

5) Diog. IV, 58.

1) Ueber Leben Schriften und Lehre des Anaxagoras s. m. Schaubach *Anaxagorae Claz. fragmenta* u. s. w. Lpz. 1827, wo die Angaben der Alten am sorgfältigsten gesammelt sind; Schorn *Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta*, Bonn 1829; Breier die Philosophie d. Anaxag. Berl. 1840. Krische Forsch. 60 ff. Zévort *Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore.* Par. 1843. Mullach Fragm. Philos. I, 243 ff. Weiter gehört von neueren Schriften hieher die S. 27 angeführte Schrift von Gladisch und Clemens *De philos. Anax.* Berl. 1839. Ueber die älteren Monographieen, namentlich die von Carus und Hemsen, vgl. Schaubach S. 1. 35. Brandis I, 232. Ueberweg I, §. 24.

2) Diese Zeitbestimmung, früher allgemein angenommen, ist in neuerer Zeit von K. F. Hermann De philos. Jon. ætatibus 10 ff., unter Zustimmung von Schwegler (Gesch. d. griech. Phil. S. 35 vgl. Röm. Gesch. III, 20, 2) bestritten, und das Leben des Anaxagoras um 34 Jahre weiter hinaufgerückt worden, so dass seine Geburt Ol. 61, 3 (534 v. Chr.), sein Tod Ol. 79, 3 (462 v. Chr.), sein Aufenthalt in Athen etwa zwischen Ol. 70, 4 u. 78, 2 (497—466) fallen würde; nachdem schon früher (1842) Bakhuizen van den Brink (Var. lectt. de hist. philos. ant. 69 ff.) die Annahme zu begründen versucht hatte, dass Anax., Ol. 65, 4 geboren, Ol. 70, 4 im Alter von 20 Jahren nach Athen gekommen sei, und diese Stadt Ol. 78, 2 wieder verlassen habe. Ich bin dieser Ansicht schon in der zweiten Auflage der vorliegenden Schrift, und S. 10 ff. meiner Abhandlung De Hermodoro (Marb. 1859) entgegengetreten, und kann mich auch jetzt noch von ihrer Richtigkeit nicht überzeugen. Aus Diog. II, 7 geht hervor, dass Apollodor die Geburt des Anaxag. Ol. 70 (500—496 v. Chr.), setzte. Bestimmter führt die Angabe (ebd. mit einem λέγεται), dass er beim Uebergang des Xerxes nach Griechenland 20 Jahre alt gewesen sei, und ein Alter von 72 Jahren erreicht habe, auf Ol. 70, 1 (500 v. Chr.) als das Jahr seiner Geburt, Ol. 88, 1 (528/7 v. Chr.) als das seines Todes; und wenn der

nosse des Empedokles und Leucippus. Aus seiner Heimath Kla-

überlieferte Text des Diogenes a. a.O. Apollodor statt dessen Ol. 78, 1 als sein Todesjahr bezeichnen lässt, so ist statt ἑβδομηκοστῆς ohne Zweifel (wie weit die meisten wollen) „ὀγδοηκοστῆς“ zu lesen; die Vermuthung von Bakhuizen v. d. Brink (S. 72), dass die Olympiadenzahl zu belassen, aber statt τεθνηκέναι ἠκμηκέναι zu setzen sei, hat wenig für sich; zur Bestätigung der gewöhnlichen Annahme dient auch Hippol. Refut. I, 8, Schl., welcher die Blüthe des Philosophen wohl nur desshalb Ol. 88, 1 setzt, weil er dieses Jahr als das seines Todes bezeichnet fand, und es irrthümlich auf die Zeit seiner Blüthe bezog. Damit stimmt auch die Angabe des Demetrius Phalereus (b. Diog. a. a. O.) in seinem Archontenverzeichniss: ἤρξατο φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου, ἐτῶν εἴκοσι ὤν, überein, wenn man (mit Meursius u. a., vgl. Menage z. d. St. Brandis gr.-röm. Phil. I, 233. B. v. d. Brink a. a. O. 79 f. Cobet in s. Ausgabe) statt Καλλίου „Καλλιάδου“ setzt, und annähernd auch, wenn man Καλλίου stehen lässt, dafür aber das εἴκοσι (K) in τεσσαράκοντα (M) verwandelt; (Schaubach 14 f. Zévort 10 f. u. a.); Kalliades war nämlich 480, Kallias 456 v. Chr. Archon Eponymus, bei jener Aenderung würde man daher für die Geburt des Anax. das Jahr 500, bei dieser 496 erhalten. Nur müsste bei der ersten Aenderung (Καλλιάδου statt Καλλίου) noch weiter angenommen werden, dass Diogenes oder seine Quelle die Angabe des Demetrius missverstanden, und dass dieser von Anax. entweder gesagt habe: ἤρξατο φιλοσοφεῖν ἐπὶ Καλλιάδου, oder: ἤρξ. φιλοσ. Καλλιάδου ἄρχοντος Ἀθήνησιν; denn das ἤρξ. φιλ. könnte in diesem Fall nicht auf das Auftreten als Lehrer, für welches das 20. Jahr viel zu früh ist, sondern nur auf den Beginn der philosophischen Studien bezogen werden; was hätte aber den Anaxagoras veranlassen können, zu diesem Zwecke gerade in dem Augenblick, in welchem sich die Heerschaaren des Xerxes gegen Athen heranwälzten, in diese Stadt zu gehen, welche damals und noch Jahrzehende lang keinen namhaften Philosophen in ihren Mauern beherbergte? Welcher von beiden Aenderungen man aber auch den Vorzug gebe: das werden wir jedenfalls annehmen dürfen, dass auch Demetrius die Geburt des Anaxagoras nicht früher, als 500 v. Chr., angesetzt hat. Nun geben allerdings Diodor, Euseb und Cyrill über Demokrit Zeitbestimmungen, welche sich damit nicht vertragen; denn wenn Demokrit, wie Diodor XIV, 11 will, Ol. 94, 1 (403/4 v. Chr.) 90 Jahre alt starb, oder wenn er (nach Euseb u. Cyrill s. o. S. 685) Ol. 69, 3, beziehungsweise Ol. 70, geboren war, so müsste der um 40 Jahre ältere (Diog. IX, 41 s. o. S. 685) Anaxagoras freilich um den Anfang des fünften Jahrhunderts schon ein Mann von 33—41 Jahren gewesen sein. Allein dieser Annahme stehen die erheblichsten Gründe entgegen. Denn für's erste ist weder Eusebius und Cyrillus, welche sich in ihren Zeitbestimmungen so vielfach, und namentlich auch hinsichtlich Demokrit's, der unglaublichsten Widersprüche und Irrthümer schuldig machen (Beispiele giebt, Eusebius betreffend, m. Abhandlung De Hermodoro S. 10, vgl. auch præp. ev. X, 14, 8 f. XIV, 15, 9, wo Xenophanes und Pythagoras dem Anaxagoras gerade gleichzeitig, nichtsdestoweniger aber Euripides und Archelaus seine Schüler genannt werden; was

---

Cyrill anlangt, genügt es, daran zu erinnern, dass er c. Jul. 13, B Demokrit's Blüthe zugleich Ol. 70 und 86, aber auch Parmenides Ol. 86 setzt, und Anaximenes den Philosophen, wohl durch Verwechslung mit dem lampsacenischen Rhetor, zum Zeitgenossen Epikur's macht, ähnlich, wie ihn Cedren. 158, C als Lehrer Alexanders d. Gr. bezeichnet), noch selbst Diodor, an chronologischer Zuverlässigkeit mit Apollodor zu vergleichen; und wenn Hermann glaubt, die drei Angaben über das Zeitalter Demokrit's, die des Apollodor, des Thrasyllus, und des Diodor, seien nur darauf zurückzuführen, dass dieselben eine ihnen vorliegende Notiz, wonach Demokrit i. J. 723 nach der Zerstörung Troja's geboren wäre, nach ihrer eigenen trojanischen Aera (von Apollodor 1183, von Thrasyllus 1193, von Diodor mit Ephorus 1217 v. Chr. angesetzt) berechneten, nach Demokrit haben sie aber auch die Zeit des Anaxagoras bestimmt, so würde zwar daraus noch nicht folgen, dass Diodor gegen die beiden andern im Recht ist; diese Vermuthung hat aber auch an sich selbst viel gegen sich. Denn einmal ist es durchaus unerweislich, dass Ephorus die Zerstörung Troja's 1217 angesetzt hat (B. v. d. Brink Philol. VI, 589 f. nimmt mit Böckh und Welcker 1150 an, und Müller Ctes. et Chronogr. Fragm. 126 scheint mir das Gegentheil nicht bewiesen zu haben); nur so viel erhellt aus Clemens Strom. I, 337, A. Diodor XVI, 76, dass er den Heraklidenzug 1070 oder 1090/1 v. Chr. setzte; und sodann ist es sehr unwahrscheinlich, dass Apollodor und sein Vorgänger Eratosthenes so, wie Hermann will, zu ihren Bestimmungen über Demokrit und Anaxagoras gekommen sind. Denn Demokrit's eigene Aussage, dass er den μικρὸς διάκοσμος i. J. 730 nach der Zerstörung Troja's verfasst habe, musste ihnen doch wohl bekannt sein, ja aus Diog. IX, 41 scheint sich zu ergeben, dass Apollodor gerade auf diese Aussage seine Berechnung von Demokrit's Geburtsjahr gründete; dann können sie aber unmöglich die Geburt dieses Philosophen in das Jahr 723 derselben Aera verlegt haben, in deren 730stem Jahr er jene Schrift verfasst hatte, sie können mithin das Datum derselben nur dadurch gefunden haben, dass sie Demokrit's Angaben über sein Zeitalter aus seiner Aera auf die ihrige reducirten. Mit ihnen sind ja aber, Anaxagoras betreffend, auch Demetrius Phalereus und andere bei Diog. II, 7 einverstanden, die doch wohl nicht alle ihre Annahmen durch fehlerhafte Anwendung einer und derselben trojanischen Aera gewonnen haben werden. Schon einem Eratosthenes, Apollodor und Thrasyllus lässt sich ein so leichtfertiges Verfahren, wie es ihnen Hermann zuschreibt, nicht zutrauen. Mit den obigen Zeugnissen über Anaxagoras stimmt nun aber zweitens auch Diodor selbst, Hermann's Hauptzeuge, überein, wenn er XII, 38 f., die Ursachen des peloponnesischen Kriegs erörternd, bemerkt: zu der Verlegenheit, in welche Perikles durch seine Verwaltung des Bundesschatzes versetzt war, seien auch noch einige zufällige Veranlassungen hinzugekommen, die Klage gegen Phidias und die gegen Anaxagoras erhobene Anschuldigung des Atheismus. Hiemit ist der Process des Anaxagoras so bestimmt, wie nur möglich, in die Zeit, welche dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges unmittelbar vorangieng, und ebendamit seine Geburt in den Anfang des fünften oder das Ende des sechsten Jahrhunderts verlegt, und Hermann's Ausdeutung (S. 19): bei Gelegenheit der Anklage

---

gegen Phidias seien auch die alten Anschuldigungen gegen Anaxagoras wieder zur Sprache gekommen, ist so unnatürlich, dass sie sich wohl kaum irgend jemand empfehlen wird. Die Feinde des Perikles, sagt Diodor, setzten es durch, dass Phidias verhaftet wurde, καὶ αὐτοῦ τοῦ Περικλέους κατηγόρουν ἱεροσυλίαν. πρὸς δὲ τούτοις Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστὴν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν. Wer wird glauben, dass sich Diodor so ausgedrückt hätte, wenn er nicht von einer Verdächtigung des noch lebenden Anaxagoras, sondern von einer Erinnerung an die Anklagen hätte reden wollen, welche gegen den längstverstorbenen vor mehr als 30 Jahren erhoben worden waren? Schon das Präsens διδάσκαλον ὄντα beweist das Gegentheil. Auch Plutarch (Pericl. 32) setzt aber die Anklage gegen Anaxagoras in die gleiche Zeit und in den gleichen geschichtlichen Zusammenhang; und derselbe bemerkt Nic. 23 aus Anlass einer Mondsfinsterniss während des sicilischen Feldzuges: Anax., welcher zuerst deutlich und offen über die Mondsfinsternisse geschrieben habe, οὔτ' αὐτὸς ἦν παλαιὸς, οὔτε ὁ λόγος ἔνδοξος (von der öffentlichen Meinung anerkannt), man habe sich vielmehr seine Lehren damals, wegen der Ungunst, mit welcher die physikalische Naturerklärung in Athen noch zu kämpfen hatte, nur in kleineren Kreisen, nicht ohne Vorsicht, mitgetheilt. Plutarch ist daher mit Diodor darüber einverstanden, dass Anax. bis gegen den Anfang des peloponnesischen Kriegs in Athen war. Dass aber Satyrus (b. Diog. II, 12) Thucydides (des Melesias Sohn) als Ankläger des Anax. nannte, kann man hiegegen um so weniger geltend machen, da Sotion (ebd.) als solchen den Kleon bezeichnet hatte, welcher doch wohl erst gegen das Ende von Perikles' Leben zu einiger Bedeutung gelangt ist, und nach Plut. Per. 32 das Psephisma gegen die Gottesläugner und Lehrer der Metarsiologie von Diopeithes verfasst wurde, dessen Aristophanes noch in den Vögeln (414 v. Chr.) V. 988 als eines Lebenden erwähnt. Ebensowenig folgt aus dem Umstand, dem Brandis Gesch. d. Entw. I, 120 f. grosses Gewicht beilegt, dass Sokrates bei Plato Phädo 97, B seine Kenntniss der anaxagorischen Lehre nicht aus persönlicher Bekanntschaft, sondern aus der Schrift des Anax. ableitet. Plato hätte ihn ohne Zweifel mit Anax. in persönliche Berührung bringen können, aber dass er diess thun musste, wenn Anax. bis 434 in Athen war, wird man nicht behaupten können. Gegen Hermann's Ansicht spricht drittens, dass sowohl Xenophon (Mem. IV, 7, 6 f.), als Plato (Apol. 26, D), Anaxagoras als denjenigen unter den Physikern behandeln, dessen Lehren und Schriften gegen das Ende des fünften Jahrhunderts in Athen allgemein bekannt waren, wie ja auch Aristophanes in den Wolken sie berührt: hätte er Athen schon mehr als 60 Jahre verlassen gehabt, so würde sich niemand mehr seiner und seines Processes erinnert, und die Gegner der Philosophie würden ihre Angriffe gegen jüngere Männer und Lehren gerichtet haben. Plato bezeichnet aber auch im Kratylus, einem Gespräch, dessen Zeit keinenfalls früher gedacht sein kann, als die zwei letzten Jahrzehende des fünften Jahrhunderts (Plato hörte den Kratylus um 409—407) S. 409, A Anaxagoras' Ansicht über den Mond als etwas ὃ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν. Wenn ferner Euripides (geb. 480 v. Chr.) ein

---

Schüler des Anaxagoras genannt wird (s. u. 790, 3), und wenn er selbst sich als solchen zu verrathen scheint (s. Bd. II, a, 11 2. Aufl.), so setzt diess voraus, dass der Philosoph nicht schon 462 v. Chr. gestorben war, nachdem er Athen einige Jahre vorher verlassen hatte. Könnte man aber auch hiegegen das verhältnissmässig jüngere Alter der Schriftsteller einwenden, welche Euripides' Verbindung mit Anax. bezeugen, so ist in einem zweiten Fall auch dieser Ausweg abgeschnitten. Nach Athenäus V, 220, b enthielt nämlich der „Kallias“ des Sokratikers Aeschines τὴν τοῦ Καλλίου πρὸς τὸν πατέρα διαφορὰν καὶ τὴν Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν (Verhöhnung), er hatte mithin Anaxag. u. Prodikus mit Kallias in Verbindung gesetzt, welcher in dem Zeitpunkt, in dem Anax. nach Hermann Athen verlassen hätte, noch gar nicht geboren war. Hier weiss sich daher Hermann (De Aesch. Socrat. Reliqu. 14) nur durch die Vermuthung zu helfen, es sei bei Athenäus statt Ἀναξαγόρου zu lesen: Πρωταγόρου. Aber diess ist eine ganz willkürliche Aenderung, zu welcher — abgesehen von der Unvereinbarkeit des überlieferten Textes mit Hermann's Hypothese über das Zeitalter des Anax. — gar kein Grund vorliegt. Dass nämlich Anax. nach dem Sprachgebrauch jener Zeit ein Sophist genannt werden konnte, wird sich uns auch später (S. 748, 2. 2. Aufl.) noch ergeben, und auch von Hermann wird diess ausdrücklich eingeräumt; selbst Diodor (s. o.) nennt ihn ja noch so, und diese Bezeichnung führte nicht einmal eine üble Nebenbedeutung mit sich. Wesshalb aber dann ein Sokratiker, wie Aeschines, hätte Anstand nehmen sollen, ihn mit andern Sophisten zusammenzustellen, lässt sich um so weniger absehen, da Sokrates selbst bei Xenophon Mem. II, 1, 21 über Prodikus viel günstiger urtheilt, als IV, 7,6 über Anaxagoras. Glaubt endlich Hermann, da Kallias noch bei Xen. Hellen. VI, 3, 2 f. Ol. 102, 2 (371 v. Chr.) in Staatsgeschäften verwendet wird, habe er den Anaxagoras nicht mehr hören können, und da sein Vater Hipponikus erst 424 v. Chr. bei Delium fiel, habe er nicht vor diesem Zeitpunkt als Gönner der Sophisten dargestellt werden können, so steht dem der platonische Protagoras entgegen, welcher ihn noch bei Lebzeiten des Perikles und seiner Söhne eine Anzahl der angesehensten Sophisten bewirthen lässt; wenn diess damals von ihm ausgesagt werden konnte, so kann er auch schon einige Jahre früher mit Anaxagoras und Prodikus in Verbindung getreten sein, und es kann neben anderem auch dieser Punkt zu dem von Aeschines in seinem Kallias berührten Zerwürfniss mit seinem Vater Veranlassung gegeben haben. Nehmen wir noch hinzu, dass Anax., wie am Schluss dieses Abschnittes gezeigt werden wird, als Philosoph nicht blos von Parmenides, dessen älterer Zeitgenosse er nach Hermann gewesen wäre, den eingreifendsten Einfluss erfahren, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch Empedokles und Leucippus berücksichtigt hat, so wird sich nicht bezweifeln lassen, dass Apollodor's Annahme über seine Lebenszeit im wesentlichen richtig ist. Und es wird keinen Einwurf hiegegen begründen, dass nach Plut. Themist. 2 Stesimbrotus behauptet hatte, Themistokles habe den Anaxagoras gehört und sich um Melissus bemüht; denn wenn auch Plut. Cimon 4 von Stesimbrotus sagt, er sei περὶ τὸν αὐτὸν ὁμοῦ τι χρόνον τῷ Κίμωνι γεγονὼς, so kann doch sein Zeugniss in Betreff des Anaxagoras keinenfalls grössere Glaubwürdigkeit zomenä[1] kam der kenntnissreiche Mann[2], welcher namentlich

---

ansprechen, als in Betreff des Melissus, welchem Anaxagoras nach Apollodor's Berechnung gleichzeitig ist, und wir haben die Wahl, ob wir annehmen wollen, Themistokles sei wirklich während seines Aufenthalts in Kleinasien (474/0 v. Chr.) mit dem damals noch in Lampsakus verweilenden Anaxagoras und mit Melissus in Berührung gekommen (um mehr würde es sich keinenfalls handeln), oder ob wir dem Schriftsteller, dessen Werk nach Plut. Per. 36 mehr als 40 Jahre nach Themistokles' Tod verfasst wurde, und von dessen Unzuverlässigkeit Plutarch (Per. 13. 36. Themist. 24, Schl.) überzeugende Beweise liefert, auch in diesem Fall zutrauen wollen, er gebe nur ein grundloses Gerücht oder eine tendenziöse Erfindung. Mir ist das letztere durchaus wahrscheinlicher. Ebensowenig hat es auf sich, dass Archelaus, der Schüler des Anaxagoras, von Panätius für den Verfasser eines an Cimon nach dem Tod seiner Frau gerichteten Trostgedichts gehalten wurde (Plut. Cimon 4, Schl.); denn theils ist diess allem nach eine blosse Vermuthung, von der wir nicht im geringsten wissen, wie es sich mit ihrer Richtigkeit verhielt; theils ist uns auch, selbst wenn wir diese voraussetzen wollten, vollkommen unbekannt, wie lange vor Cimon's Tod (450) jenes Gedicht verfasst wurde, wie alt Archelaus damals war, und um wie viel er jünger war, als Anaxagoras: Plutarch, welcher die Flucht des letztern aus Athen in die nächste Zeit vor dem Ausbruch des peloponnesischen Kriegs setzt, meint dennoch, die Chronologie spreche für die Annahme des Panätius. Weiter könnte man vielleicht in der Angabe, dass Sokrates ein Schüler des Archelaus gewesen sei, einen Grund finden, Anaxagoras' Anwesenheit in Athen in das erste Drittheil des 5. Jahrhunderts hinaufzurücken; ich habe jedoch schon anderswo (Th. II, a, 43. 2. Aufl.) gezeigt, wie wenig auf diese Angabe zu bauen ist. Wenn endlich Hermann für sich anführt, dass nur bei seiner Berechnung Protagoras der Schüler Demokrit's und Demokrit Schüler der Perser sein könne, welche Xerxes in sein väterliches Haus brachte, so dient ihr diess gleichfalls schwerlich zur Stütze; denn von der angeblichen Schülerschaft des Protagoras wird später noch gezeigt werden, aus welcher trüben Quelle sie entsprungen ist, und was von der Bewirthung des Xerxes und seiner Armee durch Demokrit's Vater und von Demokrit's persischen Lehrern erzählt wird, das sieht theils an sich selbst so fabelhaft aus, theils hat es so schlechte Gewährsmänner (Diog. IX, 34 unter Berufung auf Herodot, bei dem kein Wort davon steht, Valer. Max. VIII, 7, ext. 4), dass auch abgesehen von dem Widerspruch des Philostratus, welcher das gleiche über Protagoras berichtet (vit. soph. Protag. S. 494), nicht das geringste damit anzufangen ist.

[1] Κλαζομένιος ist sein gewöhnlicher Beiname. Sein Vater hiess nach Diog. II, 6 u. a. (vgl. Schaubach S. 7) Hegesibulus, oder auch Eubulus; durch vornehme Herkunft und Reichthum nahm er eine hervorragende Stellung ein.

[2] Dass Anaxagoras diess war, steht ausser Zweifel; wie er jedoch zu seinen Kenntnissen gekommen ist, lässt sich nicht mehr nachweisen. In

auch unter den ältesten griechischen Mathematikern und Astronomen mit Auszeichnung genannt wird[1]), nach Athen[2]), wo sich

---

der Diadochenfolge pflegt er hinter Anaximenes gestellt, und demnach der Schüler und Nachfolger dieses Philosophen genannt zu werden (Cic. N. D. I, 11, 26. Diog. prooem. 14. II, 6. Strabo XIV, 3, 36. S. 645. Clem. Strom. I, 301, A. Simpl. Phys. 6, b, u. Galen H. phil. c. 2 u. a s. Schaubach S. 3. Krische Forsch. 61), diess ist aber natürlich eine völlig ungeschichtliche Combination, deren Vertheidigung Zévort S. 6 f. nicht hätte versuchen sollen; der gleichen Annahme scheinen Euseb (pr. ev. X, 14, 14) und Theodoret (cur. gr. aff. II, 22. S. 24 vgl. IV, 45. S. 77) zu folgen, wenn sie ihn zum Zeitgenossen des Pythagoras und Xenophanes machen, und der erstere, wenn er im Chronikum (s. o.) seine Blüthe Ol. 70, 3, seinen Tod 79, 2 setzt. Was Ammian XXII, 16, 22. Theod. cur. gr. aff. II, 23. S. 24. Cedren. Hist. 94, B vgl. Valer. VIII, 7, 6 von einer Bildungsreise des Anax. nach Aegypten sagen, verdient nicht den mindesten Glauben; dass ihn Joseph. c. Ap. c. 16. S. 482 mit den Juden in Verbindung bringe, ist nicht richtig. Die glaubwürdigeren Nachrichten schweigen über seine Lehrer und seinen Bildungsgang gänzlich. Aus Liebe zur Wissenschaft vernachlässigte er, wie erzählt wird, sein Vermögen, liess seine Grundstücke den Schafen zur Weide, und trat seinen Besitz schliesslich seinen Angehörigen ab (Diog. II, 6 f. Plat. Hipp. maj. 283, A. Plut. Pericl. c. 16. De v. ære al. 8, 8. S. 831. Cic. Tusc. V, 39, 115. Valer. Max. VIII, 7, ext., 6 u. a. s. Schaubach 7 f. vgl. Arist. Eth. N. VI, 7. 1141, b, 3); auch um die Staatsverwaltung soll er sich nicht bekümmert, vielmehr den Himmel als sein Vaterland und die Betrachtung der Gestirne als seine Bestimmung bezeichnet haben (Diog. II, 7. 10. Arist. Eth. Eud. I, 5. 1216, a, 10. Philo incorrupt. m. z. Anf. S. 939, B. Jambl. Protrept. c. 9. S. 146 Kiessl. Clem. Strom. II, 416, D. Lactant. Instit. III, 9. 23 vgl. Cic. De orat. III, 15, 56.

1) Ps.-Plato Anterast. Anf. Prokl. in Euclid. 19, m. (nach Eudemus): πολλῶν ἐφήψατο κατὰ γεωμετρίαν. Plut. De exil. 17 g. E. S. 607. In späterer Zeit wollte man noch den Berggipfel (Mimas, in der Nähe von Chios) wissen, auf dem Anax. seine astronomischen Beobachtungen angestellt habe (Philostr. Apoll. II, 5, 3). Mit dem mathematischen Wissen des Anax. hängen auch die Weissagungen zusammen, welche ihm zugeschrieben werden; die berühmteste derselben, die Vorhersagung des vielbesprochenen Meteorsteins von Aegospotamos, bezieht sich ja auch auf einen Vorgang am Himmel, und wird mit seiner Ansicht von den Gestirnen in Verbindung gesetzt. M. s. darüber Diog. II, 10. Ael. H. anim. VII, 8. Plin. H. nat. II, 58, 149. Plut. Lysand. 12. Philostr. Apollon. I, 2, 2. VIII, 7, 29. Ammian. XXII, 16, 22. Tzetz. Chil. II, 892. Suid. Ἀναξαγ. Schaubach S. 40 ff.

2) Nach Diog. II, 7 (mit einem φασὶν) hätte er hier 30 Jahre lang gelebt. In diesem Falle würde seine Ankunft in Athen etwa 464 v. Chr. zu setzen sein. Im übrigen vgl. m., die Zeitrechnung betreffend, S. 783 ff.

die Philosophie durch ihn zuerst einbürgerte[1]); und wenn er auch während seines vieljährigen Aufenthalts in dieser Stadt bei der Mehrzahl ihrer Bewohner mit Misstrauen und Vorurtheil zu kämpfen hatte[2]), so fehlte es doch andererseits auch nicht an geistvollen Männern, die seinen belehrenden Umgang suchten[3]), und an dem grossen Perikles insbesondere fand er einen Gönner, dessen Freundschaft ihn für die Ungunst der Masse entschädigen konnte[4]). Als jedoch in der letzten Zeit vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges die Gegner dieses Staatsmanns ihn in seinen Freunden anzugreifen begannen, wurde auch Anaxagoras in eine Anklage auf Läugnung der Staatsgötter verwickelt, vor der ihn selbst sein mächtiger Freund nicht unbedingt zu schützen

---

1) Neben ihm soll sich Zeno von Elea eine Zeit lang hier aufgehalten haben; s. o. S. 492, 1.

2) M. vgl. die S. 786 besprochene Stelle aus Plut. Nic. 23. Plato Apol. 26, C f. und Aristophanes' Wolken. Auch der Beiname Νοῦς, den man ihm gegeben haben soll (Plut. Pericl. 4. Timon b. Diog. II, 6, nach ihnen wohl die Späteren, welche Schaubach S. 36 anführt), wird wohl eher ein Spottname, als ein Zeichen von Anerkennung sein.

3) Neben Archelaus und Metrodor, von denen tiefer unten zu sprechen sein wird, und neben Perikles wird namentlich Euripides als Schüler des Anax. bezeichnet (Diog. II, 10. 45. Suid. Εὐριπ. Diodor I, 7 g. E. Strabo XIV, 1, 36. S. 645. Cic. Tusc. III, 14, 30. Gell. N. A. XV, 20, 4. 8 und der von ihm angeführte Alexander Aetolus. Heraklit Alleg. Hom. 22, S. 47 M. Dionys. Halic. Ars rhet. 10. 11. S. 300. 355 R. u. a. vgl. Schaubach S. 20 f.), und er selbst scheint sowohl die Person als die Lehren dieses Philosophen zu berücksichtigen (vgl. Bd. II, a, 11. 2. Aufl.). Nach Antyllus b. Marcellin v. Thucyd. S. 4 D. hätte auch Thucydides den Anaxagoras gehört. Dass dagegen Empedokles mit Unrecht zu seinem Schüler gemacht wird, ist schon S. 667 vgl. S. 605 bemerkt worden; dass es Demokrit und Sokrates nicht gewesen sein können, S. 687 und Th. II, a, 43. 2. Aufl.

4) Ueber Perikles' Verhältniss zu Anax. vgl. m. Plut. Per. 4. 5. 6. 16. Plato Phädr. 270, A. Alcib. I, 118, C. ep. II, 311, A. Isokr. π. ἀντιδόσ. 235. Ps.-Demosth. Amator. 1414. Cic. Brut. 11, 44. De orat. III, 34, 138. Diodor XII, 39 (s. o. S. 786). Diog. II, 13 u. a. b. Schaubach S. 17 f. Auch dieses Verhältnisses hat sich aber (ohne Zweifel schon gleichzeitig) die Anekdoten- und Klatschsucht bemächtigt; unter die müssigen Erfindungen derselben rechne ich die Angabe Plutarch's Per. 16, welche B. v. d. Brink Var. lectt. 79, nicht sehr glücklich umdeutet, dass Anax. einmal, als Perikles längere Zeit nicht nach ihm sehen konnte, in grosse Noth gerathen, und eben im Begriffe gewesen sei, sich auszuhungern, als sein Gönner noch rechtzeitig dazwischentrat.

vermochte; er musste Athen verlassen 1), und begab sich nach Lampsakus 2), wo er um das Jahr 428 v. Chr. starb 3). Seine wissenschaftlichen Ansichten hatte er in einer Schrift niedergelegt, von der noch werthvolle Bruchstücke erhalten sind 4).

---

1) M. vgl. über diese Vorgänge: Diog. II, 12—15. Plut. Per. 32. Nic. 23. Diodor XII, 39. Jos. c. Ap. II, 37. Olympiod. in Meteorol. 5, a. I, 136 Id., (welcher Anax. im Widerspruch mit allen besseren Zeugen wieder zurückkehren lässt). Cyrill. c. Jul. VI, 189, E, auch Lucian Timon 10. Plato Apol. 26, D. Gess. XII, 967, C. Aristid. orat. 45, S. 80 Dind. Schaubach S. 47 ff. Die näheren Umstände des Processes werden verschieden angegeben. Darüber sind zwar die meisten einig, dass Anax. in's Gefängniss gesetzt wurde, aber die einen lassen ihn mit Perikles' Hülfe entfliehen, andere freigesprochen, andere verbannt werden. Die Angabe des Satyrus b. Diog. II, 12 (über deren eigentlichen Sinn Gladisch Anax. u. d. Isr. 97 eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung aufstellt), dass er nicht allein der ἀσέβεια, sondern auch des μηδισμὸς angeklagt worden sei, steht ganz vereinzelt. Ueber die Zeit des Processes und die Ankläger s. m. S. 785 f.

2) Dass er hier eine philosophische Schule errichtete, ist durch die Behauptung des Eusebius pr. ev. X, 14, 13, Archelaus habe seine Schule zu Lampsakus übernommen, schlecht genug verbürgt, und wenn er wirklich schon 70-jährig und altersschwach war, ist es nicht wahrscheinlich, wie es sich denn überhaupt fragt, ob der Begriff der Schule mit Recht auf ihn und seine Freunde übertragen wird.

3) Diese Data giebt Diog. II, 7, theilweise nach Apollodor; vgl. oben S. 783, 2; dass er zur Zeit seines Processes schon altersschwach gewesen sei, sagt auch Hieronymus b. Diog. 14. Die Behauptung, er sei durch freiwillige Aushungerung gestorben (Diog. II, 15. Suid. Ἀναξαγ. und ἀποκαρτερήσας), ist sehr verdächtig; ihre Quelle scheint nämlich entweder in der Anekdote b. Plut. Per. 16 oder in der Angabe des Hermippus b. Diog. II, 13 zu liegen, dass er aus Verdruss über den ihm durch seine Anklage zugefügten Schimpf sich selbst getödtet habe; jene Anekdote ist aber, wie bemerkt, an sich selbst unsicher und besagt auch etwas Anderes, die Aussage des Hermippus lässt sich weder mit der Thatsache seines lampsacenischen Aufenthalts, noch mit demjenigen vereinigen, was uns sonst über den Gleichmuth mitgetheilt wird, mit dem Anaxagoras seine Verurtheilung und Verbannung, ebenso, wie andere Unglücksfälle, ertragen habe (b. Diog. II, 10 ff. u. a. s. u.). Die Lampsacener ehrten sein Andenken durch öffentliches Begräbniss, durch Altäre (nach Aelian dem Νοῦς und der Ἀλήθεια gewidmet) und durch eine Jahrhunderte lang bestehende Feier (Arist. Rhet. II, 23. 1398, b, 15. Diog. II, 14 f. vgl. Plut. praec. ger. reip. 27. 9. S. 820. Ael. V. H. VIII, 19).

4) Dieselbe führt, wie die meisten dieser älteren philosophischen Schriften, den Titel περὶ φύσεως. Ihre Ueberbleibsel bei Schaubach, Schorn und Mullach. Ausser dieser Schrift hätte er nach Vitruv VII, praef. 11, über Scenographie

| Die Lehre des Anaxagoras ist den gleichzeitigen Systemen des Empedokles und Leucippus nahe verwandt. Ihren gemeinsamen | Ausgangspunkt bilden die Sätze des Parmenides über die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens, ihr gemeinsames Ziel die | Erklärung des Gegebenen, dessen Vielheit und Veränderlichkeit sie anerkennen; und für diesen Zweck setzen sie alle gewisse unver|änderliche Urstoffe voraus, aus denen alles mittelst räumlicher Zusammensetzung und Trennung gebildet sein soll. Dagegen unter|scheidet sich Anaxagoras von den beiden andern in den näheren Bestimmungen über die Urstoffe und über den Grund ihrer Bewegung. | Jene denken sich die ursprünglichen Stoffe ohne die Eigenschaften der abgeleiteten, Empedokles als qualitativ unterschiedene, der Zahl nach begrenzte Elemente, Leucippus als Atome, die an Zahl und Form unbegrenzt, aber qualitativ durchaus gleichartig sind. Anaxagoras umgekehrt verlegt alle Eigenschaften und Unterschiede der abgeleiteten Dinge schon in den Urstoff, und setzt desshalb die ursprünglichen Stoffe ebenso der Art wie der Zahl nach als unbegrenzt. Wenn ferner Empedokles die Bewegung nur durch die mythischen Gestalten der Liebe und des Hasses, in Wahrheit also gar nicht | erklärte, die Atomiker ihrerseits sie rein mechanisch, aus der Wirkung der Schwere, erklären wollten, so kommt Anaxagoras zu der Ueberzeugung, dass sie nur aus der Wirkung einer unkörperlichen Kraft zu begreifen sei, und er stellt demnach dem Stoffe den Geist als die Ursache aller Bewegung und Ordnung gegenüber. Um diese zwei Punkte dreht sich alles, was uns in philosophischer Beziehung eigenthümliches von ihm bekannt ist.

Die erste Voraussetzung seines Systems liegt, wie bemerkt, in dem Satze von der Undenkbarkeit eines absoluten Werdens. „Von

---

geschrieben, und nach Plut. De exil. 17 g. E. S. 607 verfasste er im Gefängniss eine Schrift, oder wohl richtiger eine Figur, welche sich auf die Quadratur des Kreises bezog. Schorn's Meinung (S. 4), dass der Verfasser der Scenographie ein anderer, gleichnamiger sei, ist gewiss unrichtig, eher könnte man mit Zévort 36 f. annehmen, das scenographische sei in der Schrift von der Natur vorgekommen, und diese demnach, wie Diog. I, 16, gewiss nach Aelteren, annimmt, sein einziges Werk gewesen. Von weiteren Schriften finden sich keine bestimmten Spuren (m. s. Schaubach 57 ff. Ritter Gesch. d. jon. Phil. 208). Urtheile der Alten über Anax. bei Schaubach 35 f. vgl. Diog. II, 6.

dem Entstehen und Vergehen reden die Hellenen nicht richtig. Denn kein Ding entsteht, noch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen wird es zusammengesetzt und wieder getrennt. Das richtige wäre daher, das Entstehen als Zusammenzetzung und das Vergehen als Trennung zu bezeichnen“ 1). Anaxagoras weiss sich demnach ein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinn so wenig zu denken, als Parmenides, wie er denn aus diesem Grund auch behauptet, die Gesammtheit der Dinge könne sich weder vermehren noch vermindern 2), und nur ein unrichtiger Sprachgebrauch ist es auch seiner Meinung nach, dass man sich jener Ausdrücke überhaupt bedient 3); in Wahrheit ist das vermeintliche Werden des neuen und das Aufhören des alten nur die Veränderung eines solchen, das vorher vorhanden war und nachher fortdauert, und diese Veränderung ist nicht eine qualitative, sondern eine mechanische: der Stoff bleibt, was er war, nur die Art seiner Zusammensetzung ändert sich, die Entstehung besteht in der Verbindung, das Vergehen in der Trennung gewisser Stoffe 4).

---

1) Fr. 22 Schaub. 17 Mull.: τὸ δὲ γίνεσθαι και ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. Dass die Schrift des Anaxag. nicht mit diesen Sätzen begann, darf uns natürlich nicht abhalten, den Ausgangspunkt seines Systems in ihnen zu finden.

2) Fr. 14: τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρὴ, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλέω· οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλέω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί.

3) Auf den Sprachgebrauch scheint sich auch in dem ebenangeführten Fragment, wie diess schon das Ἕλληνες vermuthen lässt, das νομίζειν zunächst zu beziehen, welches dem νόμῳ des Empedokles und Demokrit (oben S. 611, 1. 694, 4) und dem ἔθος des Parmenides (V. 54, s. o. 470, 1) entspricht, und daher mit „glauben“ nicht ganz richtig übersetzt wird.

4) Arist. Phys. I, 4. 187, a, 26: ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι [τὰ στοιχεῖα] διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, „ἦν ὁμοῦ τὰ πάντα“ καὶ „τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι“, οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν. ἔτι δ' ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἐξ ἀλλήλων τἀναντία· ἐνυπῆρχεν ἄρα u. s. w. Die Worte: τὸ γίν. — ἀλλοιοῦσθαι scheinen mir hier ebenso, wie die vorhergehenden, ein in direkter Rede gegebenes Citat zu enthalten, so dass zu übersetzen ist: denn desshalb sagen sie: „es war alles beisammen“, und: „Werden heisst: sich verändern“, oder sie reden auch von Zusammensetzung und Trennung. Auf diese Worte geht wohl auch De gen. et corr. I, 1. 314, a, 13: καίτοι Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν

| Hiemit war eine Mehrheit ursprünglicher Stoffe von selbst gegeben; während aber Empedokles und die Atomiker die einfachsten Körper für die ursprünglichsten halten, und demnach ihren Urstoffen neben den allgemeinen Eigenschaften aller Materie theils nur die mathematische Bestimmtheit der Gestalt, theils die einfachen Qualitäten der vier Elemente beilegen, so glaubt Anaxagoras umgekehrt, die individuell bestimmten Körper, wie Fleisch, Knochen, Gold u. s. w., seien das ursprünglichste, die elementarischen dagegen seien ein Gemenge [1]), dessen scheinbare Einfachheit er nur daraus erklärt, | dass

---

φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τό γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι (was Philop. z. d. St. S. 3, a, u. wiederholt); jedenfalls wird aber dadurch bestätigt, dass Anax. das Werden ausdrücklich auf die ἀλλοίωσις zurückführte; wenn daher Porphyr (b. Simpl. Phys. 34, b, u.) in der Stelle der Physik die Worte τὸ γίνεσθαι u. s. f. statt des Anaxagoras auf Anaximenes beziehen wollte, ist diess gewiss unrichtig. Ueber die σύγρισις und διάκρισις s. m. auch Metaph. I, 3 (folg. Anm.) und gen. an. I, 18 (unt. S. 795, 2). Spätere Zeugnisse, welche das des Aristoteles wiederholen, b. Schaubach 77 f. 136 f.

[1]) Arist. gen. et corr. I, 1. 314, a, 18: ὁ μὲν γὰρ (Anaxag.) τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστου συνώνυμον [sc. τῷ ὅλῳ, wie Philop. z. d. St. S. 3, a, u. richtig erklärt, s. u.] τὸ μέρος ἐστίν . . . . ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ 'Αναξαγόραν τοῖς περὶ 'Εμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων (denn sie, die vier Elemente, seien ein Gemenge von ihnen, den bestimmten Körpern). Ganz ähnlich De coelo III, 3. 302, a, 28: 'Αναξαγόρας δ' 'Εμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, 'Αναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ οτοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. Dasselbe Simpl. z. d. St. Vgl. Theophr. H. plant. III, 1, 4. Ders. b. Simpl. Phys. 6, b, (oben S. 182, 1). Lucret. I, 834 ff. Alex. Aphr. De mixt. 141, b, m vgl. 147, b, o. Diog. II, 8 u. a. s. S. 795 f. Hiemit scheint es zwar im Widerspruch zu stehen, wenn Arist. Metaph. I, 3. 984, a, 11 sagt: 'Αναξαγόρας δὲ . . . ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. Allein die Worte καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ lassen sich auch so verstehen, dass der Begriff des ὁμοιομερὲς durch dieselben von Aristoteles nur in eigenem Namen erläutert werden solle, während zugleich das σχεδὸν andeute, dass Anaxagoras nicht alles, was bei Aristoteles unter diesen Begriff fällt, zu den ursprüng-

wegen der Mischung aller möglichen bestimmten Stoffe keiner von diesen nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit, sondern von allen nur das wahrgenommen werde, worin sie übereinkommen[1]. Jene lassen das besondere aus dem allgemeinen, das organische aus dem elementarischen sich bilden, dieser umgekehrt das allgemeine aus dem besondern, das elementarische aus den Bestandtheilen des organischen. Aristoteles drückt diess gewöhnlich so aus, dass er sagt, Anaxagoras halte die gleichtheiligen Körper (τὰ ὁμοιομερῆ) für die Elemente der Dinge[2], und

---

lichen Stoffen rechnete (Breier Philos. d. Anax. 40 f. nach Alexander z. d. St.); oder noch besser so, dass dieselben als Rückweisung auf das vorher aus Empedokles angeführte gefasst werden: „denn er behauptet, dass alle gleichtheiligen Körper ebensogut, als (nach Empedokles) die Elemente, nur in der angegebenen Weise, durch Verbindung und Trennung, entstehen" (so Bonitz z. d. St.). Die Stelle will mithin, wie auch Schwegler zu ihr bemerkt, nur dasselbe besagen, wie das S. 793, 1 angeführte Fragment, und wir haben keinen Grund, mit Schaubach S. 81 den bestimmten Aussagen des Aristoteles an den zwei zuerst angeführten Orten zu misstrauen; denn dass Philop. gen. et corr. 3, b, u. seiner Angabe mit der Behauptung widerspricht, auch die Elemente gehören zu dem Gleichtheiligen, hat nicht viel auf sich, da derselbe diese Ansicht, nach sonstigen Analogieen zu schliessen, gewiss nur aus dem aristotelischen Begriff des Gleichtheiligen geschöpft hat. In den Zusammenhang seiner Lehre passt ohnedem die Vorstellungsweise, welche Aristoteles dem Anaxagoras beilegt, auf's beste: wie er in der ursprünglichen Mischung aller Stoffe noch gar keine sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft hervortreten lässt, so mochte es ihm auch natürlich scheinen, dass nach ihrer ersten unvollkommenen Scheidung nur die allgemeinsten Eigenschaften, die elementarischen, bemerkbar wurden. Uebrigens setzt Anax. (s. u.) die vier Elemente nicht gleich ursprünglich, sondern zuerst lässt er Feuer und Luft, und erst aus dieser Wasser und Erde sich abscheiden. Wenn Heraklit Alleg. hom. 22, S. 46 Anaxagoras die Annahme beilegt, welche sonst dem Xenophanes zugeschrieben wird, dass Wasser und Erde die Elemente aller Dinge (nicht blos „des Menschen", wie Gladisch Anax. u. d. Isr. 145 sagt) seien, so kam er auf diese unbegreifliche Behauptung wohl nur durch die ebd. angeführten Verse des angeblichen Anaxagoreers Euripides.

[1] Etwa wie aus der Mischung aller farbigen Lichter das scheinbar farblose Licht entsteht.

[2] M. s. ausser dem in der vorletzten Anm. angeführten: gen. anim. I, 18. 723, a, 6 (über die Meinung, dass der Same Theile aller Glieder in sich enthalten müsse): ὁ αὐτὸς γὰρ λόγος ἔοικεν εἶναι οὗτος τῷ 'Αναξαγόρου, τῷ μηθὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν. Phys. I, 4. 187, a, 25: ἄπειρα τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία [ποιεῖ 'Αναξαγ.]. Ebd. III, 4. 203, a, 19: ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι τὰ

Spätere bezeichnen seine Urstoffe mit dem Namen der Homöomerieen 1). | Er selbst jedoch kann diese Ausdrücke nicht ge-

---

στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων, τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναί φασιν. Metaph. I, 7. 988, a, 28: Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν [ἀρχὴν λέγει]. De coelo III, 4, Anf.: πρῶτον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα [τὰ στοιχεῖα] . . . θεωρητέον, καὶ πρῶτον τοὺς πάντα τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα ποιοῦντας, καθάπερ Ἀναξαγόρας. Gen. anim. II, 4 f. 740, b, 16. 741, b, 13 kann man kaum hieher rechnen.

1) Das Wort findet sich zuerst bei Lucrez, der es aber nicht in der Mehrzahl, für die einzelnen Urstoffe, sondern in der Einzahl, für die Gesammtheit derselben setzt, so dass ἡ ὁμοιομέρεια gleichbedeutend mit τὰ ὁμοιομερῆ ist; (so scheinen mir wenigstens seine Worte am besten verstanden zu werden, etwas anders Breier S. 11;) im übrigen beschreibt er die Sache wesentlich richtig; m. s.

I, 830: *nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomeriam,*
quam Grai memorant u. s. w.
834: *principio, rerum quom dicit homoemerian, (al. principium rer. quam d. hom.)*
ossa videlicet e pauxillis atque minutis
ossibus hic, et de pauxillis atque minutis
visceribus viscus gigni, sanguenque creari
sanguinis inter se multis coëuntibu' guttis,
ex aurique putat micis consistere posse
aurum, et de terris terram concrescere parvis,
ignibus ex ignis, umorem umoribus esse,
cetera consimili fingit ratione putatque.

Den Plural ὁμοιομέρειαι haben erst die Späteren: Plut. Pericl. c. 4: νοῦν . . . ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας. Sext. Pyrrh. III, 33: τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν πᾶσαν αἰσθητὴν ποιότητα περὶ ταῖς ὁμοιομερείαις ἀπολείπουσιν. Math. X, 25, 2: οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους. Ebenso §. 254. Diog. II, 8: ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας· καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λεγομένων τὸν χρυσὸν συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν μικρῶν σωμάτων τὸ πᾶν συγκεκρίσθαι. Simpl. Phys. 258, a, u.: ἐδόκει δὲ λέγειν ὁ Ἀναξ., ὅτι ὁμοῦ πάντων ὄντων χρημάτων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον πρὸ τοῦ χρόνον, βουληθεὶς ὁ κοσμοποιὸς νοῦς διακρῖναι τὰ εἴδη (die Arten der Dinge, nicht, wie man es schon übersetzt hat: die Ideen, es scheint auf Anaxag. Fr. 3. zu gehen) ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ, κίνησιν αὐταῖς ἐνεποίησεν. Ders. ebd. 33, a, m. 106, a, m. 10, a, o. und die hier von ihm angeführten, Porphyr und Themistius (Phys. 15, b, u. S. 107 Sp.). Philop. Phys. A, 10, u. Ders. gen. et corr. 3, b, u. Plut. Plac. I, 3, 8 (Stob. I, 296): Ἀναξαγ. . . . ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο, und nachdem die Gründe dieser Annahme besprochen sind: ἀπὸ τοῦ οὖν ὅμοια τὰ μέρη εἶναι ἐν τῇ τροφῇ τοῖς γεννωμένοις ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσε.

braucht haben [1]), denn sie fehlen nicht blos in den uns erhaltenen Bruchstücken seiner Schrift gänzlich [2]), sondern sie finden überhaupt nur im aristotelischen Sprachgebrauch ihre Erklärung [3]).

---

1) Es hat diess zuerst Scleiermacher (über Diogenes WW. III, 2, 167. Gesch. d. Phil. 43), nachher Ritter (Jon. Phil. 211. 269. Gesch. d. Phil. I, 303), Philippson (Ὕλη ἀνθρ. 188 ff.), Hegel (Gesch. d. Phil. I, 359) ausgesprochen, und sodann hat es Breier (Phil. d. Anax. 1—54), welchem sich die Neueren fast ausnahmslos anschliessen, und welchem auch unsere Darstellung zunächst folgt, durch eine gründliche Untersuchung dieser ganzen Lehre ausser Zweifel gestellt. Der entgegengesetzten Ansicht sind ausser allen Früheren noch Schaubach S. 89. Wendt zu Tennemann I, 384. Brandis a. a. O. 245 (anders Gesch. d. Entw. I, 123). Marbach Gesch. d. Phil. I, 79. Zévort 53 ff.

2) Da, wo man den Namen der Homöomerieen erwarten sollte, wie Fr. 1. 3. 6. (4), setzt Anaxagoras σπέρματα oder auch unbestimmter χρήματα. Vgl. Simpl. De coelo 268, b, 37 (Schol. 513, a, 39): Ἀναξαγ. τὰ ὁμοιομερῆ οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα, ἅπερ σπέρματα ἐκάλει.

3) Aristoteles bezeichnet nämlich mit dem Namen des Gleichtheiligen solche Körper, die in allen ihren Theilen aus einem und demselben Stoff bestehen, bei denen daher alle Theile einander und dem Ganzen gleichartig sind (m. vgl. hierüber gen. et corr., I, 1 und Philop. z. d. St. oben S. 794, 1. ebd. I, 10. 328, a, 8 ff. part. anim. II, 2. 647, b, 17, wo ὁμοιομερὲς und τὸ μέρος ὁμώνυμον τῷ ὅλῳ denselben Begriff ausdrücken; Alexander De mixt. 147, b, o: ἀνομοιομερῆ μὲν τὰ ἐκ διαφερόντων μερῶν συνεστῶτα, ὡς πρόσωπον καὶ χεὶρ, ὁμοιομερῆ δὲ σάρξ τις [τε] καὶ ὀστᾶ, μῦς καὶ αἷμα καὶ φλὲψ, ὅλως ὧν τὰ μόρια τοῖς ὅλοις ἐστὶ συνώνυμα), und er unterscheidet von dem Gleichtheiligen einerseits das Elementarische (doch wird dieses auch wieder zum ὁμοιομερὲς gerechnet, s. o. 794, 1 und De coelo III, 4. 302, b, 17), andererseits das im engern Sinn so genannte Organische, indem er in der durch diese drei Arten gebildeten Stufenreihe immer das niedrigere als Bestandtheil und Bedingung des höheren aufzeigt: das Gleichtheilige besteht aus den Elementen, das Organische aus den gleichtheiligen Stoffen; zu dem Gleichtheiligen gehören Fleisch, Knochen, Gold, Silber u. s. w., zu dem Ungleichtheiligen oder Organischen das Gesicht, die Hände u. s. f.; m. s. part. anim. II, 1. De gen. anim. I, 1. 715, a, 9. Meteor. IV, 8. 384, a, 30. De coelo III, 4. 302, b, 15 ff. Hist. anim. I, 1, Anf.: τῶν ἐν τοῖς ζῴοις μορίων τὰ μέν ἐστιν ἀσύνθετα, ὅσα διαιρεῖται εἰς ὁμοιομερῆ, οἷον σάρκες εἰς σάρκας, τὰ δὲ σύνθετα, ὅσα εἰς ἀνομοιομερῆ, οἷον ἡ χεὶρ οὐκ εἰς χεῖρας διαιρεῖται οὐδὲ τὸ πρόσωπον εἰς πρόσωπα. Weiteres bei Breier a. a. O. 16 ff. Ideler zur Meteorologie a. a. O., wo auch Belege aus Theophrast, Galen und Plotin gegeben werden. In der Unterscheidung des Gleichtheiligen und Ungleichtheiligen war schon Plato Prot. 329, D. 349, C dem Aristoteles vorangegangen; der Ausdruck ὁμοιομερὴς kommt hier, was ein weiterer Beweis seines aristotelischen Ursprungs ist, noch nicht vor, aber die Sache schon sehr bestimmt, wenn es heisst: πάντα δὲ ταῦτα μόρια εἶναι ἀρετῆς, οὐχ ὡς τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια ὅμοιά ἐστιν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ οὗ μόριά ἐστιν, ἀλλ' ὡς τὰ τοῦ προσώπου μόρια καὶ τῷ ὅλῳ οὗ μόριά ἐστι

Auch von Elementen | hat er gewiss nicht gesprochen, denn diese Bezeichnung haben gleichfalls erst Plato und Aristoteles für die philosophische Sprache festgestellt[1]), und die Urstoffe des Anaxagoras sind auch dem obigen zufolge etwas anderes, als die Elemente. Seine Meinung ist vielmehr die, dass die Stoffe, aus welchen die Dinge bestehen, in dieser ihrer qualitativen Bestimmtheit, ungeworden und unvergänglich seien; und da es nun unendlich viele Dinge giebt, von denen keines dem anderen vollkommen gleich ist, so sagt er, es seien der Samen unzählige, und keiner sei dem andern ähnlich[2]), sondern sie seien verschieden an Gestalt, Farbe und Geschmack[3]). Ob sich diese Behauptung nur auf die verschiedenen Klassen der ursprünglichen

---

καὶ ἀλλήλοις ἀνόμοια. Aber an jene umfassende Anwendung dieser Unterscheidung, welche wir bei Aristoteles finden, denkt Plato noch nicht. Dass die Placita a. a. O. Sext. Math. X, 318. Hippol. Refut. X, 7. S. 500 Dunck. die Homöomerieen durch „ὅμοια τοῖς γεννωμένοις“ erklären, ist nach dem obigen ungenau.

[1]) Vgl. S. 612, 1.

[2]) Fr. 6 (4): ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ, καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων (ausser den eben aufgezählten Stoffen, dem θερμὸν u. s. f.) οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον. Fr. 13 (6): ἕτερον οὐδέν (ausser dem Nus) ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἑτέρῳ ἀπείρων ἐόντων, und ebenso Fr. 8: ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐθενὶ ἄλλῳ. Die unendliche Menge der Urstoffe wird oft erwähnt, z. B. Fr. 1 (unten S. 799, 3) Arist. Metaph. I, 3. 7. Phys. I, 4. (oben S. 794, 1. 795, 2). De Melisso c. 2. 975, b, 17 u. a. s. Schaubach 71 f. Wenn Cicero Acad. II, 37, 118 den Anaxagoras lehren lässt: *materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas*, so ist diess nur eine verkehrte Uebersetzung des ὁμοιομερῆ, das ihm wohl in seiner griechischen Quelle vorlag. Richtiger Aug. Civ. D. VIII, 2: *de particulis inter se dissimilibus, corpora dissimilia.*

[3]) Fr. 3: τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι [dieser Lesart, welche Simpl. De coelo 271, a, 31. Schol. 513, b, 45 an die Hand giebt, folgen Schaubach und Mullach mit Recht, das von Brandis S. 242. Schorn S. 21 vertheidigte ἓν εἶναι giebt keinen passenden Sinn] πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις (hierüber später) καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς. Ueber die Bedeutung von ἡδονὴ s. m. S. 223, 3. Auch hier liesse sich ihm zwar die Bedeutung „Geruch“ geben, doch passt „Geschmack“ noch besser; das wahrscheinlichste ist aber, dass das Wort ähnlich, wie das deutsche „Schmecken“ in einzelnen Dialekten, beide Bedeutungen ohne schärfere Unterscheidung vereinigt.

Stoffe und auf die aus ihnen zusammengesetzten Dinge bezieht, oder ob auch die einzelnen Stofftheilchen derselben Klasse einander noch unähnlich sein sollten, wird nicht angegeben, | und diese Frage ist von Anaxagoras wohl überhaupt nicht aufgeworfen worden. Ebenso fehlt jede Spur davon, dass er die unendliche Verschiedenartigkeit der Urstoffe mit allgemeineren metaphysischen Betrachtungen[1]) in Zusammenhang setzte, das wahrscheinlichste ist daher, dass er sie, ebenso wie die Atomiker, nur auf die erfahrungsmässige Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gründete. Unter den entgegengesetzten Eigenschaften der Dinge und der Urstoffe werden namentlich die Bestimmungen des Dünnen und Dichten, des Warmen und Kalten, des Dichten und Dunkeln, des Feuchten und Trockenen hervorgehoben[2]), da aber Anaxagoras die besonderen Stoffe als ein ursprüngliches setzte, ohne sie aus Einem Urstoff abzuleiten, so kann die Wahrnehmung dieser allgemeinsten Gegensätze für ihn nicht dieselbe Bedeutung haben, wie für die Physiker der altjonischen Schule oder die Pythagoreer.

Alle diese verschiedenen Körper denkt sich nun Anaxagoras ursprünglich so vollständig und in so kleinen Theilen gemischt, dass keiner von ihnen in seiner Eigenthümlichkeit wahrnehmbar war, und dass mithin die Mischung als Ganzes keine von allen bestimmten Eigenschaften der Dinge zeigte[3]). Auch in den abgeleiteten Din|gen kann aber, wie er glaubt, ihre Trennung nicht vollständig sein, sondern jedes muss Theile von allem enthalten [1]), denn wie könnte eines aus dem anderen werden, wenn es nicht darin wäre, und wie liesse sich der Uebergang aller, auch der entgegengesetztesten Dinge in einander erklären, wenn nicht alles in allem wäre? [2]) Wenn | uns daher ein Gegenstand irgend

---

[1]) Wie etwa die leibnitzische, welche ihm Ritter Jon. Phil. 218. Gesch. d. Phil. I, 307 zutraut, dass jedes Ding seine eigenthümliche Bestimmtheit durch sein Verhältniss zum Ganzen erhalte.

[2]) Fr. 6, s. 798, 2. Fr. 8 (6): bei der Scheidung der Stoffe ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. Fr. 19 (8): τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος. Weiteres S. 800, 1. Auf diese oder ähnliche Stellen bezieht es sich wohl, wenn Arist. Phys. I, 4 (s. o 795, 2) die ὁμοιομερῆ auch ἐναντία nennt (vgl. auch Simpl. Phys. 33, b, o. Ebd. 10, a, o.).

[3]) Fr. 1 (Anfangsworte der anaxagorischen Schrift): ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον (al. ἔνδηλον) ἦν ὑπὸ σμικρότητος. (Simplicius, der diese Worte Phys. 33, b, m mittheilt, wiederholt das erste Sätzchen auch S. 106, a, m, was er aber dort weiter beifügt, ist seine eigene Erläuterung, und es ist desshalb unrichtig, wenn Schaubach S. 126 ein besonderes Bruchstück daraus macht. Ebenso enthält sein Fr. 17, b, Diog. II, 3, wie Schorn S. 16.

Krische Forsch. 64 f. Mullach 248 mit Recht annehmen, nicht Worte des Anax., sondern eine an den Anfang seiner Schrift sich anschliessende Zusammenfassung seiner Lehre. Dagegen hat Simpl. De coelo 271, a, 15 (Schol. 513, b, 32) die auch von Mullach übergangenen Worte erhalten: „ὥστε τῶν ἀποκρινομένων μή εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ.“ Fr. 6 (4): πρὶν δὲ ἀποκρινθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος (ἔνδ.) ἦν οὐδεμίη. ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων u. s. w. (s. S. 798, 2). Das ὁμοῦ πάντα, bei den Alten sprichwörtlich geworden, wird unendlich oft berührt, z. B. von Plato Phädo 72, C. Gorg. 465, D. Arist. Phys. I, 4 (s. S. 793, 4). Metaph. IV, 4. 1007, b, 25. X, 6. 1056, b, 28. XII, 2. 1069, b, 20 (wozu übrigens Schwegler z. vgl.); andere bei Schaubach 65 ff. Schorn 14 f.

[1]) Fr. 3, s. S. 798, 3 vgl. Schaubach S. 86. Fr. 5, s. u. Fr. 7 (5): ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου, ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι. Fr. 8, s. u. Fr. 11 (13): οὐ κεχώρισται τὰ ἐν ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκεϊ, οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ. Fr. 12 (6), auf das sich auch Theophr. b. Simpl. Phys. 35, b, m bezieht: ἐν παντὶ πάντα οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι. ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει· ὅτε δὲ τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν λίαν ἀφ' (Cod. D besser: ἐφ' vgl. Fr. 8) ἑωυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπερ [oder ὅκως] περὶ ἀρχὴν, εἶναι (dieses Wort scheint richtig) καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσί τε καὶ ἐλάττοσι („und in allem, auch von den aus der ursprünglichen Mischung ausgeschiedenen, d. h. den Einzeldingen, sind verschiedenartige Stoffe, in den kleineren so viel, wie in den grösseren“. Das gleiche ist am Anfang des Fragments so ausgedrückt: ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ). Dasselbe bezeugt Aristoteles öfters (s. die folgenden Anmerk.). Alex. De sensu 105, b, m. Lucret. I, 875 ff. u. a. s. Schaubach 114 f. 88. 96. Philop. Phys. A, 10, u. und Simpl. Phys. 106, a, m drücken diess auch so aus, dass sie sagen, in jeder Homöomerie seien alle andern.

[2]) Arist. Phys. III, 4. 203, a, 23: ὁ μὲν (Anaxag.) ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾷν ὁτιοῦν ἐξ ὁτουοῦν γιγνόμενον· ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἥδε ἡ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὀστοῦν καὶ οὕτως ὁτιοῦν· καὶ πάντα ἄρα. καὶ ἅμα τοίνυν· ἀρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων u. s. w. was Simpl. z. d. St. S. 106, a, m gut erläutert. Ebd. I, 4 (nach dem S. 793, 4 angeführten): εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γινόμενον ἀνάγκη γίνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον … τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης ἐνομισαν ἐξ ὄντων μὲν καὶ ἐνυπαρχόντων γίνεσθαι, διὰ μικρότητα δὲ τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν. διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον· φαίνεσθαι

eine Eigenschaft mit Ausschluss anderer zu besitzen scheint, so rührt diess nur daher, dass von dem entsprechenden Stoffe mehr in ihm ist, als von den andern, in Wahrheit aber hat jedes Ding Stoffe jeder Art in sich, wenn es gleich nur nach denen genannt wird, die in ihm vorherrschen¹).

Diese Vorstellung ist nun allerdings nicht ohne Schwierigkeit. Wollen wir es mit der ursprünglichen Mischung der Stoffe streng nehmen, so könnten die gemischten ihre besonderen Eigenschaften nicht behalten, sondern sie müssten sich zu Einer gleichartigen Masse verbinden; wir erhielten mithin statt eines aus zahllosen unterschiedenen Stoffen bestehenden Gemenges einen einzigen Urstoff, welchem von allen Eigenschaften der besonderen Stoffe noch keine zukäme, wie das Unendliche Anaximander's, auf das Theophrast²), oder die platonische Materie, auf welche Aristoteles³)

δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος. Bestimmter leiten die Placita I, 3, 8 und Simpl. a. a. O. die Homöomerieenlehre aus der Beobachtung her, dass bei der Ernährung die verschiedenen im Körper enthaltenen Stoffe aus den gleichen Nahrungsmitteln sich bilden; dass aber Anaxagoras dabei auch auf die Umwandlung der unorganischen Stoffe Rücksicht nahm, zeigt die bekannte Behauptung, der Schnee sei schwarz, (d. h. es sei in ihm neben dem hellen auch dunkles), denn das Wasser, aus dem er bestehe, sei es (Sext. Pyrrh. I, 33. Cic. Acad. II, 23, 72. 31, 100, und nach ihm Lactant. Inst. III, 23. Galen De simpl. medic. II, 1. B. XI, 461 Kühn. Schol. in Iliad. II, 161). Die skeptischen Sätze, welche schon Aristoteles aus der vorliegenden Annahme des Anaxagoras ableitet, werden später besprochen werden. Wenn Ritter I, 307 den Satz: alles sei in allem, darauf zurückführen möchte, dass die Wirksamkeit aller Urbestandtheile in einem jeden sei, so scheint mir diess weder mit den einstimmigen Zeugnissen der Alten, noch mit dem Geist der anaxagorischen Lehre vereinbar.

1) M. s. hierüber ausser den zwei letzten Anm. auch Arist. Metaph. I, 9. 991, a, 14 und Alex. z. d. St. Eine Kritik der anaxagorischen Lehre über das Sein aller Dinge in allen giebt Arist. Phys. I, 4. Die Unterscheidung von Stoff und Eigenschaft, deren ich mich im obigen um der Deutlichkeit willen bedient haben, ist dem Anaxagoras selbst natürlich in dieser Weise fremd; s. Breier S. 48.

2) S. o. S. 182, 3. 185.

3) Metaph. I, 8. 989, a, 30 (vgl. Bonitz z. d. St.): Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν· ... ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλον ὡς οὐθὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας

die anaxagorische Mischung zurückführt. Soll umgekehrt die Bestimmtheit der Stoffe in der Mischung erhalten bleiben, so würde sich bei genauerer Entwicklung, ähnlich wie bei Empedokles, herausstellen, dass diess nur möglich ist, wenn die kleinsten Theile jedes Stoffes nicht weiter getheilt und mit anderen vermischt werden können, und so kämen wir zu den untheilbaren Körpern, die unserem Philosophen gleichfalls von einigen beigelegt werden [1]). Er selbst jedoch ist nicht blos von der Annahme eines einheitlichen Urstoffs weit entfernt [2]), sondern er behauptet auch ausdrücklich, dass die Theilung und die Vergrösserung der Körper in's unendliche gehe [3]). | Seine Urstoffe unterscheiden sich daher von den

---

ἐκείνης .... οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί. τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο .... ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἓν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγὲς) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. ὥστε λέγεται μὲν οὔτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον.

1) Mit ausdrücklichen Worten geschieht diess zwar nirgends, denn Simpl. Phys. 35, b, u. sagt nur, dass sich die Urstoffe chemisch nicht weiter zerlegen, nicht dass sie sich räumlich nicht theilen lassen, und b. Stob. Ekl. I, 356 werden offenbar nur durch Verwechslung der Ueberschriften Anaxagoras die Atome und Leucippus die Homöomerieen zugeschrieben, aber doch scheinen einzelne unserer Zeugen bei den Homöomerieen an kleinste Körper zu denken, wie Cicero in der S. 798, 2 angeführten Stelle, namentlich aber Sextus, wenn er Anaxagoras wiederholt mit den verschiedenen Atomikern, Demokrit, Epikur, Diodorus Kronus, Heraklides und Asklepiades, und seine Homöomerieen mit den ἄτομοι, den ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα, den ἄναρμοι ὄγκοι, zusammenstellt (Pyrrh. III, 32. Math. IX, 363. X, 318). Dass er übrigens hiebei älteren Berichten folgt, lässt sich um so weniger bezweifeln, da mit Math. X, 318 Hippol. Refut. X, 7. S. 500, D wörtlich zusammentrifft, und da es Math. X, 252 in einem Auszug aus einer pythagoreïschen, d. h. neupythagoreïschen, Schrift heisst: οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους ἢ κοινῶς νοητὰ σώματα, ähnlich ebd. 254. Unter den Neueren ist Ritter I, 305 geneigt, die Ursamen für untheilbar zu halten.

2) Wie diess ausser allem andern auch aus der ebenangeführten aristotelischen Stelle erhellt. Zum Ueberfluss möge noch an Phys. III, 4 (s. o. 795, 2), wo die ἁφὴ eben die mechanische Verbindung im Unterschied von der chemischen (der μίξις) bezeichnen soll, und an die Erörterung gen. et corr. I, 10. 327, b, 31 ff. erinnert werden, bei der Aristoteles die kurz zuvor erwähnte anaxagorische Lehre sichtbar fortwährend im Auge hat. Stob. Ekl. I, 368 sagt daher der Sache nach richtig: 'Αναξάγ. τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων.

3) Fr. 5 (15): οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον

Atomen nicht blos durch ihre qualitative Bestimmtheit, sondern auch durch ihre Theilbarkeit. Nicht minder widerspricht er der zweiten Grundlage der Atomenlehre, wenn er die Voraussetzung des leeren Raumes, freilich mit unzureichenden Gründen, bekämpft 1). Seine Meinung ist die, dass die verschiedenen Stoffe schlechthin gemischt seien, ohne doch darum Ein Stoff zu werden, ähnlich wie diess Empedokles von der Mischung der Elemente im Sphairos behauptet hatte: dass diess aber ein Widerspruch ist, bemerkte er so wenig, als jener.

Soll aber aus diesen Stoffen eine Welt werden, so muss eine ordnende und bewegende Kraft hinzukommen, und diese kann, wie unser Philosoph glaubt, nur in dem denkenden Wesen, im Geist 2) liegen. Ueber die Gründe dieser Annahme sprechen sich die Bruchstüke der anaxagorischen Schrift nicht in allgemeiner Weise aus, sie ergeben sich aber aus den Bestimmungen, durch welche der Geist von den Stoffen unterschieden wird. Dieser Bestimmungen sind es drei: Einfachheit des Wesens, Macht und Wissen. Alles andere ist mit allem vermischt, der Geist muss getrennt von allem für sich sein, denn nur wenn ihm selbst nichts fremdartiges beigemischt ist, kann er alles in seiner Gewalt ha-

---

ἀεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι· (l. τομῇ οὐκ εἶναι, es ist unmöglich, dass das Seiende durch unendliche Theilung zunichte werde, wie diess andere behaupten; s. o. 498. 694) ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος (die Vergrösserung hat ebenso viele Grade, als die Verkleinerung, wörtlich: es giebt ebensoviel grosses als kleines). πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν. εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ, καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλαττον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑωυτοῦ μείζονος. Fr. 12 (16): τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι.

1) Arist. Phys. IV, 6. 213, a, 22: οἱ μὲν οὖν δεικνύναι πειρώμενοι ὅτι οὐκ ἔστιν [κενὸν], οὐχ ὃ βούλονται λέγειν οἱ ἄνθρωποι κενὸν, τοῦτ' ἐξελέγχουσιν, ἀλλ' ἁμαρτάνοντες λέγουσιν, ὥσπερ 'Αναξαγόρας καὶ οἱ τοῦτον τὸν τρόπον ἐλέγχοντες. ἐπιδεικνύουσι γὰρ ὅτι ἔστι τι ὁ ἀὴρ, στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύντες ὡς ἰσχυρὸς ὁ ἀὴρ, καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις. (Vgl. auch S. 620, 2.) Lucret. I, 843: *nec tamen esse ulla idem* [Anaxag.] *ex parte in rebus inane concedit, neque corporibus finem esse secandis.*

2) So übersetze ich mit anderen den anaxagorischen Νοῦς, wiewohl beide Ausdrücke in ihrer Bedeutung nicht vollständig zusammenfallen, da unsere Sprache kein genauer entsprechendes Wort bietet. Der nähere Begriff des Nus kann ja jedenfalls nur den eigenen Erklärungen des Anaxagoras entnommen werden.

ben. Er ist das feinste und reinste von | allen Dingen, und er ist aus diesem Grund in allen Wesen durchaus gleichartig: von den übrigen Dingen kann keines dem andern gleich sein, weil jedes in eigenthümlicher Weise aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt ist, der Geist dagegen hat keine verschiedenartigen Bestandtheile in sich; er wird daher überall sich selbst gleich sein, es wird in dem einen Wesen mehr, in dem anderen weniger von ihm sein, aber die geringere Masse des Geistes ist von einer und derselben Beschaffenheit mit der grösseren, die Dinge unterscheiden sich nur durch das Maass, nicht durch die Qualität des ihnen inwohnenden Geistes [1]). Dem Geist muss ferner die absolute | Macht über den Stoff zukommen, dessen Bewegung nur von ihm ausgehen kann[1]. Er muss endlich ein unbeschränktes Wissen besitzen[2], denn nur durch sein Wissen wird er in den Stand gesetzt, alles auf's beste zu ordnen[3]. Der Nus muss mithin einfach sein, weil er sonst nicht allmächtig und allwissend sein könnte, und er muss allmächtig und allwissend sein, damit er der Ordner der Welt sei: die Grundbestimmung der Lehre vom Nus, und diejenige, welche auch die Alten vorzugsweise hervorheben[4], liegt in dem Begriff der weltbildenden Kraft. Wir müssen daher annehmen, dass dieses | im wesentlichen auch der Punkt sei, von wo aus Anaxagoras

---

[1]) Fr. 8 (6): τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ (ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται) καὶ ἐκώλυεν ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον .... παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου. νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ' ὅτεων (so Preller Hist. phil. gr.-rom. §. 53 und Mullach statt des ὅτω b. Simpl. Phys. 33, b, u.) πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστον ἐστὶ καὶ ἦν. Dasselbe wiederholen dann Spätere in ihrer Ausdrucksweise; m. vgl. Plato Krat. 413, C: εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει 'Αναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐθενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. Arist. Metaph. I, 8 (s. o. 801, 3). Phys. VIII, 5. 256, b, 24: es muss ein unbewegtes Bewegendes geben; διὸ καὶ 'Αναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνος κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν. De an. I, 2. 405, a, 13: 'Αναξαγόρας δ' . . . ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. 405, b, 19: 'Αναξ. δὲ μόνος ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωριεῖ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὔτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν, οὔτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν. Ebd. III, 4. 429, a, 18: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν 'Αναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν, ἵνα γνωρίζῃ· (diess des Aristoteles eigene Auslegung.) παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. Unter der Apathie, welche dem Geist in einigen dieser Stellen beigelegt wird, versteht Aristoteles seine Unveränderlichkeit, denn mit πάθος bezeichnet er nach Metaph. V, 21 eine ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται (vgl. Breier 61 f.). Diese Eigenschaft ist eine unmittelbare Folge von der Einfachheit des Geistes, denn da alle Veränderung nach Anaxagoras in einem Wechsel der Theile besteht, aus denen ein Ding zusammengesetzt ist, so ist das einfache nothwendig unveränderlich. Aristoteles kann daher jene Bestim-

---

mung aus den obenangeführten Worten des Anaxagoras erschlossen haben. Doch hat dieser vielleicht auch ausdrücklich davon gesprochen. In dieser qualitativen Unveränderlichkeit liegt aber die räumliche Bewegungslosigkeit, das ἀκίνητον, welches Simpl. Phys. 285, a, m hier aus Aristoteles einschwärzt, noch nicht. Weitere Zeugnisse, die das aristotelische wiederholen, bei Schaubach 104.

[1] Nach den Worten „καὶ καθαρώτατον“ fährt Anaxagoras Fr. 8 fort: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω πάντων νόος κρατέει. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Vgl. Anm. 3. 804, 1. Auch die Unendlichkeit, welche ihm in der letztern Stelle beigelegt wird, scheint sich vorzugsweise auf die Macht des Geistes zu beziehen.

[2] S. vor. Anm. und im folgenden: καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νόος (Worte, welche Simpl. auch De cœlo 271, a, 20. Schol. 513, b, 36 anführt).

[3] Anaxagoras fährt fort: καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. M. vgl. hiezu was S. 220, 1 aus Diogenes angeführt wurde.

[4] Plato Phädo, 97, B (s. u. 811, 2). Gess. XII, 967, B (ebd.) Krat. 400, A: τί δέ; καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρᾳ νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν; Arist. Metaph. I, 4. 984, b, 15: die ältesten Philosophen kannten nur stoffliche Ursachen, im weitern Verlaufe stellte es sich heraus, dass zu diesen eine bewegende Ursache hinzukommen müsse, bei fortgesetzter Untersuchung erkannte man endlich, dass beide nicht genügen, weil sich die Schönheit und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung und des Weltlaufs nicht daraus erklären lasse; νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον. Plut. Pericl. c. 4: τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην, διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον, ἐμμεμιγμένον τοῖς ἄλλοις, ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας. Weiteres S. 807 f. und bei Schaubach 152 ff.

zu seiner Lehre gekommen ist. Er wusste sich schon die Bewegung überhaupt aus dem Stoff als solchem nicht zu erklären[1]), noch weit weniger aber die geordnete Bewegung, welche ein so schönes und zweckvolles Ergebniss, wie die Welt, hervorbrachte; auf eine unverstandene Nothwendigkeit oder auf den Zufall wollte er sich gleichfalls nicht berufen[2]), und so nahm er denn ein unkörperliches Wesen an, welches die Stoffe bewegt und geordnet habe; denn dass er wirklich ein solches im Auge hat[3]), lässt sich nicht wohl bezweifeln, da eben nur hierauf der so stark betonte eigenthümliche Vorzug des Geistes vor allem andern beruhen kann; und mag es auch nicht blos der Unbeholfenheit seines Ausdrucks zur Last fallen, wenn der Begriff des Unkörperlichen in seiner Beschreibung nicht rein heraustritt[4]), mag er sich vielmehr den Geist wirklich wie einen feineren, auf räumliche Weise in die Dinge eingehenden Stoff vorgestellt haben[5]), so thut diess doch jener Absicht keinen Eintrag[6]). Für die Unkörperlichkeit

---

1) Diess erhellt aus der später zu berührenden Bestimmung, dass die ursprüngliche Mischung vor der Einwirkung des Geistes unbewegt gewesen sei, denn in jenem Urzustand stellt sich eben das Wesen des Körperlichen rein für sich dar. Was Arist. Phys. III, 5. 205, b, 1 über die Ruhe des Unendlichen anführt, gehört nicht hieher.

2) Dass er beides ausdrücklich abgelehnt habe, wird allerdings nur von Späteren berichtet: Alex. Aphr. De an. 161, a, m (De fato c. 2): λέγει γὰρ ('Αναξ.) μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα. Plut. Plac. I, 29, 5 (Stob. Ekl. I, 218. Theodoret. Gr. aff. cur. VI, S. 87): 'Αναξαγ. καὶ οἱ Στωϊκοὶ ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (τὴν τύχην). Indessen hat diese Angabe der Sache nach nichts unwahrscheinliches, wenn auch die Worte, deren sich unsere Zeugen bedienen, nicht für anaxagorisch zu halten sind. Tzetz. in Il. S. 67 kann dagegen nicht angeführt werden.

3) Wie diess Philop. De an. C, 7, o. 9 u. Prokl. in Parm. VI, 217 Cous. sagen, auch die andern aber, seit Plato, nach ihrem Begriff vom Nus sicher voraussetzen.

4) S. u. und Zévort 84 ff.

5) Der Beweis hiefür liegt theils in den Worten λεπτότατον πάντων χρημάτων (Fr. 8, s. S. 804), theils und besonders in dem, was sogleich über das Sein des Geistes in den Dingen zu bemerken sein wird.

6) Denn ähnliche halbmaterialistische Vorstellungen vom Geiste finden sich auch bei solchen, denen der Gegensatz von Geist und Stoff im Princip auf's entschiedenste feststeht; so wird z. B. Aristoteles, wenn er sich die Weltkugel von der Gottheit umschlossen denkt, schwer davon freizusprechen sein.

aber und für die Zweckthätigkeit | bietet unsere Erfahrung keine andere Analogie dar, als die des menschlichen Geistes, und so ist es ganz natürlich, dass Anaxagoras seine bewegende Ursache nach eben dieser Analogie, als denkend, bestimmte. Weil er aber des Geistes zunächst nur für den Zweck der Naturerklärung bedarf, so wird dieses neue Princip weder rein gefasst, noch streng und folgerichtig durchgeführt. Einerseits wird der Geist als fürsichseiendes 1), erkennendes Wesen beschrieben, und so könnte man glauben, schon den vollen Begriff der geistigen Persönlichkeit, der freien, selbstbewussten Subjektivität zu haben; andererseits wird aber auch so von ihm gesprochen, als ob er ein unpersönlicher Stoff oder eine unpersönliche Kraft wäre, er wird das feinste von allen Dingen genannt 2), es wird von ihm gesagt, dass in den einzelnen Dingen Theile von ihm seien 3), und es wird das Maass ihrer Begabung mit den Ausdrücken „grösserer und kleinerer Geist“ bezeichnet 4), ohne dass ein specifischer Unterschied zwischen den niedrigsten Stufen des Lebens und den höchsten der Vernünftigkeit bemerkt wäre 5). Kann man nun auch daraus durchaus nicht schliessen, dass Anaxagoras den Geist seiner bewussten Absicht nach unpersönlich gedacht wissen wolle, so werden diese Züge doch beweisen, dass er noch nicht den reinen Begriff der Persönlichkeit hat und auf ihn anwendet, denn ein Wesen, dessen Theile anderen Wesen als ihre Seele inwohnen, könnte nur sehr uneigentlich Persönlichkeit genannt werden; und wenn wir weiter erwägen, dass gerade die unterscheidenden Merkmale des persönlichen Lebens, das Selbstbewusstsein und die freie Selbstbestimmug, dem Nus nirgends beigelegt

---

1) μοῦνος ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι (Fr. 8).

2) S. S. 806, 5.

3) Fr. 7 (oben 800, 1), wo sich auch das zweite νόος nach dem vorhergehenden nur von einer μοῖρα νόου verstehen lässt. Arist. De an. I, 2. 404, b, 1: Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν (über die Natur der Seele). πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ αὐτὸν ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμωτέροις. M. vgl. dazu, was S. 220, 2. 7 aus Diogenes von Apollonia angeführt wurde.

4) Fr. 8, s. S. 804.

5) S. A. 3.

werden[1]), dass sich sein „Fürsichsein“ zunächst nur auf die Einfachheit des Wesens | bezieht, und von jedem Stoff, dem keine anderen Stoffe beigemischt sind, ebensogut gelten würde[2]), dass endlich auch das Erkennen von den alten Philosophen nicht selten solchen Wesen zugeschrieben wird, die von ihnen zwar vielleicht vorübergehend personificirt, aber nicht ernstlich für Personen, für Individuen gehalten wurden[3]), so | wird die Persönlich-

---

1) Denn auch das αὐτοκρατὴς Fr. 8 und die sinngleichen Ausdrücke der Berichterstatter (s. o. 804, 1) bezeichnen ebenso, wie das S. 805, 1 angeführte, zwar die absolute Macht über den Stoff, aber nicht die Willensfreiheit, und ebenso bezieht sich das Wissen des Nus zunächst auf seine Kenntniss der Urstoffe und des aus ihnen zu bildenden. Ob der Nus selbstbewusstes Ich sei, und ob sein Wirken aus freiem Wollen hervorgehe, hat Anax. ohne Zweifel noch gar nicht gefragt, eben weil er des Nus nur als weltbildender Kraft bedarf.

2) Wie aus dem Zusammenhang des ebenangeführten Fr. 8 deutlich erhellt.

3) So betrachtet Heraklit, und ebenso später die Stoiker, das Feuer zugleich als die Weltvernunft, und der erstere lässt den Menschen aus der ihn umgebenden Luft die Vernunft einathmen, bei Parmenides ist das Denken ein wesentliches Prädikat des Seienden, der allgemeinen körperlichen Substanz, Philolaus beschreibt die Zahl wie ein denkendes Wesen (s. o. S. 294, 1) und Diogenes (s. o. 220, 7) glaubt alles das, was Anaxagoras vom Geist ausgesagt hatte, ohne weiteres auf die Luft übertragen zu können. Auch Plato gehört hieher, dessen Weltseele zwar nach Analogie der menschlichen, aber doch mit sehr unsicherer Persönlichkeit gedacht ist, und der am Anfang des Kritias den gewordenen Gott, den Kosmos, anruft, dem Sprecher die richtige Erkenntniss zu verleihen. Wenn Wirth (d. Idee Gottes 170) gegen die zwei ersten von diesen Analogieen einwendet, Heraklit und die Eleaten gehen in jenen Bestimmungen über ihr eigentliches Princip hinaus, so wird unsere frühere Darstellung gezeigt haben, wie unrichtig diess ist; und wenn er ebd. über meine Auffassung des Diogenes „staunen muss“, und nur einen Beweis jener Befangenheit darin findet, die überall in der Philosophie nichts als Pantheismus sehen wolle (als ob die Lehre des Diogenes nicht dann erst recht pantheistisch würde, wenn er die persönliche Gottheit zum Stoff aller Dinge gemacht hätte), so weiss ich meinerseits nicht, was wir uns noch unter einer Person vorstellen sollen, wenn die Luft des Diogenes, der Stoff, aus dem alles durch Verdichtung und Verdünnung gebildet ist, eine Persönlichkeit genannt wird; denn dass sie es desshalb sein müsse, weil „das selbstbewusste Princip im Menschen Luft sei“, ist eine mehr als gewagte Folgerung. Da müsste auch die Luft des Anaximenes, der warme Dunst Heraklit's, die runden Atome Demokrit's und Epikur's, das Körperliche bei Parmenides, das Blut bei Empedokles selbstbewusste Persönlichkeit sein. Dass es darum Diogenes mit der Behauptung, die Luft habe Erkenntniss, „nicht Ernst sei“, folgt nicht aus dem, was ich gesagt habe; mit

keit des anaxagorischen Geistes doch wieder sehr unsicher. Das richtige wird daher am Ende nur das sein, dass Anaxagoras den Begriff des Nus zwar nach der Analogie des menschlichen Geistes bestimmt und ihm im Denken ein Prädikat beigelegt hat, welches strenggenommen nur einem persönlichen Wesen zukommt, dass er aber die Frage über seine Persönlichkeit sich noch gar nicht mit Bewusstsein vorlegte und in Folge dessen mit jenen persönlichen Bestimmungen andere verband, die von der Analogie unpersönlicher Kräfte und Stoffe hergenommen sind. Wäre es daher auch richtig, was spätere Zeugen[1], wahrscheinlich mit Unrecht[2], behaupten, dass er den Nus als Gottheit bezeichnet habe, so wäre seine Ansicht doch immer nur nach einer Seite theistisch, nach der andern dagegen ist sie naturalistisch, und gerade das ist für sie bezeichnend, dass der Geist hier, trotz seiner grundsätzlichen Unterscheidung vom Körperlichen, doch wieder als Naturkraft und unter solchen Bestimmungen gedacht wird, wie sie weder einem persönlichen noch einem rein geistigen Wesen zukommen können[3].

---

dieser Behauptung ist es ihm freilich Ernst, aber es fehlt ihm noch sosehr an klaren Begriffen über die Natur des Erkennens, dass er meint, diese Eigenschaft lasse sich ebensogut, wie die Wärme, die Ausdehnung u. s. w. auch dem selbstlosen Stoff beilegen. Wird aber dieser auch dadurch nothwendig personificirt, so ist doch ein grosser Unterschied zwischen der unwillkührlichen Personifikation dessen, was an sich unpersönlich ist, und der bewussten Aufstellung eines persönlichen Princips. Noch weniger kann die mythische Personifikation der Naturkörper beweisen, die Wirth gleichfalls gegen mich anführt; wenn das Meer als Okeanos, die Luft als Here personificirt wurde, so wurden diese Götter ebendamit durch ihre menschenähnliche Gestalt von jenen elementarischen Stoffen unterschieden, das Wasser als solches, die Luft als solche hat weder Homer noch Hesiod für Personen gehalten.

[1] Cic. Acad. II, 37, 118: *in ordinem adductas [particulas] a mente divina.* Sext. Math. IX, 6: νοῦν, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν θεός. Stob. Ekl. I, 56. Themist. Orat. XXVI, 317, c. Schaubach 152 f.

[2] Denn nicht blos die Bruchstücke, sondern auch Aristoteles und Plato, überhaupt die Mehrzahl unserer Zeugen schweigen darüber, und die, welche diese Bestimmung haben, sind in solchen Dingen nicht sehr zuverlässig. Die Frage ist übrigens ziemlich unerheblich, da der Nus der Sache nach jedenfalls der Gottheit entspricht.

[3] Wenn Wirth a. a. O. sagt, „dass in der Lehre des Anaxagoras ein theistisches Element liege", so habe ich nicht den geringsten Grund, diess zu läugnen, und wenn er ebendaselbst erzählt, ich hätte es in den Jahrbb. d.

Es wird dieſs noch klarer werden, wenn wir sehen, daſs auch die Aussagen über die Wirksamkeit des Geistes an demsel-

---

Gegenw. 1844, S. 826 geläugnet, so ist dieſs, wie der Augenschein zeigen kann, unrichtig. Nur das habe ich behauptet, und behaupte ich fortwährend, daſs der Bruch des Geistes mit der Natur von Anaxagoras zwar begonnen, aber nicht vollendet, der Geist nicht wirklich als naturfreies Subjekt begriffen sei, da er einerseits zwar als unkörperlich und als denkend, zugleich aber auch als ein an die Einzelwesen vertheiltes, in der Weise einer Naturkraft wirkendes Element vorgestellt wird. Ganz übereinstimmend hiemit äussert sich **Krische** Forsch. 65 f. Dagegen hat ausser **Gladisch** (Anax. u. d. Isr. 56. XXI u. ö.) auch F. **Hoffmann** (Ueber die Gottesidee des Anax., Sokr. u. Platon. Würzb. 1860. Der dualistische Theismus des Anax. und der Monotheismus d. Sokr. u. Pl. in Fichte's Ztschr. f. Philos. N. F. XL, 1862, S. 2 ff.) nachzuweisen gesucht, daſs die Gotteslehre unseres Philosophen reiner Theismus gewesen sei. Allein weder der eine noch der andere von diesen Gelehrten hat gezeigt, wie sich mit dem reinen und folgerichtig durchgeführten Begriff der Persönlichkeit die Behauptung (s. o. 800, 1. 805, 1. 807, 3) verträgt, daſs der Nus an alle lebenden Wesen vertheilt sei, und die verschiedenen Klassen derselben zwar durch das Maaſs, aber nicht durch die Beschaffenheit dieses ihnen inwohnenden Nus sich unterscheiden (s. o. 804, 1); **Hoffmann** giebt vielmehr ausdrücklich zu, daſs beides sich nicht vertrage (F. Ztschr. S. 25); wenn er aber daraus nur schlieſst, wir dürfen Anaxagoras „nicht im Ernste die Lehre zutrauen, daſs der Nus ein Wesen sei, das Theile habe und getheilt werden könne, so daſs dessen Theile anderen Wesen als ihre Seele inwohnen“, so heiſst dieſs (nichts für ungut) die Frage auf den Kopf stellen. Was sich Anaxagoras zutrauen läſst, können wir schlieſslich doch nur nach seinen eigenen Erklärungen beurtheilen, welche in diesem Fall unzweideutig genug lauten, und wenn sich diese Erklärungen mit einander nicht durchaus vertragen, so können wir daraus nur schlieſsen, daſs sich Anax. die Consequenzen seines Standpunkts nicht durchaus klar gemacht habe. Nur dieses aber ist es, was ich behaupte: ich läugne nicht, daſs sich Anax. unter dem Nus ein erkennendes und nach Zweckbegriffen wirkendes Wesen gedacht hat, aber ich läugne, daſs er mit dem Begriff eines solchen Wesens alle die Vorstellungen verbunden hat, welche wir mit dem Begriff eines persönlichen Wesens zu verbinden pflegen, und alle die davon ausgeschlossen, welche wir von diesem Begriff ausschlieſsen; und daſs er es so gemacht haben könne (nicht, wie H. in Fichte's Ztschr. S. 26 sagt, daſs er es so gemacht haben müsse), schlieſse ich unter anderem auch aus dem Umstand, daſs andere namhafte Philosophen es wirklich so gemacht haben. Dieser meiner Annahme „Halbheit“ vorzuwerfen (**Hoffmann** a. a. O. 21), ist seltsam: wenn ich sage, Anaxagoras sei auf halbem Wege stehen geblieben, so ist dieſs doch etwas anderes, als wenn ich auf halbem Weg stehen bliebe. Aber mein Gegner hat überhaupt die geschichtliche Frage, wie sich Anaxagoras die Gottheit oder den Nus vorgestellt hat, von der dogmatischen, wie wir sie uns vorstellen sollen, nicht gehörig unterschieden, während es in Wahrben Widerspruch leiden. Sofern der Geist ein erkennendes Wesen sein soll, das aus seinem Wissen und nach seiner Vorherbestimmung [1]) die Welt gebildet hat, musste sich für Anaxagoras eine teleologische Naturansicht ergeben; denn wie der Geist selbst, so musste auch sein Wirken nach Analogie des menschlichen Geistes vorgestellt werden, seine Thätigkeit ist Verwirklichung seiner Gedanken mittelst des Stoffes, Zweckthätigkeit. Aber das physikalische Interesse ist bei unserem Philosophen viel zu stark, als dass er sich wirklich bei der teleologischen Betrachtung der Dinge befriedigen könnte; wie ihm vielmehr die Idee des Geistes zunächst nur durch das ungenügende der gewöhnlichen Annahmen aufgedrungen ist, so macht er auch nur da Gebrauch von ihr, wo er die physikalischen Ursachen einer Erscheinung nicht zu finden weiss, sobald er dagegen Aussicht hat, mit einer materialistischen Erklärung auszukommen, giebt er ihr den Vorzug: der Geist scheidet die Stoffe, aber er scheidet sie auf mechanischem Wege, durch die Wirbelbewegung, die er hervorbringt, aus der ersten Bewegung entwickelt sich dann alles weitere nach mechanischen Gesetzen, und nur da tritt der Geist als Maschinengott in die Lücke, wo diese mechanische Erklärung den Philosophen im Stich lässt [2]). Noch weniger wird ihm in der Welt,

---

heit doch gewiss für unsern Begriff von der Persönlichkeit Gottes vollkommen gleichgültig ist, ob Anaxagoras und andere alte Philosophen diesen Begriff gehabt oder nicht gehabt, ob sie ihn reiner oder unvollkommer gefasst und durchgeführt haben.

[1]) Diese ist angedeutet in den Worten (S. 805, 3): ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι διεκόσμησε νόος. Auch von einer welterhaltenden Thätigkeit des Geistes hat Anaxagoras vielleicht gesprochen, vgl. SUID. Ἀναξαγ. (Dasselbe bei HARPOKRATION Ἀναξαγ. CEDREN. Chron. 158, C): νοῦν πάντων φρουρὸν εἶπεν. Doch folgt nicht, dass er selbst sich des Ausdrucks φρουρὸς bedient hat.

[2]) PLATO Phädo 97, B: ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινὸς, ὡς ἔφη Ἀναξαγόρου, ἀναγιγνώσκοντος καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν u. s. w.; allein, als ich seine Schrift näher kennen lernte, (98, B) ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ᾠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ δια-

nachdem sie einmal vorhanden ist, eine eigenthümliche Rolle zugetheilt. Anaxagoras weiss nicht allein von keinem persönlichen Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, sondern auch von dem Gedanken einer göttlichen Weltregierung überhaupt, von jenem Vorsehungsglauben, welcher für Philosophen, wie Sokrates, Plato und die Stoiker, eine so grosse Bedeutung hatte, findet sich bei ihm keine Spur1). Mag man nun dieses Verhalten loben oder tadeln, je-

---

κοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα u. s. w. Gess. XII, 967, B: καί τινες ἐτόλμων τοῦτό γε αὐτὸ παρακινδυνεύειν καὶ τότε, λέγοντες ὡς νοῦς εἴη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν. οἱ δὲ αὐτοὶ πάλιν ἁμαρτάνοντες ψυχῆς φύσεως ... ἅπανθ' ὡς εἰπεῖν ἔπος ἀνέτρεψαν πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον· τὰ γὰρ δὴ πρὸ τῶν ὀμμάτων πάντα αὐτοῖς ἐφάνη τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς καὶ πολλῶν ἄλλων ἀψύχων σωμάτων διανεμόντων τὰς αἰτίας παντὸς τοῦ κόσμου. Ganz übereinstimmend äussert sich Aristoteles. Einerseits erkennt er es an, dass in dem Nus ein wesentlich höheres Princip entdeckt sei, dass damit alles auf das Gute oder die Endursache bezogen sei, andererseits klagt aber auch er, zum Theil mit den Worten des Phädo, dass in der wirklichen Ausführung des Systems die mechanischen Ursachen sich vordrängen, und der Geist nur als Lückenbüsser eintrete. M. s. ausser dem, was S. 805, 4. 807, 3 angeführt wurde, Metaph. I, 3. 984, b, 20: οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες (Anax.) ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν (vgl. c. 6, Schl.). XII, 10. 1075, b, 8: 'Αναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος. XIV, 4. 1091, b, 10: τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι . . . 'Εμπεδοκλῆς τε καὶ 'Αναξαγόρας. Dagegen nun aber I, 4. 985, a; 18: die alten Philosophen haben über die Bedeutung ihrer Principien kein klares Bewusstsein; 'Αναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ, τότε παρέλκει αὐτὸν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. c. 7. 988, b, 6: τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω (als Endursache) δ' οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν. Jüngere Schriftsteller, welche das Urtheil des Plato und Aristoteles wiederholen, führt Schaubach S. 105 f. an. Hier genüge Simpl. Phys. 73, b, m.: καὶ 'Αναξ. δὲ τὸν νοῦν ἐάσας, ὥς φησιν Εὔδημος, καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι.

1) Die plutarchischen Placita I, 7, 5 (auch b. Eus. pr. ev. XIV, 16, 2) sagen zwar: ὁ δ' 'Αναξαγόρας φησὶν, ὡς εἱστήκει κατ' ἀρχὰς τὰ σώματα νοῦς [δὲ] αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὅλων ἐποίησεν, und nachdem sie die entsprechende Darstellung Plato's (im Timäus) berührt haben, fügen sie bei: κοινῶς οὖν ἁμαρτάνουσιν ἀμφότεροι, ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιστρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων, ἢ καὶ τούτου χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα· τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφ-

denfalls beweist es, dass er die Folgerungen, welche sich aus dem Begriff eines allwissenden, alle Dinge nach Zweckbegriffen ord-

---

θαρτον ζῷον . . . ὅλον ὂν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας καὶ ἀφθαρσίας ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων· κακοδαίμων δ' ἂν εἴη ἐργάτου δίκην καὶ τέκτονος ἀχθοφορῶν καὶ μεριμνῶν εἰς τὴν τοῦ κόσμου κατασκευήν. Um aber in dieser Stelle ein „ausdrückliches und klares Zeugniss Plutarch's" zu sehen, „welches jede weitere Untersuchung überflüssig macht", um zu glauben, „Plutarch lege dem Anax. die Ansicht von der Fürsorge des Noos auch für die menschlichen Angelegenheiten mit so grosser Bestimmtheit bei, dass er ihm dieselbe sogar zum Vorwurf anrechne" (Gladisch Anax. u. d. Isr. 123 vgl. 165), dazu gehörte alle die Befangenheit und Uebereilung, zu welcher der lebhafte Wunsch, eine Lieblingsmeinung bestätigt zu finden, auch solche nicht selten verleitet, denen es im übrigen weder an Gelehrsamkeit noch an der Kunst methodischer Untersuchung fehlt. Gladisch weiss doch unstreitig so gut, wie wir andern, dass die Placita in ihrer jetzigen Gestalt nicht das Werk Plutarch's, sondern eine weit spätere, aus verschiedenen, mitunter sehr trüben Quellen zusammengestoppelte Compilation sind; er ist ferner gewiss nicht so unbekannt mit Plutarch's theologischen Ansichten, um sich nicht sagen zu müssen, dass Plutarch die hier ausgesprochenen Einwürfe gegen den Vorsehungsglauben, und vollends gegen die platonische Fassung desselben, unmöglich erhoben haben kann; er wird auch kaum bestreiten wollen, dass man denselben ihre epikurëische Abkunft beim ersten Blicke mit vollkommener Sicherheit ansieht (m. vgl. in dieser Beziehung mit unserer Stelle, was Th. III, a, 370. 393 2. Aufl. angeführt ist); und doch redet er, als ob es sich hier um ein unzweifelhaftes Zeugniss Plutarch's handle. Der angebliche Plutarch bezeugt aber nicht einmal, was Gl. bei ihm findet; sondern als die eigene Aussage des Anaxagoras giebt er nur das gleiche, wie alle andern, dass der göttliche Nus die Welt gebildet habe; wenn er ihm dagegen desshalb den Glauben an eine göttliche Fürsorge für die Menschen beilegt, so ist diess lediglich eine Folgerung des Epikureers, welcher dadurch in den Stand gesetzt wird, die herkömmlichen Einwendungen der Schule gegen den Vorsehungsglauben auf die anaxagorische Lehre anzuwenden, welche aber als geschichtliches Zeugniss keinen höheren Werth hat, als z. B. die gleichfalls epikureïsche Darstellung bei Cic. N. D. I, 11, 26 (über die Krische Forsch. 66 z. vgl.), derzufolge der Nus ein mit Empfindung und Bewegung versehenes ζῷον wäre. Wenn Gladisch (S. 100 f. 118) unserem Philosophen weiter die Sätze in den Mund legt: es sei nichts unordentliches und unvernünftiges in der Natur, der Nus sei als Anordner des Weltalls auch der Urheber alles dessen, was der gewöhnlichen Anschauung nach schlecht ist, so geht auch dieses über das geschichtlich erweisbare hinaus. Arist. Metaph. XII, 10, 1075, b, 10 tadelt zwar an Anax. τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ, aber daraus kann man nicht schliessen, dass er auch das vermeintlich schlechte auf die Ursächlichkeit des Nus zurückführte, sondern ebenso möglich ist es, dass er nenden Weltbildners ergeben würden, nur sehr unvollständig gezogen hat, dass er mithin auch diesen Begriff selbst nicht rein gefasst, nicht alles, was darin liegt, sich deutlich gemacht haben kann. Die Lehre des Anaxagoras vom Geiste | ist so einerseits zwar der Punkt, auf welchem der Realismus der älteren Naturphilosophie über sich selbst hinausführt, andererseits aber steht sie selbst noch mit einem Fusse auf dem Boden dieses Realismus. Der Grund des natürlichen Werdens und der Bewegung wird gesucht, und was der Philosoph findet, ist der Geist; aber weil er dieses höhere Princip zunächst nur für den Zweck der Naturerklärung gesucht hat, weiss er sich seiner erst unvollständig zu bedienen, die teleologische Naturbetrachtung verkehrt sich unmittelbar wieder in die mechanische, Anaxagoras hat, wie ARISTOTELES sagt, die Endursache, und er gebraucht sie nur als bewegende Kraft.

2. Die Weltentstehung und das Weltgebäude.

Um aus dem ursprünglichen Chaos eine Welt zu bilden, brachte der Geist zunächst an Einem Punkt dieser Masse eine Kreisbewegung | hervor, welche sofort sich ausbreitend immer grössere Theile derselben in ihren Bereich zog, und noch ferner weitere ergreifen wird 1). Diese Bewegung bewirkte durch ihre

---

die Aufgabe, sein Dasein zu erklären, noch gar nicht in Angriff genommen hat, und Metaph. I, 4. 984, b, 8 ff. 32 f. spricht sogar unverkennbar für die letztere Ansicht. Dass aber ALEX. z. Metaph. 46, 4 Bon. 553, b, 1 Br. sagt: Ἀναξαγόρᾳ δὲ ὁ νοῦς τοῦ εὖ τε καὶ κακῶς μόνον ἦν ποιητικὸν αἴτιον, ὡς εἴρηκεν (sc. Ἀριστοτ.), diess würde theils an sich nicht viel beweisen, da wir hier jedenfalls nur eine Folgerung aus den Grundsätzen des Anax. vor uns haben, welche zudem nicht sehr bündig ist (denn Anax. hätte das Schlechte ebensogut, wie Plato, auf den Stoff zurückführen können); theils fragt es sich, ob nicht statt κακῶς hier (wie selbst GLADISCH anzunehmen nicht abgeneigt ist) καλῶς stehen sollte, denn als Ursache des εὖ καὶ καλῶς hatte ARIST. Metaph. I, 3. 984, b, 10 und ALEXANDER selbst S. 25, 22 Bon. 537, a, 30 Br. den anaxagorischen Nus bezeichnet. Noch weniger folgt aus THEMIST. Phys. 58, b (413 Sp.), welcher nach Gl. bezeugen soll, „dass nach Anaxagoras nichts unvernünftiges und unordentliches in der Natur stattfinde“, denn Themist. hält diess dort vielmehr von seinem eigenen Standpunkt aus Anaxagoras entgegen.

1) Fr. 8 (s. o. 805, 1): καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν· καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι

ausserordentliche Geschwindigkeit eine Scheidung der Stoffe, bei welcher dieselben zuerst nach den allgemeinsten Unterschieden des Dichten und Dünnen, des Kalten und Warmen, des Dunkeln und Hellen, des Feuchten und Trockenen [1]) in zwei grosse Massen auseinandertraten [2]), deren Wechselwirkung für die weitere Gestaltung der Dinge von entscheidendem Einfluss ist. Anaxagoras bezeichnete dieselben mit dem Namen des Aethers und der Luft, indem er unter jenem alles warme, lichte und dünne, unter diesem alles kalte, dunkle und schwere zusammenfasste [3]). Das dichte und feuchte wurde durch den Umschwung | in die Mitte, das dünne und warme nach aussen getrieben, wie ja auch sonst in Wasser- oder Luftwirbeln das schwerere nach der Mitte ge-

---

ἔπειτε πλέον περιεχώρεε, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. S. 815, 2. Bei dieser Schilderung scheint Anaxagoras zunächst das Bild einer flüssigen Masse vorzuschweben, in der durch einen hineingeworfenen Körper immer weiter sich ausbreitende Wirbel entstehen; vielleicht war es eine derartige Aeusserung, welche Plotin's irrige Angabe Enn. II, 4, 7 Anf. veranlasste, das μῖγμα sei Wasser.

1) Denn das Warme und Trockene fällt ihm, wie den übrigen Physikern, mit dem Dünnen und Leichten zusammen.

2) Fr. 18 (7): ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νόος κινέειν, ἀπὸ τοῦ κινεομένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νόος πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινεομένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίεε διακρίνεσθαι. Fr. 21 (11): οὕτω τουτέων περιχωρεόντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτῆτος· βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιέει, ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτέων οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποισι, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι. Fr. 8. 19, s. S. 799, 2.

3) Diese schon von Ritter (Jon. Phil. 276. Gesch. d. Phil. I, 321) und Zévort 105 f. ausgesprochene Annahme ergiebt sich aus den folgenden Stellen. Anax. Fr. 1 (nach dem 799, 3 angeführten): πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖσι σύμ πασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγάθεϊ. Fr. 2: καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ περίεχοντος τοῦ πολλοῦ. καὶ τόγε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος. Arist. De coelo III, 3 (s. o. 794, 1): ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων . . . διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντ' ἐκ τούτων (Luft und Feuer)· τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προςαγορεύει ταὐτό Theophr. De sensu 59: ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμὸν τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν ὥσπερ 'Αναξ. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα. Dass Anaxagoras unter dem Aether das Feurige verstand, bestätigt Arist. auch De coelo I, 3. 270, b, 24. Meteor. I. 3. 339, b, 21. II, 9. 369, b, 14, ebenso Plut. Plac. II, 13, 3. Simpl. De coelo 55, a, 8. 268, b, 43 (Schol. 475, b, 32. 513, a, 39). Alex. Meteorol. 73, a, o. 111, b, u. Olympiodor Meteorol. 6, a (Arist. Meteor. ed. Id. I, 140), welche beifügen, A. habe αἰθὴρ von αἴθω abgeleitet.

führt wird [1]). Aus der unteren Dunstmasse schied sich im weiteren Verlaufe das Wasser aus, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde bildete sich durch die Wirkung der Kälte das Gestein [2]). Einzelne Steinmassen, durch die Gewalt des Umschwungs von der Erde weggerissen, und im Aether glühend geworden, beleuchten die Erde; diess sind die Gestirne, mit Einschluss der Sonne [3]). Durch die Sonnenwärme wurde die Erde, welche anfangs in schlammartigem Zustand war [4]), ausgetrocknet, und das | zurückgebliebene Wasser wurde in Folge der Verdunstung bitter und salzig [5]).

---

[1]) Fr. 19, s. o. 799, 2 vgl. Arist. De coelo II, 13. 295, a, 9. Meteor. II, 7, Anf. Simpl. Phys. 87, b, u. De coelo 235, b, 31 ff. Der anaxagorischen Stelle folgt Hippol. Refut. I, 8, weniger genau Diog. II, 8.

[2]) Fr. 20 (9): ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ· ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ. Die Lehre von den vier Elementen lässt sich weder aus dieser Aeusserung noch aus den aristotelischen Stellen, die S. 794, 1. 795, 2 angeführt wurden, für Anaxagoras gewinnen, in dessen System sie auch einen ganz andern Sinn hätte, als bei Empedokles; vgl. vorl. Anm. und Simpl. De coelo 269, b, 14. 41 (Schol. 513, b, 1). 281, a, 4.

[3]) Plut. Lysand. c. 12: εἶναι δὲ καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον οὐκ ἐν ᾗ πέφυκε χώρᾳ· λιθώδη γὰρ ὄντα βαρέα λάμπειν μὲν ἀντερείσει καὶ περικλάσει τοῦ αἰθέρος, ἕλκεσθαι δὲ ὑπὸ βίας σφιγγόμενον [-α] δίνῃ καὶ τόνῳ τῆς περιφορᾶς, ὥς που καὶ τὸ πρῶτον ἐκρατήθη μὴ πεσεῖν δεάρο, τῶν ψυχρῶν καὶ βαρέων ἀποκρινομένων τοῦ παντός. Plac. II, 13, 3: Ἀναξαγ. τὸν περικείμενον αἰθέρα πύρινον μὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν. τῇ δ' εὐτονίᾳ τῆς περιδινήσεως ἀναρπάζοντα πέτρους ἐκ τῆς γῆς καὶ καταφλέξαντα τούτους ἠστερικέναι. Hippol. a. a. O.: ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς τοῦ αἰθέρος περιφορᾶς. Dass Anaxag. die Gestirne für Steine und die Sonne insbesondere für eine glühende Masse (λίθος διάπυρος, μύδρος διάπυρος) gehalten habe, wird häufig bezeugt. M. vgl. ausser vielen andern, die Schaubach 139 ff. 159 anführt, Plato Apol. 26, D. Gess. XII, 967, C. Xenoph. Mem. IV, 7, 6 f. Nach Diog. II, 11 f. hätte er sich für diese Ansicht auf das Vorkommen von Meteorsteinen berufen. Was die Placita über den irdischen Ursprung jener Steinmassen sagen, wird nicht allein durch die plutarchische Stelle bestätigt, sondern man kann sich nach dem ganzen Zusammenhang seiner Ansichten überhaupt nicht denken, wo anders ihm Steine hätten entstehen können, als auf der Erde oder wenigstens in der Erdsphäre. M. s. die zwei letzten Anm. Sonne und Mond sollten gleichzeitig entstanden sein (Eudem. b. Prokl. in Tim. 258, C).

[4]) M. s. folg. Anm. und Tzetz. in Il. S. 42.

[5]) Diog. II, 8. Plut. Plac. III, 16, 2. Hippol. Refut. I, 8. Alex.

Diese Kosmogonie leidet nun freilich an derselben Schwierigkeit, wie alle Versuche, die Entstehung des Weltganzen zu erklären. Wenn einerseits der Stoff der Welt andererseits die weltbildende Kraft ewig ist, woher kommt es, dass die Welt selbst in einem bestimmten Zeitpunkt angefangen hat zu sein? Diess giebt uns jedoch kein Recht, die Aeusserungen unseres Philosophen, welche durchaus einen zeitlichen Anfang der Bewegung voraussetzen, umzudeuten, und der Meinung des Simplicius [1]) beizutreten, dass Anaxagoras nur um der Anschaulichkeit willen von einem Anfang der Bewegung rede, ohne doch wirklich daran zu glauben [2]). Er selbst trägt das, was er von dem Anfang der Bewegung und dem ursprünglichen Mischzustand sagt, in keinem anderen Ton vor, als das übrige, und nirgends deutet er mit einem Wort an, dass es anders gemeint sei; Aristoteles [3]) und Eudemus [4]) haben ihn gleichfalls nicht anders verstanden, und es lässt sich auch wirklich nicht absehen, wie er von einer beständigen Zunahme der Bewegung hätte reden können, ohne einen Anfang derselben vorauszusetzen. Simplicius dagegen ist in diesem Fall ebensowenig ein urkundlicher Zeuge, als da, wo er die Mischung aller Stoffe auf die neuplatonische Einheit, und das erste Auseinandertreten der Gegensätze auf die Ideenwelt deutet [5]); was aber die sachlichen Schwierigkeiten seiner Vorstellungsweise betrifft, so kann Anaxagoras diese so gut übersehen haben, als andere

---

Meteor. 91, b, o. bezieht auf unsern Philosophen die Angabe (Arist. Meteor. II, 1. 353, b, 13), dass der Geschmack des Seewassers von einigen aus der Beimischung erdiger Bestandtheile hergeleitet werde; nur wird diese Beimischung nicht, wie diess Alexander erst aus der aristotelischen Stelle erschlossen zu haben scheint, vom Durchsickern durch die Erde, sondern von der ursprünglichen Beschaffenheit des Flüssigen herrühren, dessen erdige Theile bei der Verdunstung zurückblieben.

[1]) Phys. 257, b, m. unt.

[2]) So Ritter Jon. Phil. 250 ff. Gesch. d. Phil. I, 318 f. Brandis I, 250. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 44.

[3]) Phys. VIII, 1. 250, b, 24: φησὶ γὰρ ἐκεῖνος [᾿Αναξ.], ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.

[4]) Simpl. Phys. 273, a, o.: ὁ δὲ Εὔδημος μέμφεται τῷ ᾿Αναξαγόρᾳ οὐ μόνον ὅτι μὴ πρότερον οὖσαν ἄρξασθαί ποτε λέγει τὴν κίνησιν, ἀλλ' ὅτι καὶ περὶ τοῦ διαμένειν ἢ λήξειν ποτὲ παρέλιπεν εἰπεῖν, καίπερ οὐκ ὄντος φανεροῦ.

[5]) Phys. 8, a, m. 33, b, u. f. 106, a, u. 257, b, u. s. Schaubach 91 f.

vor und nach ihm. Mit mehr Grund kann man fragen, ob unser Philosoph ein dereinstiges Aufhören der Bewegung, eine Rückkehr der Welt in den Urzustand annahm 1). Nach den zuverlässigsten Zeugnissen hatte er sich darüber nicht ausdrücklich erklärt 2); aber seine Aeusserungen über die fortschreitende Ausbreitung der Bewegung 3) lauten doch nicht so, als ob er an ein dereinstiges Ende derselben gedacht hätte, und in seinem System ist für diese Vorstellung durchaus kein Anknüpfungspunkt zu finden, denn warum sollte der Geist die Welt, wenn er sie einmal zur Ordnung gebracht hat, wieder in's Chaos zurückstürzen? Jene Angabe ist daher wohl nur aus einem Missverständniss dessen entstanden, was Anaxagoras über die Erde und ihre wechselnden Zustände gesagt hatte 4). Wenn endlich aus einem dunkeln Bruchstück der anaxagorischen Schrift 5) geschlossen worden ist, ihr Verfasser habe mehrere dem unsrigen ähnliche Weltsysteme angenommen 6), so muss ich diese Vermuthung gleichfalls ablehnen. Denn wollen wir auch auf das Zeugniss des Sto|bäus 7), dass er die Einheit der Welt gelehrt habe, kein Gewicht legen, so bezeichnet doch

---

1) Wie diess Stob. Ekl. I, 416 behauptet. Da derselbe Anaxagoras in dieser Beziehung mit Anaximander und andern Joniern zusammenstellt, so werden wir seine Angabe von einem Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung zu verstehen haben.

2) S. S. 817, 4 vgl. Arist. Phys. VIII, 1. 252. a, 10. Simpl. De coelo 167, b, 13 (Schol. 491, b, 10 ff.) kann man für die entgegengesetzte Annahme nicht anführen: denn es heisst hier nur, Anaxagoras scheine die Bewegung des Himmels und die Ruhe der Erde im Mittelpunkt für endlos zu halten; bestimmter sagt Simpl. Phys. 33, a, u. er halte die Welt für unvergänglich, aber es fragt sich, ob ihm wirklich eine bestimmte Erklärung darüber vorlag.

3) Oben 814, 1.

4) Nach Diog. II, 10 behauptete er, die Berge um Lampsakus werden einmal in ferner Zukunft von der See bedeckt sein. Vielleicht war er durch ähnliche Beobachtungen, wie Xenophanes (s. S. 461), zu dieser Vermuthung geführt worden.

5) Fr. 4 (10): ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τἄλλα ζῶα ὅσα ψυχὴν ἔχει, καὶ τοῖσι γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλιας συνῳκημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν καὶ ἠέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τἄλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ πανθοῖα ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενειχάμενοι ἐς τὴν οἴκησιν χρέονται. Dass Simpl. Phys, 6, b, u. von ihm redend sich der Mehrzahl τοὺς κόσμους bedient, ist ganz unerheblich.

6) Schaubach 119 f.

7) Ekl, I, 496.

auch er selbst die Welt als eine einheitliche[1]), er muss sie mithin als Ein zusammenhängendes Ganzes betrachtet haben, und dieses Ganze kann nur Ein Weltsystem bilden, da die Bewegung der ursprünglichen Masse von Einem Mittelpunkt ausgeht, und bei der Scheidung der Stoffe das gleichartige an einen und denselben Ort geführt wird, das schwere nach unten, das leichte nach oben. Jenes Bruchstück wird daher nicht auf eine von der unsrigen verschiedene Welt, sondern auf einen Theil dieser unserer Welt, am wahrscheinlichsten auf den Mond, gehen[2]). Jenseits der Welt breitet sich der unendliche Stoff aus, von welchem durch den fortschreitenden Umschwung immer weitere Theile in die Weltordnung hereingezogen werden[3]); von diesem Unendlichen sagte Anaxagoras, es ruhe in sich selbst, weil es keinen Raum ausser sich habe, in dem es sich bewegen könnte[4]).

In seinen Annahmen über die Einrichtung des Weltgebäudes schloss sich Anaxagoras grösstentheils an die ältere jonische Physik an. In der Mitte des Ganzen ruht die Erde als flache Walze, wegen ihrer Breite von der Luft getragen[5]). Um die Erde bewegten sich | die Gestirne anfangs seitlich, so dass der uns sichtbare Pol beständig senkrecht über der Mitte der Erdfläche stand, erst in der Folge entstand die schiefe Stellung der Erde, wegen der die Gestirne mit einem Theil ihrer Bahn unter ihr weggehen[1]). Die Ordnung der Gestirne bestimmte Anaxagoras mit der gesammten älteren Astronomie so, dass Sonne und Mond der Erde zunächst stehen; zugleich glaubte er aber, es seien zwischen dem Mond und der Erde noch weitere, uns unsichtbare Körper, und er leitete die Mondsfinsternisse neben dem Erdschatten auch von ihnen her[2]), wogegen die Sonnenfinsternisse allein vom Durchgang des Mondes zwischen Erde und Sonne herrühren sollen[3]). Die Sonne hielt er für weit grösser, als sie uns erscheint, wenn er auch von der wirklichen Grösse dieses Himmelskörpers noch keine Ahnung hatte[4]). Dass er sie im übrigen als eine glühende Steinmasse bezeichnete, ist schon bemerkt worden. Von dem Mond nahm er an, er habe ähnlich, wie die Erde, Berge und Thäler, und sei von lebenden Wesen bewohnt[5]), und aus dieser seiner erdartigen

---

[1]) Fr. 11. oben 800, 1.

[2]) Die Worte, deren weiterer Zusammenhang uns nicht bekannt ist, könnten entweder auf einen von dem unsrigen verschiedenen Erdtheil, oder auf die Erde in einem früheren Zustand, oder auf einen andern Weltkörper bezogen werden. Das erste ist aber nicht wahrscheinlich, da von einem anderen Erdtheil nicht ausdrücklich bemerkt sein würde, dass er auch eine Sonne und einen Mond habe, denn Antipoden, bei denen diese Bemerkung etwa am Platze gewesen wäre, kann Anaxagoras nach seinen Vorstellungen von der Gestalt der Erde und vom Oben und Unten (s. A. 5) nicht wohl angenommen haben. Die zweite Erklärung wird durch die Präsensformen εἶναι, φύειν, χρέονται ausgeschlossen. Bleibt somit die dritte allein übrig, so werden wir nur an den Mond denken können, von dem wir auch sonst wissen, dass ihn Anaxagoras für bewohnt erklärt und eine Erde genannt hat. Dass ihm gleichfalls ein Mond zugeschrieben wird, würde dann bedeuten, es verhalte sich ein anderes Gestirn zu ihm wie der Mond zur Erde.

[3]) S. o. 799, 3. 814, 1. 815, 3.

[4]) Arist. Phys. III, 5. 205, b, 1: Ἀναξαγόρας δ' ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς· στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὑτό φησι τὸ ἄπειρον. τοῦτο δὲ ὅτι ἐν αὑτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει. M. vgl. hiemit, was S. 515 f. aus Melissus angeführt wurde.

[5]) Arist. De coelo II, 13, s. o. 721, 3. Meteor. II, 7. 365, a, 26 ff. Diog. II, 8. Hippol. Refut. I, 8. Alex. Meteor. 66, b u. a. bei Schaubach

---

174 f. Nach Simpl. De coelo 167, b, 13 (Schol. 491, b, 10) hätte er als weiteren Grund für das Bleiben der Erde auch die Gewalt des Umschwungs genannt, Simpl. scheint aber hier unbefugter Weise auf ihn zu übertragen, was Arist. De coelo II, 1. 284, a, 24 von Empedokles sagt, und was auch nach Arist. De coelo II, 13. 295, a, 13. Simpl. z. d. St. 235, b, 40 nur von ihm gilt.

[1]) Diog. II, 9. Plut. Plac. II, 8, auch Hippol. I, 8 vgl. S. 225. 723, 1.

[2]) Hippol. a. a. O. S. 22. Stob. Ekl. I, 560 (nach Theophrast) auch Diog. II, 11. Vgl. S. 365, 3.

[3]) Hippol. a. a. O.; ebd. die Bemerkung: οὗτος ἀφώρισε πρῶτος τὰ περὶ τὰς ἐκλείψεις καὶ φωτισμούς, vgl. Plut. Nic. c. 23: ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαῤῥαλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος Ἀναξαγόρας.

[4]) Nach Diog. II, 8. Hippol. a. a. O. sagte er, sie sei grösser, nach Plut. Plac. II, 21, sie sei vielmal grösser als der Peloponnes, wogegen der Mond (nach Plut. fac. l. 19, 9. S. 932) die Grösse dieser Halbinsel haben sollte.

[5]) Plato Apol. 26, D: τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι τὴν δὲ σελήνην γῆν. Diog. II, 8. Hippol. a. a. O. Stob. I, 550 parall. (s. o. 721, 4) Anaxag. Fr. 4 (s. o. 818, 5). Aus Stob. I, 564 scheint hervorzugehen, was schon an sich wahrscheinlich ist, dass A. das Gesicht im Mond hierauf bezog; nach Schol. Apoll. Rhod. 1, 498 (s. Schaubach 161) vgl. Plut. fac. l. 24, 6 erklärte er die Fabel, dass der nemeïsche Löwe vom Himmel herabgefallen sei, durch die Vermuthung, er möge wohl aus dem Monde stammen.

Natur erklärte er es, dass sein eigenes | Licht (wie es sich bei den Mondsfinsternissen zeigt) nur trübe sei[1]; in seinem gewöhnlichen helleren Schein erkannte er den Abglanz der Sonne, und wenn auch nicht anzunehmen ist, dass er selbst diese Entdeckung gemacht hat[2], so war er doch jedenfalls einer von den ersten, die ihr in Griechenland Eingang verschafften[3]. Wie er sich den jährlichen Umlauf der Sonne und den monatlichen des Mondes erklärte, lässt sich nicht sicher ausmachen[4]. Die Sterne, glühende Massen, wie die Sonne, deren Wärme wir aber wegen ihrer Entfernung und wegen ihrer kälteren Umgebung nicht empfinden[5], sollen ähnlich, wie der Mond, neben dem eigenen auch ein von der Sonne entlehntes Licht haben, ohne dass in dieser Beziehung zwischen Planeten und Fixsternen unterschieden würde; diejenigen von ihnen, zu welchen dem Sonnenlicht der Zutritt Nachts durch den Erdschatten verwehrt ist, bilden die Milchstrasse[6]. Ihre Umwälzung hat durchaus die Richtung von Ost nach West[7]. Durch das nahe Zusammentreten mehrerer Planeten entsteht die Erscheinung des Kometen[8].

Wie Anaxagoras die verschiedenen meteorologischen und elementarischen Erscheinungen erklärte, will ich hier nur kurz andeuten [1]), um mich sofort seinen Ansichten über die lebenden Wesen und den Menschen im besondern zuzuwenden.

---

[1] Stob. I, 564. Olympiod. in Meteor. 15, b. I, 200 Id.

[2] Parmenides hat sie, wenn die Angaben der Alten richtig sind, vor ihm, jedenfalls aber Empedokles mit ihm vorgetragen; s. o. 484, 5. 639, 8. Thales dagegen wird sie wohl mit Unrecht beigelegt (s. S. 177, 6).

[3] Plato Krat. 409, A: ὃ ἐκεῖνος [᾿Αναξ.] νεωστὶ ἔλεγεν, ὅτι ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς. Plut. fac. lun. 16, 7. S. 929. Hippol. a. a. O. Stob. I, 558. Vgl. S. 816, 3, Schl. Nach Plut. Plac. II, 28, 2 legte noch der Sophist Antiphon dem Mond eigenes Licht bei.

[4] Nur so viel erhellt aus Stob. Ekl. I, 526. Hippol. a. a. O., dass die Umkehr beider von dem Widerstand der vor ihnen hergetriebenen verdichteten Luft abgeleitet wurde, und dass der Mond desshalb öfter, als die Sonne, im Lauf umkehren sollte, weil die letztere durch ihre Hitze die Luft erwärme und verdünne, und so jenen Widerstand länger besiege.

[5] Hippol. a. a. O. und oben S. 816, 3.

[6] Arist. Meteor. I, 8. 345, a, 25 und seine Ausleger. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O. Plut. Plac. III, 1, 7 vgl. S. 724, 1.

[7] Plut. Plac. II, 16; derselben Meinung war noch Demokrit.

[8] Arist. Meteor. I, 6, Anf. Alex. und Olympiod. z. d. St. s. o. 724, 2. Diog. II, 9. Plut. Plac. III, 2, 3. Schol. in Arat. Diosem. 1091 (359).

3. Die organischen Wesen, der Mensch.

| Wenn unser Philosoph die Gestirne, im Widerspruch mit der herrschenden Denkweise, zu leblosen Massen herabgesetzt hatte, welche nur mechanisch, durch den Umschwung des Ganzen, vom Geist bewegt werden, so erkennt er dagegen in dem Lebendigen die unmittelbare Gegenwart des Geistes. „In allem sind Theile von allem, ausser dem Geist, in einigem aber ist auch der Geist“ [2]). „Was eine Seele hat, das grössere und das kleinere, darin waltet der Geist“ [3]). In welcher Weise der Geist in den Einzelwesen sein könne, hat er ohne Zweifel nicht gefragt, aus seiner ganzen Darstellung und Ausdrucksweise geht aber hervor, dass ihm dabei die Analogie eines Stoffes vorschwebt, der auf räumliche Weise in ihnen ist [4]). Diese Substanz denkt er sich nun, wie früher gezeigt wurde, in allen ihren Theilen durchaus

---

[1] Donner und Blitz soll vom Durchbruch des ätherischen Feuers durch die Wolken herrühren (Arist. Meteor. II, 9. 369, b, 12. Alex. z. d. St. 111, b, u. Plut. Plac. III, 3, 3. Hippol. a. a. O. Sen. nat. qu. II, 19 vgl. II, 12, ungenauer Diog. II, 9), ähnlich die Sturm- und Gluthwinde (τυφὼν und πρηστὴρ, Plac. a. a. O.), der übrige Wind von der Strömung der durch die Sonne erwärmten Luft (Hippol. a. a. O.), der Hagel von den Dünsten, welche durch die Sonne erwärmt bis zu einer Höhe aufsteigen, in der sie gefrieren (Arist. Meteor. I, 12. 348, b, 12. Alex. Meteor. 85, b, o. 86, a, m. Olymp. Meteor. 20, b. Philop. Meteor. 106, a. I, 229. 233 Id.); die Sternschnuppen sind Funken, welche dem Feuer in der Höhe durch die Schwingung entsprühen (Stob. Ekl. I, 580. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O.); der Regenbogen und die Nebensonnen entstehen durch die Brechung der Sonnenstrahlen im Gewölk (Plac. III, 5, 11. Schol. Venet. z. Il. P, 547), die Erdbeben durch das Eindringen des Aethers in die Höhlungen, von welchen die Erde durchzogen sein soll (Arist. Meteor. II, 7, Anf. Alex. z. d. St. 106, b, m. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O. Plut. Plac. III, 15, 4. Sen. nat. qu. VI, 9. Ammian. Marc. XVII, 7, 11 vgl. Ideler Arist. Meteorol. I, 587 f.); die Flüsse nähren sich neben dem Regen auch von unterirdischen Wassern (Hippol. a. a. O. S. 20), die Nilüberschwemmungen rühren vom Schmelzen des Schnee's auf den äthiopischen Gebirgen her (Diodor I, 38 u. a.). M. s. über diese Punkte Schaubach 170 ff. 176 ff.

[2] Fr. 7 s. S. 800, 1.

[3] Fr. 8 s. 805, 1. Das κρατεῖν bezeichnet, wie aus dem unmittelbar folgenden erhellt, die bewegende Kraft. Vgl. Arist., oben 807, 3.

[4] S. o. 806 f.

gleichartig, und er behauptet demgemäss, dass sich der Geist des einen Wesens von dem des andern nicht der Art, sondern nur dem Maass nach unterscheide: aller Geist ist sich ähnlich, aber der eine ist grösser, der andere kleiner [1]). Doch folgt daraus nicht, dass er die Unterschiede der geistigen Begabung auf die Verschiedenheit des Körperbaus zurückführen | musste [2]). Er selbst redet ja ausdrücklich von einem verschiedenen Maass des Geistes [3]), und diess ist auch nach seinen Voraussetzungen ganz folgerichtig. Auch wenn er sagte, der Mensch sei desshalb das verständigste von allen lebenden Wesen, weil er Hände habe [4]), wollte er den Vorzug einer höheren geistigen Anlage wohl nicht ausschliessen, sondern es ist nur ein gesteigerter Ausdruck für den Werth und die Unentbehrlichkeit dieses Organs [5]). Ebensowenig lässt sich annehmen, dass Anaxagoras die Seele selbst für etwas körperliches, für Luft gehalten habe [6]). Dagegen hat ARISTOTELES Recht, wenn er bemerkt, er habe zwischen der Seele und dem Geist nicht unterschieden [7]), und wenn er in dieser Voraussetzung

---

1) Vgl. S. 804.

2) Wie TENNEMANN 1. A. I, 326 f. WENDT z. d. St. S. 417 f. RITTER jon. Phil. 290. Gesch. d. Phil. I, 328. SCHAUBACH 188. ZÉVORT 135 f. u. a. glauben.

3) Was ihm freilich die Placita V, 20, 3 in den Mund legen, dass alle lebenden Wesen den thätigen, aber nicht alle den leidenden Verstand haben, kann er unmöglich gesagt haben, und um den eigenthümlichen Vorzug des Menschen vor den Thieren auszudrücken, müsste es gerade umgekehrt lauten.

4) ARIST. part. anim. IV, 10. 687, a, 7: Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ, διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον. M. vgl. den Vers bei SYNCELLUS Chron. 149, C auf den sich dort Anaxagoreer berufen: χειρῶν ὀλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνη.

5) Darauf weist auch, was PLUT. De fortuna c. 3 g. E. S. 98 sagt: in körperlicher Beziehung seien uns die Thiere vielfach überlegen, ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες.

6) Plac. IV, 3, 2: οἱ δ' ἀπ' Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγόν τε καὶ σῶμα [τὴν ψυχήν]. Bestimmter wird diese Annahme bei STOB. Ekl. I, 796. THEOD. cur. gr. aff. V, 18. S. 72 Anaxagoras und Archelaus beigelegt. Vgl. TERT. De an. c. 12. SIMPL. De an. 7, b, m. Bei PHILOP. De an. B, 16, m (Anax. habe die Seele für eine sich selbst bewegende Zahl erklärt) ist mit BRANDIS Gr.-röm. Phil. I, 264 Ξενοκράτης zu lesen. Vgl. ebd. C, 5, o.

7) De an. I, 2, s. o. 807, 3 ebd. 405, a, 13: Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν

auf die Seele überträgt, was jener zunächst vom Geist sagt, dass er die bewegende Kraft sei [1]). Der Geist ist immer und überall das, was die Materie bewegt, auch wenn ein Wesen sich selbst bewegt, muss er es sein, der die Bewegung hervorbringt, nur nicht mechanisch von aussen, | sondern von innen, einem solchen Wesen muss daher der Geist selbst inwohnen, er wird in ihm zur Seele [2]).

Diese belebende Wirkung des Geistes erkennt nun Anaxagoras zunächst schon in den Pflanzen, denen er desshalb mit Empedokles und Demokrit Leben und Empfindung beilegt [3]). Die erste Entstehung der Pflanzen erklärte er sich aus den Voraussetzungen seines Systems, indem er annahm, ihre Keime seien aus der Luft gekommen [4]), die ja überhaupt ebenso, wie die übrigen Elemente, ein Gemenge aller möglichen Samen sein soll [5]). Auf dieselbe Art sind ursprünglich auch die Thiere entstanden [6]), indem die schlammige Erde von den im Aether enthaltenen Keimen befruchtet wurde [7]), wie diess gleichzeitig Empedokles,

---

ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε u. s. w. s. 804, 1.

1) A. a. O. 404, a, 25: ὁμοίως δὲ καὶ 'Αναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς.

2) Vgl. S. 822.

3) So Plut. qu. n. c. 1. S. 911. Ps.-Arist. De plant. c. 1. 815, a, 15. b, 16 (s. o. S. 642, 3. 734, 2), wo u. a.: ὁ μὲν 'Αναξαγόρας καὶ ζῷα εἶναι [τὰ φυτὰ] καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι εἶπε, τῇ τε ἀποῤῥοῇ τῶν φύλλων καὶ τῇ αὐξήσει τοῦτο ἐκλαμβάνων. Nach derselben Schrift c. 2, Anf. schrieb er den Pflanzen auch einen Athem zu; dagegen bezieht sich Arist. De respir. 2. 440, b, 30 das πάντα nur auf die ζῷα.

4) Theophr. H. plant. III, 1, 4: 'Αναξαγόρας μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα· καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾷν τὰ φυτά. Ob auch jetzt noch Pflanzen auf diese Art enstehen sollen, ist nicht klar. Dass Anax. nach Arist. De plant. c. 2. 817, a, 25 die Sonne den Vater und die Erde die Mutter der Pflanzen nannte, ist ganz unerheblich.

5) M. s. hierüber S. 794.

6) Doch scheint ihre höhere Natur darin angedeutet, dass ihre Samen nicht aus der Luft und dem Feuchten, sondern aus dem Feurigen, dem Aether, hergeleitet werden.

7) Iren. adv. haer. II, 14, 2: *Anaxagoras . . . dogmatizavit, facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus.* Daher Euripides Chrysipp. Fr. 6. (7): die Seele stamme aus ätherischem Samen und kehre nach dem Tod in den Aether zurück, wie der Leib in die Erde, aus der er stamme.

früher Anaximander und Parmenides, in der Folge Demokrit und Diogenes annahm1). Mit Empedokles und Parmenides trifft Anaxagoras auch in seinen Annahmen über die Erzeugung und die Entstehung der Geschlechter zusam|men2). Im übrigen ist uns von seinen Meinungen über die Thiere ausser der Behauptung, dass alle Thiere athmen3), nichts, was irgend erheblich wäre, überliefert4), und ebenso verhält es sich mit dem wenigen, was uns über das leibliche Leben des Menschen, ausser dem oben angeführten, mitgetheilt wird5). Die Angabe, dass er die Seele

---

Damit streitet nicht, sondern es dient ihm zur Ergänzung, was Hippol. Refut. I, 8. S. 22 und Diog. II, 9 sagen, jener: ζῷα δὲ τὴν ἀρχὴν ἐν ὑγρῷ γενέσθαι, μετὰ ταῦτα δὲ ἐξ ἀλλήλων, dieser: ζῷα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους· ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων. Dass diess nach Plut. Plac. II, 8 vor der Neigung der Erdfläche (s. S. 820, 1) geschehen sei, nahm Anax. wohl desshalb an, weil die Sonne damals noch ununterbrochen auf die Erde wirken konnte.

1) S. o. 643 f. 198. 485, 2. 727, 1. 227. Ebenso die Anaxagoreer Archelaus (s. u.) und Euripides b. Diodor I, 7.

2) Nach Arist. gen. anim. IV, 1. 763, b, 30. Philop. gen. an. 81, b, o. 83, b, m. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O. wogegen einige Abweichungen bei Censorin Di. nat. 5, 4. 6, 6. 8. Plut. Plac. V, 7, 4 nicht in Betracht kommen, nahm er an, nur der Mann gebe den Samen, die Frau blos den Ort für denselben her, und das Geschlecht des Kindes sei durch die Beschaffenheit und den Ursprung des Samens bestimmt, die Knaben stammen aus dem rechten Theile des Uterus, die Mädchen aus dem linken. M. vgl. hiezu S. 486, 3. 645, 3. Weiter theilt Censorin c. 6 mit, er lasse vom Fötus zuerst das Gehirn entstehen, weil von diesem alle Sinne ausgehen, er lasse den Leib durch die im Samen enthaltene ätherische Wärme gebildet werden (was zu dem S. 824, 7 angeführten gut passt), er lasse dem Kinde die Nahrung durch den Nabel zugehen. Nach Cens. 5, 2 bestritt er die Meinung seines Zeitgenossen Hippo (s. o. 216, 1), dass der Samen aus dem Mark komme.

3) Arist. De respir. 2. 470, b, 30. Die Scholien z. d. St. (hinter Simpl. De an. Venet. 1527) S. 164, b, o. 167, a, m. Diese Annahme steht bei Diogenes, der sie mit Anax. theilte, mit seiner Ansicht über die Natur der Seele in Verbindung, bei Anaxagoras ist diess nicht der Fall (s. S. 823), dagegen musste ihm der Gedanke nahe liegen, dass alles, um zu leben, die Lebenswärme einathmen müsse. Vgl. S. 824, 7.

4) Es gehören hieher nur die Notizen bei Arist. gen. anim. III, 6, Anf., dass er der Meinung war, gewisse Thiere begatten sich durch den Mund, und bei Athen. II, 57, d, dass er das Weisse im Ei die Milch des Vogels genannt habe.

5) Nach Plut. Plac. V, 25, 3 sagte er, der Schlaf gehe blos den Kör-

bei ihrer Trennung vom Leib untergehen lasse, ist sehr unsicher[1]), und es fragt sich, ob er sich über diesen Punkt überhaupt erklärt hat. Nach seinen allgemeinen Voraussetzungen müsste man aber allerdings schliessen, der Geist als solcher sei | zwar ewig, wie der Stoff, die geistige Individualität dagegen ebenso vergänglich, wie die leibliche.

Unter den Geistesthätigkeiten hatte Anaxagoras, wie es scheint, die des Erkennens vorzugsweise in's Auge gefasst, wie ja auch ihm selbst (s. u.) die Erkenntniss das höchste Lebensziel war. Wiewohl er aber dem Denken vor der sinnlichen Wahrnehmung entschieden den Vorzug gab, scheint er doch von dieser eingehender gehandelt zu haben, als von jenem. Im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme stimmte er Heraklit's Behauptung bei, dass die Sinnesempfindung nicht durch das verwandte, sondern durch das entgegengesetzte hervorgerufen werde. Das gleichartige, bemerkte er, mache auf gleichartiges keinen Eindruck, weil es keine Veränderung in ihm hervorbringe, nur ungleiches wirke auf einander, und aus diesem Grunde sei jede Sinnesempfindung mit einer gewissen Unlust verbunden[2]). Die

---

per an, nicht die Seele, wofür er sich wohl auf die Thätigkeit der letztern im Traume berief; nach Arist. part. an. IV, 2. 677, a, 5 leitete er (oder auch nur seine Schüler) die hitzigen Krankheiten von der Galle her.

[1]) Plut. a. a. O. unter der Ueberschrift: ποτέρου ἐστὶν ὕπνος ἢ θάνατος, ψυχῆς ἢ σώματος, fährt fort: εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν. Diese Angabe ist jedoch um so unzuverlässiger, da ebendaselbst Leucippus der Satz beigelegt wird, der Tod gehe nicht die Seele, sondern nur den Leib an, und Empedokles umgekehrt, trotz seinem Unsterblichkeitsglauben, die Behauptung, dass er beide angehe. Dass man freilich andererseits aus dem Ausspruch b. Diog. II, 11. Cic. Tusc. I, 43, 104 (s. u. 830, 4) nichts schliessen kann, liegt am Tage; eher möchten die Aeusserungen b. Diog. II, 13. Ael. V. H. III, 2. u. a. (s. u. 830, 4), wenn sie geschichtlich sind, beweisen, dass er den Tod als einfache Naturnothwendigkeit auffasste, ohne an ein Fortleben nach demselben zu denken, doch wäre auch dieser Schluss unsicher.

[2]) Theophr. De sensu 1: περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύο εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Zu jenen gehöre Parmenides, Empedokles und Plato, zu diesen Anaxagoras und Heraklit. §. 27: Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ἀπὸ τοῦ ὁμοίου· καθ' ἑκάστην δὲ πειρᾶται διαριθμεῖν. Nachdem diess im einzelnen nachgewiesen ist, fährt §. 29 fort: ἅπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης· (dasselbe schon §. 17) ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέσει. πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἁπτόμενον πόνον παρέχει,

hauptsächlichste Bestätigung seiner Annahme glaubte er jedoch in der Betrachtung der einzelnen Sinne zu finden. Wir sehen durch die Abspiegelung der Gegenstände im Augapfel; diese bildet sich aber, wie Anaxagoras annimmt, nicht in dem gleichartigen, sondern in dem andersgefärbten, und da nun die Augen dunkel sind, so sehen wir am Tage, wenn die Gegenstände erhellt sind, doch ist bei einzelnen auch das umgekehrte der Fall[1]). Aehnlich verhält es sich mit dem Gefühl und Geschmack: wir erhalten den Eindruck der Wärme und Kälte nur von solchem, das wärmer oder kälter als unser Leib ist, wir empfinden das süsse mit dem sauern, das ungesalzene mit dem salzigen in uns[2]). Ebenso riechen | und hören wir das entgegengesetzte mit dem entgegengesetzten; näher entsteht die Geruchsempfindung durch die Einathmung, das Gehör dadurch, dass sich die Töne durch die Höhlung des Schädels zum Gehirn fortpflanzen[3]). In Betreff aller Sinne nahm Anaxagoras an, grössere Sinneswerkzeuge seien geeigneter, das grosse und entfernte, kleinere das kleine und nahe wahrzunehmen[4]). Ueber den Antheil des Geistes an der Sinnesempfindung scheint er sich nicht näher erklärt, aber doch vorausgesetzt zu haben, dass der Geist das wahrnehmende, die Sinne blosse Werkzeuge der Wahrnehmung seien[5]).

---

wie man diess an besonders starken oder anhaltenden Sinneseindrücken deutlich sehe. Vgl. S. 585, 1.

1) Theophr. a. a. O. §. 27.

2) A. a. O. 28 (vgl. 36 ff.), wo diess auch so ausgedrückt wird: die Empfindung erfolge κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου· πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐν ἡμῖν. Zu dem letztern Satze vgl. m. was S. 800 f. aus Anaxagoras, S. 486. 648, 2 aus Parmenides und Empedokles angeführt wurde.

3) A. a. O. Ueber das Gehör und die Töne theilen andere Schriftsteller noch einiges weitere mit. Nach Plut. Plac. IV, 19, 6 glaubte Anax., die Stimme entstehe dadurch, dass sich der vom Redenden ausgehende Luftstrom an verdichteter Luft stosse, und zu den Ohren zurückkehre, ebenso erklärte er das Echo; nach Plut. qu. conv. VIII, 3, 3, 7 f. Arist. Probl. XI, 33 nahm er an, die Luft werde durch die Sonnenwärme in eine zitternde Bewegung versetzt, wie man diess an den Sonnenstäubchen sehe; von dem dadurch entstehenden Geräusch komme es her, dass man bei Tag weniger scharf höre. als bei Nacht.

4) Theophr. a. a. O. 29 f.

5) Diess scheint aus den Worten Theophrast's De sensu 38 hervorzugehen, der über Klidemus (s. u.) bemerkt, er habe nur von den Ohren an-

Ist aber die sinnliche Wahrnehmung durch die Beschaffenheit der körperlichen Organe bedingt, so lässt sich nicht erwarten, dass sie uns die wahre Natur der Dinge offenbaren werde. Alles körperliche ist ja eine Mischung aus den verschiedenartigsten Bestandtheilen, wie könnte sich in ihm irgend ein Gegenstand rein abspiegeln? Nur der Geist ist lauter und unvermischt, er allein kann die Dinge scheiden und unterscheiden, er allein kann uns ein wahres Wissen verschaffen. Die Sinne sind zu schwach, um die Wahrheit zu erkennen, wie diess Anaxagoras namentlich daraus bewies, dass wir die kleinen einem Körper beigemischten Stofftheilchen und die allmählichen Uebergänge von einem Zustand in den entgegengesetzten nicht wahrnehmen [1]). Dass er darum alle Möglichkeit des Wissens | bestritten [2]), oder alle Vorstellungen für gleich wahr erklärt habe [3]), lässt sich nicht annehmen, denn er selbst trägt seine Ansichten mit voller dogmatischer Ueberzeugung vor; ebensowenig kann man aus der Lehre von der Mischung aller Dinge mit Aristoteles schliessen, er habe

---

genommen, dass sie die Gegenstände nicht selbst wahrnehmen, sondern die Empfindung an den Nus übermitteln, οὐχ ὥσπερ 'Αναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων τὸν νοῦν.

1) Sext. Math. VII, 90: 'A. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, „ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν", φησιν, „οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές" (Fr. 25). τίθησι δὲ πίστιν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν παρὰ μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξαλλαγήν. εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκὸν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεγχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολὰς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας. Der weitere Grund, dass die Sinne die Bestandtheile der Dinge nicht unterscheiden können, ist in den S. 800, 2 angeführten Stellen und in der Angabe (Plac. I, 3, 9. Simpl. De coelo 268, b, 40. Schol. 513, a, 42) angedeutet, die sogenannten Homöomerieen lassen sich nur mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen wahrnehmen.

2) Cic. Acad. I, 12, 44.

3) Arist. Metaph. IV, 5. 1009, b, 25: 'Αναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τψν ἑταίρων τινὰς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν, was aber, wenn die Ueberlieferung richtig ist, doch wohl nur besagen würde: die Dinge erhalten für uns eine andere Bedeutung, wenn wir sie aus einem andern Standpunkt betrachten, der Weltlauf werde unsern Wünschen entsprechen oder widersprechen, je nachdem wir eine richtige oder verkehrte Weltansicht haben. Vgl. auch Ritter Jon. Phil. 295 f. Die Aenderung, welche Gladisch Anax. u. d. Isr. 46 mit den Worten des Anaxagoras vornimmt, und die Erklärung, welche er von ihnen giebt, bedarf kaum einer Widerlegung.

den Satz des Widerspruchs geläugnet[1]), denn seine Meinung ist nicht die, dass einem und demselben Ding als solchem entgegengesetzte Eigenschaften zukommen, sondern vielmehr die, dass verschiedene Dinge ununterscheidbar vermengt seien, die Folgerungen aber, welche ein Späterer, mit Recht oder mit Unrecht, aus seinen Sätzen ableitet, darf man ihm selbst nicht unterschieben. Er hält die Sinne zwar für unzureichend, er giebt zu, dass sie uns über das Wesen der Dinge nur unvollkommen unterrichten, aber doch will er von den Erscheinungen auf ihre verborgenen Gründe schliessen[2]), wie er ja auch wirklich auf keinem anderen Wege zu seiner Theorie gelangt ist; und wie der weltschöpferische Geist alle Dinge erkennt, so muss er auch dem Theil desselben, welcher im Menschen ist, seinen Antheil an dieser Erkenntniss zugestehen. Wenn daher gesagt wird, er erkläre die Vernunft für das Kriterium[3]), so ist diess der Sache, wenn auch nicht den Worten nach, richtig. Nähere Bestimmungen über die Natur und die unterschei|dende Eigenthümlichkeit des Denkens hat er aber ohne Zweifel gar nicht versucht[4]).

Das sittliche Leben der Menschen zog Anaxagoras aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in den Kreis seiner wissenschaftlichen Forschung. Es werden wohl einzelne Aussprüche von ihm überliefert, worin er die Betrachtung des Weltgebäudes als die höchste Aufgabe des Menschen bezeichnet[5]), und die Aeusserlichkeit der gewöhnlichen Lebensansicht zurückweist[1]), es werden Züge von ihm erzählt, welche einen ernsten und doch milden Charakter[2]), eine grossartige Gleichgültigkeit gegen äusseren Besitz[3]) und eine ruhige Fassung im Unglück[4]) beweisen; aber von wissenschaftlichen Be|stimmungen aus diesem Gebiet ist nichts bekannt[5]), und auch die oben erwähnten Aeusserungen sind nicht der Schrift unseres Philosophen entnommen.

---

[1]) Metaph. IV, 4. 5. 17. 1007, b, 25. 1009, a, 22 ff. 1012, a, 24. XI, 6. 1063, b, 24. Alex. in Metaph. S. 295, 1 Bon. 684, a, 9 Br.

[2]) S. o. 742, 2.

[3]) Sext. Math. VII, 91: Ἀναξ. κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι.

[4]) Diess müssen wir aus dem Schweigen der Bruchstücke und aller Zeugen schliessen; auch Philop. De an. C, 1, o. 7, o. legt die aristotelischen Bestimmungen „ὁ κυρίως λεγόμενος νοῦς ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν“, „ὁ νοῦς ἁπλαῖς ἀντιβολαῖς τοῖς πράγμασιν ἀντιβάλλων ἢ ἔγνω ἢ οὐκ ἔγνω“ unserem Philosophen selbst nicht bei, sondern er bedient sich ihrer nur bei der Erörterung seiner Lehren.

[5]) Arist. Eth. Eud. I, 5. 1216, a, 10 (andere oben S. 788, 2, Schl.) mit einem φασίν: Anaxagoras habe auf die Frage, wesshalb das Leben einen Werth habe, geantwortet: τοῦ θεωρῆσαι [ἕνεκα] τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. Diog. II, 7: πρὸς τὸν εἰπόντα· „οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος“; „εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος“, δείξας τὸν οὐρανόν.

Auch auf die Religion ist er schwerlich näher eingegangen. Die Klage gegen ihn lautete zwar auf Atheismus, d. h. auf Läugnung der Staatsgötter[6]), aber dieser Vorwurf wurde nur aus seinen Annahmen über Sonne und Mond abgeleitet, über deren Verhältniss zum Volksglauben er selbst sich wohl kaum ausdrücklich geäussert hatte. Aehnlich verhält es sich ohne Zweifel mit seiner

---

1) Arist. a. a. O. c. 4. 1215, b, 6: 'Αναξ... ἐρωτηθεὶς, τίς ὁ εὐδαιμονέστατος; ,,οὐθεὶς, εἶπεν, ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη.''

2) Cic. Acad. II, 23, 72 rühmt seine ernste Würde, Plut. Per. c. 5 leitet den bekannten Ernst des Perikles von seinem Umgang mit Anaxagoras her, und Aelian V. H. VIII, 13 erzählt von ihm, man habe ihn nie lachen gesehen; andererseits weist auf ein menschenfreundliches Gemüth, was Plut. praec. ger. reip. 27, 9. S. 820. Diog. II, 14 berichten, er habe sich auf seinem Sterbebett statt jeder andern Ehre ausgebeten, dass man den Kindern an seinem Todestag Schulferien gebe.

3) M. vgl. was S. 788, 2 über die Vernachlässigung seines Vermögens angeführt wurde. Um so unglaubwürdiger ist die Verläumdung b. Tert. Apologet c. 46. Themist. orat. II, 30, C gebraucht δικαιότερος 'Αναξαγόρου sprichwörtlich.

4) Nach Diog. II, 10 ff. hätte er auf die Nachricht von seiner Verurtheilung geantwortet (was aber Diog. II, 35 auch von Sokrates erzählt): „die Athener seien so gut, wie er, von der Natur längst zum Tode verurtheilt“, auf die Bemerkung: ,,ἐστερήθης 'Αθηναίων'', ,,οὐ μέν οὖν, ἀλλ' ἐκεῖνοι ἐμοῦ'', auf eine Beileidsbezeugung darüber, dass er in der Verbannung sterben müsse, „es sei überall gleich weit in den Hades“ (diess auch b. Cic. Tusc. I, 43, 104), auf die Nachricht vom Tode seiner Söhne: ᾔδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας. Das letztere wird auch von Plut. cons. ad Apoll. 33, S. 118, Panaetius b. Dems. coh. ira 16, S. 463, E und sonst vielfach, aber ausser Anaxagoras auch von Solon und Xenophon erzählt; s. Schaubach S. 53.

5) Die Angabe des Clemens Strom. II, 416, D (welche Theod. cur. gr. aff. XI, 8. S. 152 wiederholt): 'Αναξαγόραν . . . τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν, ist gewiss nur aus Aristoteles (oben S. 829, 5) geflossen.

6) M s. die S. 791, 1 angeführten Schriftsteller. Iren. II, 14, 2 nennt ihn desshalb *Anaxagoras, qui et atheus cognominatus est.*

natürlichen Erklärung von Erscheinungen, in denen seine Zeitgenossen Wunder und Vorbedeutungen zu sehen pflegten[1]). Wird er endlich als der erste bezeichnet, welcher die homerischen Mythen moralisch ausdeutete[2]), so scheint mit Unrecht auf ihn übertragen zu werden, was nur von seinen Schülern[3]), namentlich von Metrodor gilt[4]), denn wenn diese allegorische Auslegung der Dichter | schon überhaupt mehr im Geschmack der sophistischen Zeit liegt, so passt die moralische Deutung insbesondere gerade für Anaxagoras, welcher der Ethik so geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat, am wenigsten. Von diesem werden wir annehmen dürfen, dass er sich in seinen Untersuchungen ganz auf die Physik beschränkte.

4. Anaxagoras im Verhältniss zu seinen Vorgängern. Charakter und Entstehung seiner Lehre. Die anaxagorische Schule; Archelaus.

Schon an Empedokles und Demokrit, an Melissus und Diogenes konnten wir bemerken, dass sich im Lauf des fünften Jahrhunderts allmählich eine lebendigere Wechselwirkung und ein vielseitigerer Zusammenhang der philosophischen Schulen und ihrer Lehren gestaltet. Auch das Beispiel des Anaxagoras bestätigt diese Bemerkung. Dieser Philosoph scheint die meisten von den älteren Lehren gekannt und benützt zu haben; nur dem Pythagoreïsmus steht er so ferne, dass sich weder eine unmittelbare Einwirkung desselben auf seine Ansichten, noch ein unwillkührliches Zusammentreffen der beiden Systeme behaupten lässt. Dagegen ist der Einfluss der älteren jonischen Physik auf die seinige in seiner Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen 1), in seinen astronomischen Annahmen 2), in seinen Vorstellungen über die Erdbildung 3) und die Entstehung der lebenden Wesen 4) nicht zu verkennen; auch was er über die Mischung aller Dinge und über die Unbegrenztheit des Stoffes sagt, erinnert an Anaximander und Anaximenes, und wenn es ihm an ebenso schlagenden Berührungspunkten mit Heraklit im einzelnen fehlt 5), so geht dafür seine ganze Richtung auf die Erklärung der Erscheinungen, deren Wirklichkeit Heraklit lebhafter, als irgend ein anderer anerkannt hatte, der Veränderung, welcher alle Dinge unterworfen sind, und der hieraus sich ergebenden Mannigfaltigkeit. Noch stärker tritt der Einfluss der eleatischen Lehre bei ihm hervor. Die Sätze des Parmenides über die Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens bilden den Punkt, von dem sein ganzes System ausgeht; mit dem gleichen Philosophen trifft er in dem Misstrauen gegen die sinnliche Wahrnehmung, in der Bestreitung des leeren Raumes 6), und in einzelnen seiner physikalischen Annahmen 7)

---

[1] Wie der vielbesprochene Stein von Aegospotamos, b. Diog. II, 11, und der Widder mit Einem Horn, b. Plut. Perikl. 6.

[2] Diog. II, 11: δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τὴν Ὁμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης· ἐπὶ πλέον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρόδωρον τὸν Λαμψακηνὸν γνώριμον ὄντα αὐτοῦ, ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν. Heraklit. Alleg. homer. c. 22. S. 46 gehört nicht hieher.

[3] Syncell. Chron. S. 149, C: ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόριοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς, νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην, ὅθεν καὶ τό· χειρῶν u. s. w. s. S. 823, 4.

[4] M. s. über diesen Mann, welchen auch Alex. Meteorol. 91, b, o. und Simpl. Phys. 257, b, u. als Schüler des Anaxagoras, und der platonische Io 530, C als gefeierten Ausleger der homerischen Gedichte bezeichnet, ausser dem eben angeführten Tatian c. Graec. c. 21. S. 262, D: καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ περὶ Ὁμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων. οὔτε γὰρ Ἥραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν, ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τὰ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσι, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. Ebensogut, fügt Tatian bei, könnte man auch die kämpfenden Helden für blos symbolische Personen erklären; und wirklich deutete Metr. nach Hesych. Lex. ἀγαμέμν. Agamemnon auf den Aether; in der Regel muss er aber, wie man eben aus dieser Einwendung Tatian's sieht, bei den menschlichen Figuren in den homerischen Gedichten von der Allegorie keinen Gebrauch gemacht haben.

---

1) S. 815 vgl. 194. 209, 3.

2) S. 819 f. vgl. 210 f.

3) S. 816 vgl. 198. 196, 1.

4) S. 824 f.

5) Doch scheinen seine Annahmen über die sinnliche Wahrnehmung (oben S. 826) heraklitischen Einfluss zu verrathen.

6) S. S. 803, 1. Wenn Ritter I, 306 glaubt, dieser Zug könnte auch ohne eleatischen Einfluss blos aus dem Streit gegen Atomiker oder Pythagoreer entstanden sein, so ist mir diess bei dem unverkennbaren sonstigen Zusammenhang der anaxagorischen und parmenideïschen Lehre unwahrscheinlich, dass dagegen jener Einfluss ein unmittelbarer gewesen sei, möchte ich allerdings nicht behaupten.

7) M. vgl. S. 824, 7. 825, 1. 827, 2.

zusammen, und nur darüber kann man im Zweifel sein, ob ihm diese Lehren unmittelbar von ihrem ersten Urheber, oder erst durch Vermittlung des Empedokles und der Atomiker zukamen.

Diese seine Zeitgenossen sind es nämlich, wie schon früher bemerkt wurde, an welche sich Anaxagoras zunächst anschliesst. Die drei Systeme stellen sich gleichmässig die Aufgabe, die Bildung des Weltganzen, das Werden und Entstehen der Einzelwesen, die Veränderungen und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären, ohne dass doch ein absolutes Werden und Vergehen und eine qualitative Veränderung des ursprünglichen Stoffes behauptet, und den parmenideïschen Sätzen über die Unmöglichkeit dieser Vorgänge etwas vergeben würde. Zu dem Ende ergreifen sie alle drei den Ausweg, das Entstehen auf die Verbindung, das Vergehen auf die Trennung von Stoffen zurückzuführen, welche ungeworden und unvergänglich in diesem Process nicht ihre Qualität, sondern nur ihren Ort und ihr räumliches Verhältniss ändern. Dabei unterscheiden sie sich aber in den näheren Bestimmungen. Eine Mehrheit ursprünglicher Stoffe müssen sie zwar alle annehmen, um die Mannigfaltigkeit der abgeleiteten Dinge begreiflich zu machen; aber diesen Stoffen legt Empedokles die elementarischen Eigenschaften bei, Leucipp und Demokrit nur die allgemeinen Eigenschaften, welche allem Körperlichen als solchem zukommen, Anaxagoras die Eigenschaften der bestimmten Körper; und um die zahllosen Unterschiede in der Natur und Zusammensetzung der abgeleiteten Dinge möglich zu machen, nimmt Empedokles an, dass die vier Elemente in unendlich verschiedenen Verhältnissen gemischt seien, die Atomiker, dass der gleichartige Stoff in unendlich viele und verschieden gestaltete Urkörper vertheilt sei, Anaxagoras, dass die unzähligen Stoffe der verschiedensten Mischung fähig seien: der erste setzt mithin die Urstoffe an Zahl und Artunterschieden begrenzt, aber unendlich theilbar, die Atomiker an Zahl und Gestaltsunterschieden unbegrenzt, aber untheilbar, Anaxagoras an Zahl und Artunterschieden unbegrenzt und in's unendliche theilbar. Um endlich die Bewegung zu erklären, auf der alle Entstehung des Abgeleiteten beruht, fügt Empedokles den vier Elementen seine zwei bewegenden Kräfte bei, da aber diese ganz mythische Gestalten sind, so bleibt die Frage nach der natürlichen Ursache der Bewegung unbeantwortet; die Atomiker wollen eine rein natürliche Ursache derselben in der Schwere aufzeigen, und damit diese wirken und die unendliche Mannigfaltigkeit der Bewegungen hervorbringen kann, schieben sie zwischen die Atome den leeren Raum ein; Anaxagoras glaubt zwar dem Stoff eine bewegende Kraft beifügen zu müssen, aber er sucht diese nicht ausser der Natur und der Wirklichkeit in einem mythischen Gebilde, sondern er erkennt im Geiste den natürlichen Beherrscher und Beweger des Stoffes.

Auch in der weiteren Anwendung seiner Grundsätze auf die Naturerklärung trifft Anaxagoras mit Empedokles und Demokrit vielfach zusammen. Alle drei beginnen mit einer chaotischen Mischung der Urstoffe, aus welcher sie die Welt durch eine in dieser Masse sich erzeugende Wirbelbewegung entstehen lassen. In den Vorstellungen vom Weltgebäude findet sich zwischen Anaxagoras und Demokrit kaum ein erheblicher Unterschied, und wie dieser die drei unteren Elemente für ein Gemenge der verschiedenartigsten Atome hielt, so sah jener in den Elementen überhaupt nur ein Gemenge aller Samen[1]). Wenn endlich alle drei Philosophen in Einzelheiten, wie ihre Annahmen über die Schiefe der Ekliptik[2]), die Beseeltheit der Pflanzen[3]), die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Erdschlamm[4]), Empedokles und Anaxagoras in ihren Vorstellungen über die Erzeugung und die Entwicklung des Fötus[5]) übereinstimmen, so ist wenigstens der erste und der letzte von diesen Zügen so eigenthümlich, dass wir das Zusammentreffen nicht wohl für zufällig halten können.

Steht es aber auch nach diesem wohl ausser Zweifel, dass die genannten Philosophen nicht blos in ihren Ansichten sich verwandt sind, sondern auch geschichtlich auf einander eingewirkt haben, so ist es doch nicht ebenso leicht, zu bestimmen, wer die gemeinsamen Sätze zuerst aufgestellt hat. Anaxagoras, Empedokles und Leucippus sind Zeitgenossen, und wer von ihnen mit seinem philosophischen System dem anderen vorangieng, wird uns nicht überliefert. ARISTOTELES sagt zwar in einer bekannten Stelle von Anaxagoras, er sei dem Alter nach früher, den Werken nach später als Empedokles [1]). Allein ob damit seine Lehre für jünger, oder ob sie nur ihrem Gehalte nach für gereifter, oder ob sie umgekehrt für unvollkommener erklärt werden soll, als die empedokleïsche, lässt sich nicht sicher ausmachen [2]). Wollen wir aber die Frage aus dem inneren Verhältniss der Lehren entscheiden, so werden wir anscheinend nach entgegengesetzten Seiten hingezogen. Einestheils scheint es, die anaxagorische Ablei-

---

[1]) M. vgl. S. 699, 2 mit 794, 1. Aristoteles gebraucht in beiden Fällen den gleichen Ausdruck: πανσπερμία.

[2]) S. S. 640, 5. 723, 5. 820, 1.

[3]) S. 642, 3. 434, 2. 824, 3.

[4]) S. S. 824, 7. 825, 1.

[5]) S. S. 644 ff. 825, 2.

---

1) Metaph. I, 3. 984, a, 11: 'Αναξαγόρας δὲ . . . τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος.

2) Die Worte gestatten an sich alle drei Erklärungen. Denn wenn auch, die erste betreffend, BREIER Phil. d. Anax. 85 darin freilich Recht hat, dass die ἔργα nicht von den Schriften, den *Opera omnia*, verstanden werden können, so hindert doch nichts, zu übersetzen: „seine Leistungen fallen später.“ Da ferner das spätere in der Regel auch ein gereifteres und fortgeschritteneres ist, so kann das ὕστερος auch dafür gebraucht sein; und wirklich sagt ARIST. c. 8. 989, b, 5. 19 gerade von Anaxagoras: wenn man die Consequenz seiner Annahmen ziehe, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων . . . βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς ὕστερον λέγουσι, und unserer Stelle noch genauer entsprechend De coelo IV, 2. 308, b, 30: καίπερ ὄντες ἀρχαιότεροι τῆς νῦν ἡλικίας καινοτέρως ἐνόησαν περὶ τῶν νῦν λεχθέντων. Andererseits bezeichnet aber das ὕστερον auch dasjenige, was einem andern an Werth nachsteht, vgl. ARIST. Metaph. V, 11. 1018, b, 22: τὸ γὰρ ὑπερέχον τῇ δυνάμει πρότερον, und THEOPHRAST b. SIMPL. Phys. 6, b, m., welcher dem Ausdruck unserer Stelle umgekehrt entsprechend von Plato sagt: τούτοις ἐπιγενόμενος Πλάτων, τῇ μὲν δόξῃ καὶ τῇ δυνάμει πρότερος, τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος. Diese Bedeutung giebt ALEXANDER S. 22, 13 Bon. 534, b, 17 Br. unseren Worten. Nun enthalten dieselben, so gefasst, allerdings nur einen rhetorischen, nicht einen logischen Gegensatz, denn sachlich kann es nicht im geringsten auffallen, wenn die ältere Ansicht die minder vollkommene ist; aber so gut Theophrast a. a. O. sich so ausdrücken konnte, wie er sich ausdrückt, kann am Ende auch Aristoteles in demselben Sinn das gleiche gesagt haben. Versteht man umgekehrt das ὕστερος von dem gereifteren, so erhebt sich das Bedenken, welches auch Alexander geltend macht: dass Aristoteles bei der Frage über die Grundstoffe, um die es sich in unserer Stelle handelt, die Lehre des Anaxagoras unmöglich höher stellen konnte, als die des Empedokles, welcher er selbst folgt. Indessen ist es auch möglich, dass er bei dem Prädikat τοῖς ἔργοις ὕστερος das Ganze der anaxagorischen Lehre im Auge hat, in der er allerdings einen wesentlichen Fortschritt gegen die Früheren erkennt, und mit seiner Bemerkung nur erklären will, wesshalb er Anaxagoras trotz seines höheren Alters erst nach Empedokles stellt.

tung der Bewegung aus dem Geiste müsse jünger sein, als ihre mythische Begründung bei Empedokles und ihre rein materialistische Erklärung bei den Atomikern, denn in der Idee des Geistes tritt nicht blos überhaupt ein neues und höheres Princip in die Philosophie ein, sondern die|ses Princip ist auch dasjenige, an welches die weitere Entwicklung zunächst anknüpft, wogegen sich Empedokles mit seiner Fassung der bewegenden Kräfte der mythischen Kosmogonie noch annähert, und die Atomiker über den vorsokratischen Materialismus nicht hinausstreben. Auf der andern Seite erscheinen die Annahmen des Empedokles und der Atomiker über die Urstoffe wissenschaftlicher, als diejenigen des Anaxagoras, denn während dieser die Eigenschaften der abgeleiteten Dinge ohne weiteres in die Urstoffe verlegt, suchen jene dieselben aus ihrer elementarischen und atomistischen Zusammensetzung zu erklären; dabei gehen aber die Atomiker desshalb gründlicher zu Werke, weil sie überhaupt nicht bei sinnlich wahrnehmbaren Stoffen stehen bleiben, sondern diese sammt und sonders von einem noch ursprünglicheren herleiten. Dieser Umstand könnte zu der Annahme geneigt machen, dass die Atomistik später, und Empedokles wenigstens nicht früher aufgetreten sei, als Anaxagoras, und dass gerade das ungenügende seiner Naturerklärung die Atomiker veranlasst habe, den Geist als besonderes Princip neben dem Stoff wieder aufzugeben, und eine einheitliche, streng materialistische Theorie aufzustellen[1]).

Aber doch hat die entgegengesetzte Ansicht überwiegende Gründe für sich. Von Empedokles für's erste ist schon früher[2]) nachgewiesen worden, dass er das Gedicht des Parmenides vor sich gehabt, und dass er aus diesem namentlich dasjenige entnommen hat, was er über die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens sagt. Vergleichen wir nun hiemit die Aeusserungen des Anaxagoras über den gleichen Gegenstand[3]), so zeigt sich, dass diese in Gedanken und Ausdruck mit den empedokleïschen genau übereinstimmen, wogegen zwi-

---

1) Vgl. S. 761.

2) S. 674 f. 644.

3) Oben 793, 1. 2, wozu aus Empedokles V. 36 ff. 40 ff. 69 ff. 89. 92 (S. 608, 1. 609, 1—3. 611, 1) zu vergleichen sind.

schen ihnen und den entsprechenden parmenideïschen Versen ein ähnliches Verhältniss nicht stattfindet. Während daher die empedokleïschen Stellen eine Benützung des Parmenides voraussetzen, aus dieser aber ohne Beihülfe des Anaxagoras sich erklären lassen, sind umgekehrt die anaxagorischen aus der Kenntniss des empedokleïschen Gedichts vollständig zu begreifen, ohne dass etwas darin wäre, was auf eine unmittelbare Anlehnung an Parmenides hinwiese. Dieses Verhältniss der drei Darstellungen macht es in hohem Grad wahrscheinlich, dass Empedokles zuerst aus der Lehre des Parmenides von der Unmöglichkeit des Werdens die Behauptung abgeleitet hat, alles Entstehen sei Verbindung, alles Vergehen Trennung der Stoffe, wogegen Anaxagoras diese Behauptung erst von Empedokles entlehnte; und diese Vermuthung bestätigt sich uns, wenn wir bemerken, dass dieselbe auch wirklich mit den sonstigen Voraussetzungen des Empedokles besser, als mit denen des Anaxagoras, übereinstimmt. Denn die Entstehung der Mischung, den Untergang der Entmischung gleichzusetzen, musste zwar einem solchen nahe liegen, welcher als das ursprüngliche die elementarischen Stoffe betrachtete, aus denen sich das besondere nur durch Zusammensetzung bilden lässt, und welcher im Zusammenhang damit die einigende Kraft für die wahrhaft göttliche und wohlthätige, die Mischung aller Stoffe für den seligsten und vollkommensten Zustand hielt; weniger natürlich ist es dagegen, wenn man mit Anaxagoras die besonderen Stoffe für das ursprünglichste, ihre anfängliche Mischung für ein ungeordnetes Chaos und die Scheidung des gemischten für die eigenthümliche Wirkung des geistigen und göttlichen Wesens erklärt; in diesem Fall müsste vielmehr die Entstehung der Einzelwesen zunächst von der Trennung und erst in zweiter Reihe von der Verbindung der Grundstoffe, ihr Untergang umgekehrt von der Rückkehr derselben in den elementarischen Mischungszustand hergeleitet werden [1]). Unter den übrigen Annahmen des Klazomeniers scheint sich namentlich in dem, was er über die Sinnesempfindung sagte, theils ein Widerspruch gegen Empedokles, theils eine Benützung desselben bemerklich zu machen[1]). Von Empedokles ist daher zu vermuthen, dass er früher, als Ana|xagoras, mit seinen philosophischen Ansichten hervortrat, und von diesem bereits benützt wurde.

---

[1]) Steinhart (Allg. L. Z. 1845,, Novbr. S. 893 f.) glaubt umgekehrt, die Lehre von der Entstehung der Einzelwesen durch Mischung und Entmischung passe eigentlich gar nicht zu den vier einfachen Urstoffen des Empedokles, sie habe nur das organische Glied einer Lehre sein können, der die physischen Elemente nicht mehr das einfachste waren. Aber was ist denn

Ebenso verhält es sich aber wohl auch mit dem Stifter der atomistischen Schule. Demokrit freilich scheint seinerseits manches von Anaxagoras entlehnt zu haben, wie namentlich jene astronomischen Annahmen, in welchen dieser selbst sich an die ältere Theorie des Anaximander und Anaximenes anschliesst[2]). Leucippus dagegen wird wahrscheinlich schon von Anaxagoras berücksichtigt. Wenn dieser die Annahme des leeren Raums ausführlich durch physikalische Versuche widerlegt, wenn er die Einheit der Welt ausdrücklich hervorhebt, und gegen eine Trennung der Urstoffe Einsprache thut[3]), so kann er hiebei kaum einen anderen Gegner im Auge haben, als die Atomistik; denn für die Pythagoreer, an die man sonst allein denken könnte, hat die Voraussetzung des Leeren lange nicht diese Bedeutung, und auch die älteren Gegner dieser Voraussetzung, denen die atomistische Theorie noch nicht vorlag, ein Parmenides und Empedokles, würdigen sie keiner genaueren Widerlegung, erst die Atomistik scheint eingehendere Erörterungen über die Möglichkeit des leeren Raums veranlasst zu haben[4]). Nur diese ist es wohl auch, auf welche sich die Bemerkung[5]) bezieht, es könnte kein kleinstes geben, da das Seiende durch die Theilung nicht zu nichte gemacht werde; denn sie gerade stützt die Annahme untheilbarer Körper mit der Behauptung, durch unendliche Theilung würden

---

die Mischung, als Entstehung eines zusammengesetzten aus dem einfacheren? wenn daher alles durch Mischung entstanden ist, so müssen das ursprünglichste die einfachsten Stoffe sein, wie diess aus diesem Grunde alle mechanischen Physiker ausser Anaxagoras bis auf den heutigen Tag annehmen.

1) M. vgl. S. 826, 2. 827, 2 mit 648, 2.

2) S. o. S. 834, 2. 832, 2. 721 ff.

3) S. o. 803, 1. Fr. 11, s. o. 800, 1.

4) Vgl. S. 770 f.

5) S. o. 802, 3 vgl. S. 694. 498.

die Dinge vernichtet, wogegen Zeno das letztere zwar gleichfalls angedeutet, aber von dieser Bemerkung eine andere Anwendung gemacht hatte. Weniger sicher lässt sich der Widerspruch des Anaxagoras gegen ein blindes Verhängniss [1]) auf die Atomistik beziehen, doch würde sie auf kein anderes System besser passen. Ich möchte daher annehmen, auch Leucippus sei vor Anaxagoras mit seiner Lehre aufgetreten, und dieser habe ihn berücksichtigt. Dass dieses der Zeit nach möglich war, wird schon aus unserer früheren Erörterung [2]) hervorgehen.

Die eigenthümliche philosophische Bedeutung des Anaxagoras beruht auf der Lehre vom Geiste. Mit ihr hängt auch das, was er über den Stoff sagt, so eng zusammen, dass das eine durch das andere bedingt ist. Der Stoff als solcher, wie er sich vor der Einwirkung des Geistes im Urzustand darstellt, kann nur eine chaotische bewegungslose Masse sein, denn alle Bewegung und Sonderung geht vom Geist aus; er muss aber doch schon alle Bestandtheile der abgeleiteten Dinge als solche enthalten, denn der Geist schafft nicht ein neues, sondern er scheidet nur das vorhandene. Ebenso aber auch umgekehrt: der Geist ist nothwendig, weil der Stoff als solcher ungeordnet und unbewegt ist, und die Thätigkeit des Geistes beschränkt sich auf die Sonderung der Stoffe, weil alle Bestimmtheit derselben in ihnen selbst schon gesetzt ist. Das eine ist mit dem anderen so unmittelbar gegeben, dass wir nicht einmal fragen können, welche von beiden Bestimmungen die frühere, welche die spätere sei; sondern diese bestimmte Vorstellung vom Stoff ergab sich nur, wenn eine unkörperliche bewegende Ursache mit dieser bestimmten Wirkungsweise von ihm unterschieden, und die letztere liess sich nur festhalten, wenn das Wesen des Stoffes so und nicht anders aufgefasst wurde. Beide Bestimmungen sind insofern gleich ursprünglich, sie bezeichnen nur die zwei Seiten des Gegensatzes von Geist und Stoff, so wie dieser von Anaxagoras gefasst wird. Fragen wir aber weiter, wie dieser Gegensatz selbst unserem Philosophen entstanden sei, so haben schon unsere früheren Erörterungen [3]) hierauf

---

1) S. S. 806, 2 wozu S. 712 f. zu vergleichen ist.

2) S. 770 f.

3) S. 805 f.

geantwortet. Die ältere Physik kannte nur körperliche Wesen. Bei diesem körperlichen weiss sich unser Philosoph nicht zu befriedigen, weil er sich die Bewegung der Natur, die Schönheit und Zweckmässigkeit der Weltordnung nicht daraus zu erklären weiss, zumal da er von Parmenides, Empedokles und Leucippus gelernt hat, dass die körperliche Substanz ein ungewordenes und unveränderliches ist, welches nicht dynamisch, von innen, sondern nur mechanisch, von aussen, bewegt wird. Er unterscheidet demnach den Geist als bewegende und ordnende Kraft vom Stoffe, und da er nun alle Ordnung durch eine Scheidung des ungeordneten, alles Wissen durch ein Unterscheiden bedingt findet, so bestimmt er den Gegensatz von Geist und Stoff dahin, dass jener die trennende | und unterscheidende Kraft, und desshalb selbst einfach und unvermischt, dieser das schlechthin gemischte und zusammengesetzte sei; eine Bestimmung, welche auch durch die herkömmlichen Vorstellungen vom Chaos und neuestens durch die empedokleïsche und atomistische Lehre vom Urzustand nahe gelegt war. Besteht aber der Stoff ursprünglich in einer Mischung aller Dinge, die Wirksamkeit der bewegenden Kraft in der Sonderung, so müssen die Dinge als diese bestimmten Substanzen im ursprünglichen Stoff schon enthalten gewesen sein, an die Stelle der Elemente und der Atome treten die sog. Homöomerieen.

Die Grundbestimmungen des anaxagorischen Systems erklären sich so auf eine ungezwungene Art theils aus den Annahmen früherer und gleichzeitiger Philosophen, theils aus solchen Erwägungen, welche sich seinem Urheber selbst leicht und naturgemäss ergeben konnten. Um so entbehrlicher sind uns die anderweitigen Quellen dieser Lehre, die schon einzelne von den Alten theils bei dem mythischen Wundermann Hermotimus [1]),

---

1) Arist. Metaph. I, 3. 984, b, 18, nachdem des Nus erwähnt ist: φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. Dasselbe wiederholen Alexander u. a. z. d. St. (Schol. in Ar. 536, b), Philop. z. d. St. f. 2, b. Simpl. Phys. 321, a, m. Sext. Math. IX, 7. Elias Cret. in Greg. Naz. orat. 37, S. 831 (bei Carus Nachg. W. IV, 341), ohne doch für ihre Angabe eine andere Quelle zu haben, als die aristotelische Stelle.

theils in orientalischer Weisheit[1]) gesucht haben; diese Annahmen haben aber auch an sich selbst so wenig für sich, dass über ihre Grundlosigkeit kaum ein Zweifel obwalten kann. Für eine Abhängigkeit des Anaxagoras von orientalischen Lehren spricht weder eine Ueberlieferung, der wir auch nur das geringste Vertrauen schenken könnten, noch macht sie der Inhalt seines Systems irgendwie wahrscheinlich[2]). Hermotimus aber ist unver-

---

1) Dahin gehört die Angabe, welche schon S. 789 erwähnt wurde, Anaxagoras sei im Orient, namentlich in Aegypten gewesen, und die Hypothesen von Gladisch (Die Rel. und die Philosophie. Anaxag. und die Israeliten) und einigen Aelteren (worüber Anax. u. d. Isr. S. 4 z. vgl.), welche ihn mit dem Judenthum in Zusammenhang bringen wollten.

2) Wie ungenügend die Zeugnisse für Anaxagoras' Anwesenheit in Aegypten sind, geht schon aus ihrer S. 789 gegebenen Zusammenstellung hervor. Keines derselben reicht über das letzte Jahrzehend des 4ten christlichen Jahrhunderts hinauf; nicht einmal Valerius Maximus redet von einer Reise nach Aegypten, sondern nur von einer *diutina peregrinatio*, während der Anaxagoras' Güter verödet seien, und es ist sehr möglich, dass er dabei nur an Anaxagoras' Aufenthalt in Athen, oder auch an gar nichts bestimmtes, gedacht hat; hätte er aber auch Aegypten als das Ziel dieser Reise bezeichnet, so würde sein Zeugniss immer noch leicht genug wiegen, und der Ausspruch über das Grabmal des Mausolus, welchen Diog. II, 10 unserem (19 Olympiaden vor dessen Erbauung gestorbenen) Philosophen in den Mund legt, würde ihm gleichfalls keine Verstärkung bringen. Erwägt man nun vollends, wie geneigt die Griechen seit dem Zeitalter des Anaxagoras waren, ihre wissenschaftlichen Grössen mit Aegypten in Verbindung zu setzen, wie unwahrscheinlich es daher ist, dass eine ägyptische Reise dieses Philosophen, wenn man von ihr wusste, unerwähnt geblieben wäre, so wird man aus dem vollständigen Stillschweigen aller älteren Berichterstatter darüber nur den Schluss ziehen können, es sei von ihr nicht das geringste bekannt gewesen. — Was die Hypothese von Gladisch betrifft, so hat er sich auch in der neuen Bearbeitung seiner (zuerst 1849 in der Zeitschr. f. histor. Theol. erschienenen) Untersuchung über Anaxagoras und die Israeliten nicht darüber ausgesprochen, wie er sich den Zusammenhang zwischen beiden vermittelt denkt: ob er annimmt, Anaxag. sei nach Palästina, oder es seien umgekehrt jüdische Lehrer desselben oder jüdische Schriften zu dem griechischen Philosophen gekommen, oder ob auch hier die Vermuthung aushelfen soll, durch welche das vermeintlich indische bei den Eleaten wenigstens versuchsweise erklärt wird, dass es durch ägyptische Einwanderer nach Griechenland gebracht sei, ob auch von diesem Theil seiner Arbeit die Versicherung (Anaxag. u. d. Isr. S. XIII) gilt: „die Behauptung einer unmittelbaren Ueberlieferung (der orientalischen Lehren) sei ihm auch nicht im Traume eingefallen, sondern allein der Gedanke zulässig erschienen, dass das orientalische durch

kennbar nicht eine geschichtliche, dem Anaxagoras gleichzeitige Person, sondern eine durchaus fabelhafte Gestalt der Vorzeit, wel-

---

Vermittlung der griechischen Religion" (also im vorliegenden Fall der Monotheismus durch Vermittlung des Polytheismus, die Läugnung der griechischen Götter durch Vermittlung des Glaubens an diese Götter) „in die Philosophie gekommen sei." Gladisch hat nun damit allerdings auf's neue bewiesen, dass ihm (wie er sich a. a. O. S. XIV ausdrückt) „die Frage, ob das alles möglich, und wie es etwa geworden, nicht in erster Linie gestanden hat"; zugleich aber auch, dass er sich nicht deutlich gemacht hat, was zu einer Untersuchung, wie die von ihm unternommene, gehört. Läge die Sache freilich so einfach, dass man nur aus unzweifelhaft sicheren Aussagen festzustellen brauchte, was einerseits chinesische, indische, zoroastrische, ägyptische und jüdische, andererseits pythagoreïsche, eleatische, heraklitische, empedokleïsche, anaxagorische Lehre ist, und dass man ebenso durch einfache Zusammenstellung der beiderseitigen Resultate die vollkommene Uebereinstimmung der beiden Reihen mit Sicherheit erweisen könnte — stände es so, so möchte immerhin derjenige, welcher eine solche Untersuchung anstellt, sich mit der Darlegung der Thatsachen begnügen, ihre Erklärung dagegen anderen überlassen. Kommt dagegen jene Uebereinstimmung nur durch eine bestimmte Auffassung, Deutung, Beurtheilung und Ergänzung der Berichte, durch fortgesetzte Anwendung geschichtlicher Combinationen und Hypothesen zu Stande, so lässt sich die Frage, „ob das alles möglich", nicht so bei Seite schieben, weil eben die Entscheidung darüber, ob es wirklich, wesentlich durch sie bedingt ist. Wie wenig aber Gladisch mit der blossen Ermittelung der Thatsachen sich begnügt, wie weit er das thatsächlich erweisbare durch willkührliche Combinationen überschritten hat, zeigt sich auch an der vorliegenden Erörterung, wenn z. B. der alttestamentlichen Dogmatik nicht blos (S. 19 ff.) eine präexistirende Materie (für welche Gl. u. a. das alexandrinische Buch der Weisheit als vollgültigen Zeugen anruft), sondern auch die anaxagorischen Homöomerien (S. 48), umgekehrt Anaxagoras (wie schon S. 812, 1 gezeigt wurde), auf die unzureichendsten Beweise hin, die jüdischen Vorstellungen von der Weltregierung aufgedrängt werden, oder wenn die alttestamentliche Lehre von der Schöpfung der Welt durch unmittelbare göttliche Befehle in allem wesentlichen „völlig dieselbe" (S. 43) sein soll, wie die Lehre des Anaxagoras von der ersten Bewegung des Stoffes durch den Nus, aus welcher alle Dinge auf rein mechanischem Weg entspringen. Mit einem Parallelismus, der auf diesem Wege hergestellt wird, lässt sich begreiflicherweise geschichtlich nichts anfangen, und so kann ich auch hier nur auf das Urtheil zurückkommen, welches ich schon S. 28 ff. über Gladisch's Ergebnisse gefällt habe. Dieser selbst hat in dem ausführlichen Vorwort zu seiner neuesten Schrift jenes Urtheil sehr empfindlich aufgenommen; da meine früheren Bemerkungen gegen ihn in der gegenwärtigen Auflage (abgesehen von einem einzigen unerheblichen Zusatz) unverändert geblieben sind, wird der Leser beurtheilen können, ob sie eine so gereizte Entche nur der müssige Scharfsinn späterer Gelehrten mit unserem Philosophen zusammengestellt hat [1]. Wir werden da-

---

gegnung nöthig machten. Ausführlicher auf die letztere einzugehen, verbietet mir die Rücksicht auf die Grenzen, welche in einer so umfassenden Darstellung, wie die gegenwärtige, bei der Besprechung einer Annahme eingehalten werden müssen, über deren Werth ich allerdings eine andere Meinung habe, als ihr Urheber. Auf eine Verständigung ist ohnedem mit einem Gegner nicht zu hoffen, welchem der polemische Eifer den Sinn für das thatsächliche so umwölkt, dass er (S. XXI) seinen Lesern erzählt, ich bestreite, „dass Heraklit eine feurige lebendige Substanz, welche er πῦρ benennt, für das Eine Urwesen aller Dinge erklärt habe", und zugleich auch die Logik so sehr, dass er diess erzählt, nachdem er mir kaum erst (S. XIX) vorgeworfen hat, ich halte den Gegensatz des Guten und Bösen in der zoroastrischen Theologie, im Unterschied von Heraklit, für einen ursprünglichen, d. h. ich leite ihn dort nicht so, wie bei Heraklit, aus Einem Urwesen ab

[1] Die Angaben der Alten über Hermotimus (welche Carus „über die Sagen von Hermotimus" Nachg. Werke IV, 330 ff., früher in Fülleborn's Beiträgen 9 St., am vollständigsten zusammengestellt hat) enthalten dreierlei Aussagen. Die eine von diesen ist so eben aus Aristoteles u. a. angeführt worden. Weiter wird 2) erzählt, Hermotimus habe die wunderbare Eigenschaft gehabt, dass seine Seele oft lange Zeit ihren Körper verliess, und nach der Rückkehr in denselben von entfernten Dingen Kunde gab; einstmals haben aber seine Feinde diesen Zustand benützt, um den Körper, als ob er todt wäre, zu verbrennen. So Plin. H. n. VII, 53. Plut. gen. Socr. c. 22, S. 592. Apollon. Dysc. hist. commentit. c. 3, welche aber alle drei sichtbar von derselben Quelle abhängen, Lucian musc. enc. c. 7. Orig. c. Cels. III, 3. Tert. De an. c. 2. 44, der beifügt, die Klazomenier hätten dem Hermotimus nach seinem Tod ein Heiligthum errichtet. 3) endlich nennt Herakleides b. Diog. VIII, 4 f. Hermotimus unter denen, in welchen die Seele des Pythagoras während ihrer früheren Wanderungen gewohnt haben soll, und dasselbe wiederholen, ohne Zweifel aus derselben Quelle, Porph. V. Pyth. 45. Hippol. Refut. I, 2. S. 12. Tert. De an. 28. 31. Dass auch diese Angabe auf unsern Hermotimus geht, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, wenn ihn auch Hippolytus irriger Weise einen Samier nennt. Erscheint nun aber Hermotimus nach diesen Erzählungen als eine fabelhafte Person der fernen Vorzeit, so liegt am Tage, dass die Behauptung, deren Aristoteles erwähnt, alles geschichtlichen Grundes entbehren muss; von Neueren, welche den Hermotimus gar zum Lehrer des Anaxagoras machen wollten (s. Carus 334. 362 f.), nicht zu reden. Jene Behauptung ist ohne Zweifel nur aus der Wundersage selbst herausgeklügelt, indem in der Trennung der Seele vom Leib, welche von dem alten Wahrsager erzählt wurde, ein Analogon zu der anaxagorischen Unterscheidung des Geistes vom Stoff gesucht wurde. Urheber dieser Deutung könnte möglicherweise Demokrit sein, s. o. S. 686 u. und Diog. IX, 34.

her von diesen Vermuthungen ganz absehen, | und die Lehre des Anaxagoras als das natürliche Ergebniss der vorangehenden philosophischen Entwicklung betrachten dürfen. Und ebenso ist sie auch ihr natürlicher Schlusspunkt. Ist einmal im Geist ein höheres Princip gefunden, durch welches die Natur selbst bedingt, ohne das ihre Bewegung und ihre zweckmässige Einrichtung nicht zu erklären ist, so entsteht sofort die Forderung, dass dieser höhere Grund der Natur auch wirklich erkannt werde, die einseitige Naturphilosophie geht zu Ende, und die Forschung wendet sich neben und vor der Natur dem Geiste zu.

Die Schule des Anaxagoras selbst schlug diesen Weg noch nicht ein. Erinnert auch Metrodor's Mythendeutung 1) bereits an die Sophistik, so bleibt dagegen Archelaus 2), der einzige wei-

---

1) S. S. 831, 4.

2) Archelaus, der Sohn des Apollodor, oder nach anderen des Myson, wird von den meisten als Athener, von einigen auch als Milesier bezeichnet (Diog. II, 16. Sext. Math. VII, 14. IX, 360. Hippol. Refut. I, 9. Clemens Cohort. 43, D. Plut. Plac. I, 3, 12. Justin Cohort. c. 3, Schl. Simpl. Phys. 6, b, u.). Dass er ein Schüler des Anaxagoras war, wird vielfach bezeugt (m. vgl. ausser den eben genannten Cic. Tusc. V, 4, 10. Strabo XIV, 3, 36. S. 645 Eus. pr. ev. X, 14, 8 f. August. Cic. D. VIII, 2). Nach Eus. a. a. O. hätte er zuerst in Lampsakus die Schule des Anaxagoras übernommen, dessen Nachfolger er auch bei Clem. Strom. I, 301, A. Diog. prooem. 14. Eus. XIV, 15, 9. Aug. a. a. O. heisst, und wäre von da nach Athen übergesiedelt; aus derselben Voraussetzung, oder aus einer nachlässigen Benützung der von Clemens a. a. O. gebrauchten Quelle, scheint die auffallende Behauptung (Diog. II, 16, wozu Schaubach Anax. 22 f. zu vgl.) geflossen zu sein, dass er zuerst die Physik von Jonien nach Athen verpflanzt habe; wahrscheinlich ist jedoch nicht blos die zweite, sondern auch die erste von diesen Angaben nur aus dem willkührlich angenommenen Diadochenverhältniss gefolgert. Vgl. S. 791, 2. Nicht anders ist wohl auch über die Annahme (Cic. Sext. Diog. Simpl. a. d. a. O. Io, Aristoxenus und Diokles b. Diog. II, 19. 23. X, 12. Eus. pr. ev. X, 14, 9. XIV, 15, 9. XV, 62, 8. Hippol. I, 10. Galen H. phil. 2 u. a.) zu urtheilen, dass Sokrates sein Schüler gewesen sei: sie ist nicht geschichtliche Ueberlieferung, sondern eine pragmatische Vermuthung, welche nicht blos durch Xenophon's, Plato's und Aristoteles' Stillschweigen, sondern auch durch das Verhältniss der beiderseitigen Lehren und den philosophischen Charakter des Sokrates sehr unwahrscheinlich wird. (Vgl. Th. II, a, 43. 2. Aufl.) Die Berichte über Archelaus' Lehre lassen vermuthen, dass dieselbe schriftlich dargestellt war; ein theophrastisches Buch über ihn, dessen Diog. V, 42 erwähnt, war vielleicht nur ein Abschnitt eines grösseren Werks; Simpl. a.

tere | Schüler des Anaxagoras, über den uns näheres bekannt ist[1]), der physikalischen Richtung seines Lehrers getreu, und indem er seinen | Dualismus zu mildern sucht, nähert er sich sogar der älteren materialistischen Physik wieder. Auch über ihn sind wir aber nur unvollständig unterrichtet. Es wird uns gesagt, dass er in Betreff der letzten Gründe mit Anaxagoras übereinstimmte, dass er mit diesem eine unendliche Menge gleichtheili-

---

a. O. scheint sich nicht auf diese Darstellung, sondern auf Theophrast's Physik zu beziehen.

[1] Der anaxagorischen Schule (Ἀναξαγόρειοι Plato Krat. 409 B. Syncell. Chron. 149, C; οἱ ἀπ' Ἀναξαγόρου Plut. Plac. IV, 3, 2 — οἱ περὶ Ἀν. in den Stellen, welche Schaubach S. 32 anführt, ist blosse Umschreibung) geschieht einigemale Erwähnung, ohne dass doch weiteres über sie berichtet würde. Wenn ein Scholiast zu Plato's Gorgias (S. 345 Bekk.) den Sophisten Polus einen Anaxagoreer nennt, so hat er diess offenbar nur aus der platonischen Stelle S. 465 D geschlossen, die hiezu kein Recht giebt. Auch von Klidemus ist es mir zweifelhaft, ob er mit Philippson (῞Υλη ἀνθρ. 197) zur Schule des Anaxagoras zu rechnen ist, ohne dass ich doch darum Ideler (Arist. Meteorol. I, 617 f.) beitreten könnte, welcher ihn für einen Anhänger des Empedokles hält. Es scheint vielmehr, dieser Naturforscher, dessen Theophrast H. plant. III, 1, 4 nach Anaxagoras und Diogenes, De sensu 38 zwischen beiden erwähnt, den wir also wohl für einen Zeitgenossen des Diogenes und Demokrit halten dürfen, habe sich ohne eine feste philosophische Ansicht mehr nur mit dem einzelnen beschäftigt. Arist. Meteor. II, 9. 370, a, 10 sagt, er habe die Blitze für eine blosse Lichterscheinung gehalten, wie das Glänzen des Wassers; Theophr. H. pl. a. a. O. giebt an: die Pflanzen bestehen nach ihm aus denselben Stoffen, wie die Thiere, nur dass sie weniger rein und warm seien, und Caus. plant. I, 10, 3: die kälteren Pflanzen blühen im Winter, die wärmeren im Sommer; Derselbe berührt ebd. III, 23, 1 f. seine Meinung über die zur Fruchtaussaat geeignetste Zeit, V, 9, 10 seine Ansicht über eine Krankheit des Weinstocks; endlich erfahren wir von ihm noch De sensu 38, dass sich Klidemus über die Sinnesempfindungen geäussert hatte: αἰσθάνεσθαι γάρ φησι τοῖς ὀφθαλμοῖς μὲν (so Wimmer statt μόνον) ὅτι διαφανεῖς· ταῖς δ' ἀκοαῖς ὅτι ἐμπίπτων ὁ ἀὴρ κινεῖ· ταῖς δὲ ῥισὶν ἐφελκομένους τὸν ἀέρα, τοῦτον γὰρ ἀναμίγνυσθαι· τῇ δὲ γλώσσῃ τοὺς χυμοὺς καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, διὰ τὸ σομφὴν εἶναι· τῷ δ' ἄλλω σώματι παρὰ μὲν ταῦτ' οὐθὲν, αὐτῶν δὲ τούτων καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὰ ὑγρὰ καὶ τὰ ἐναντία· μόνον δὲ τὰς ἀκοὰς αὐτὰς μὲν οὐδὲν κρίνειν, εἰς δὲ τὸν νοῦν διαπέμπειν· οὐχ ὥσπερ Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων (aller Sinnesempfindungen) τὸν νοῦν. Schon das letztere beweist, dass Klidemus die philosophischen Ansichten des Anaxagoras nicht getheilt hat, wie denn überhaupt nirgends etwas philosophisches von ihm erwähnt wird. Ob unser Klidemus mit dem von Plutarch, Athenäus, Pausanias und Suidas benützten Historiker dieses Namens Eine Person ist, wie Meyer Gesch. d. Botanik I, 23 ff. darzuthun sucht, kann hier nicht untersucht werden.

ger Körperchen annahm, aus welchen die Dinge durch mechanische Zusammensetzung und Trennung entstehen, dass er sich diese Stoffe ursprünglich gemischt dachte, dass er aber von dem Körperlichen den Geist als die über ihm waltende Macht unterschied[1]). Die anfängliche Mischung aller Stoffe setzte er nun aber, zu Anaximenes und der älteren jonischen Schule zurücklenkend, der Luft gleich[2]), die auch schon Anaxagoras für | ein Gemenge der verschiedenartigsten Urstoffe, aber doch nur für einen Theil der ursprünglichen Masse gehalten hatte[3]). Während ferner Anaxagoras streng an der Unvermischtheit des Geistes festhielt, liess Archelaus, wie erzählt wird, den Stoff dem Geiste beigemischt sein[4]), so dass er demnach an dem Ganzen, der vom Geiste beseelten Luft, ein Princip hatte, welches dem des Anaximenes und Diogenes verwandt, nur durch seine dualistische Zusammensetzung sich von ihm unterschied[5]). An diese Philosophen schloss er sich auch im weiteren an, wenn er das erste Auseinandertreten der ursprünglichen Mischung als Verdünnung und Verdichtung bezeichnete[1]). Durch diese erste Scheidung trennte sich das Warme und das Kalte, wie diess schon Anaximander, ebenso aber auch Anaxagoras gelehrt hatte[2]); da aber die erste Mischung schon für Luft erklärt war, so nannte Archelaus diese zwei Hauptmassen der abgeleiteten Dinge, von Anaxagoras abweichend, Feuer und Wasser[3]). Dabei betrachtete er, nach dem Vorgang seines Lehrers, das Feuer als das thätige, das Wasser als das leidende Element, und indem er nun aus ihrem Zusammenwirken die Weltbildung rein physikalisch zu erklären suchte, so konnte es den Anschein | gewinnen, als seien jene körperlichen Gründe das letzte und der Geist nicht dabei betheiligt[4]). Die Meinung des Archelaus kann dieses aber nicht gewesen sein, sondern er wird wohl mit Anaxagoras angenommen haben, zuerst habe der Geist in der anfänglichen unendlichen Masse einen Wirbel hervorgebracht, hieraus sei dann aber die erste Scheidung des Warmen und Kalten, und aus dieser alles weitere von selbst hervorgegangen.

---

[1]) Simpl. Phys. 7, a, o (nach Theophrast): ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις πειρᾶταί τι φέρειν ἴδιον. τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς δίδωσιν ἅσπερ Ἀναξαγόρας· οὗτοι μὲν οὖν ἀπείρους τῷ πλήθει καὶ ἀνομογενεῖς τὰς ἀρχὰς λέγουσι τὰς ὁμοιομερείας τιθέντες ἀρχάς. (Letzteres auch De coelo 269, b, 1. Schol. in Ar. 513, a, u.) Clem. Cohort. 43, D: οἱ μὲν αὐτῶν τὸ ἄπειρον καθύμνησαν, ὧν . . . Ἀναξαγόρας . . καὶ . . Ἀρχέλαος· τούτω μέν γε ἄμφω τὸν νοῦν ἐπεστησάτην τῇ ἀπειρίᾳ. Hippol. Refut. I, 9: οὗτος ἔφη τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόρᾳ τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως. Aug. Civ. D. VIII, 2: *etiam ipse de particulis inter se dissimilibus, quibus singula quaeque fierent, ita omnia constare putavit, ut inesse etiam mentem diceret, quae corpora dissimilia, i. e. illas particulas, conjungendo et dissipando ageret omnia.* Alex. Aphr. De mixt. 141, b m: Anaxagoras und Archelaus waren der Meinung, ὁμοιομερῆ . . τινα ἄπειρα εἶναι σώματα, ἐξ ὧν ἡ τῶν αἰσθητῶν γένεσις σωμάτων, γινομένη κατὰ σύγκρισιν καὶ σύνθεσιν, wesshalb beide zu denen gezählt werden, die alle Mischung für ein Gemenge substantiell getrennter Stoffe halten. Philop. De an. B, 16, m: Arch. gehört zu denen, ὅσοι εἰρήκασι τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νοῦ κεκινῆσθαι.

[2]) Durch diese Annahme, welche auch in dem gleich folgenden eine Bestätigung findet, lässt sich die Angabe, Archelaus habe die Luft für den Urstoff gehalten, mit den sonstigen Berichten, wie mir scheint, ungezwungen vereinigen. M. vgl. Sext. Math. IX, 360: Ἀρχ . . . ἀέρα [ἔλεξε πάντων εἶναι ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον]. Plut. Plac. I, 3, 12 (wörtlich gleich Justin cohort. c. 3, Schl.): Ἀρχ. . . ἀέρα ἄπειρον [ἀρχὴν ἀπεφήνατο] καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν· τούτων δὲ τὸ μὲν εἶναι πῦρ τὸ δὲ ὕδωρ.

[3]) S. S. 815.

[4]) Hippol. a. a. O.: οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα.

[5]) Insofern kann richtig sein, was Stob. Ekl. I, 56 hat: Ἀρχ. ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, d. h. er kann die Luft und den Geist als das ewige und göttliche bezeichnet haben.

Bei der Scheidung der Stoffe lief das Wasser in der Mitte zusammen; durch die Einwirkung der Wärme verdünstete ein Theil desselben und stieg als Luft auf, ein anderer verdichtete sich zur Erde; von der letzteren stammen als losgerissene Stücke derselben die Gestirne. Die Erde, ein sehr kleiner Theil des Weltganzen, wird von der Luft, die Luft vom Feuer im Umschwung an ihrer Stelle festgehalten. Die Oberfläche der Erde muss nach Archelaus gegen die Mitte hin vertieft sein, denn wenn sie wagrecht wäre, so müsste die Sonne überall zu derselben Zeit

---

1) Plut. Plac. s. o. S. 846, 2.

2) S. S. 194. 814 f.

3) Plut. Plac. a. a. O. Diog. II, 16: ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ὑγρόν. Herm. Irris. c. 5: Ἀρχ. ἀποφαινόμενος τῶν ὅλων ἀρχὰς θερμὸν καὶ ψυχρόν. Hippol. a. a. O.: εἶναι δ' ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ ἀποκρίνεσθαι (so Duncker, nach Röper und Ritter) ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν. Vgl. Plato Soph. 242, D: δύο δὲ ἕτερος εἰπὼν, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι. Doch ist die Beziehung auf Archelaus nicht sicher.

4) S. vor. Anm. und Stob. a. a. O.: οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.

auf- und untergehen. Die Gestirne drehten sich anfangs seitlich um die Erde, welche desshalb hinter ihrem erhöhten Rande in beständigem Schatten lag; erst als die Neigung des Himmels eintrat, konnte das Licht und die Wärme der Sonne auf sie einwirken, und sie austrocknen[1]). In allen diesen Bestimmungen ist nur wenig, worin Archelaus von Anaxagoras abwiche[2]). Auch in seinen Vorstellungen über die lebenden Wesen, so weit wir sie kennen, folgt er jenem. Das belebende in allen ist der Geist[3]), den sich aber Archelaus, wie es scheint, an die eingeathmete Luft gebunden dachte[4]). | Ihre erste Entstehung wurde durch die Sonnenwärme bewirkt; diese erzeugte aus dem Erdschlamm verschiedenartige Thiere, welche sich sammt und sonders vom Schlamm nährten und nur kurz lebten; erst in der Folge trat die geschlechtliche Fortpflanzung ein, und die Menschen erhoben sich durch Kunstfertigkeit und Sitte über die andern Geschöpfe[5]).

---

[1]) Das obige ergiebt sich aus Hippol. a. a. O., wo aber der Text mehrfach verdorben ist, und Diog. II, 17, wo wenigstens in den Worten εἰς τὸ πυρῶδες gleichfalls ein Fehler zu liegen scheint; Ritter Gesch. d. Phil. I, 342 vermuthet τυρῶδες, vielleicht ist εἰς τὸ πηλῶδες oder ἐκ τῆς πυρώσεως (wie bei Hippolyt) zu lesen. Ebd. auch die Angabe: τὴν δὲ θάλατταν ἐν τοῖς κοίλοις διὰ τῆς γῆς ἠθουμένην συνεστάναι. Hieraus wurde wohl der Geschmack des Meerwassers erklärt.

[2]) Vgl. S. 815 f. 819 f. Anaxagoras (s. o. 822, 1) folgt Arch. auch in seiner Erklärung der Erdbeben b. Sen. qu. n. VI, 12.

[3]) Hippol. a. a. O.: νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζῴοις ὁμοίως. χρήσασθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν σωμάτων ὅσῳ τὸ μὲν βραδυτέρως τὸ δὲ ταχυτέρως. Statt χρήσ. ist wohl χρῆσθαι, und statt des unverständlichen τ. σωμ. ὅσῳ mit Ritter Jon. Phil. 304 τῷ σώματι ὁμοίως zu lesen.

[4]) Diess vermuthe ich theils wegen seiner oben erörterten allgemeinen Annahmen über den Geist, theils wegen der S. 823, 6 angeführten Zeugnisse; auch die Uebertragung jener Meinung auf Anaxagoras erklärt sich durch diese Annahme am leichtesten.

[5]) Hippol. a. a. O.: περὶ δὲ ζῴων φησὶν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κατὰ μέρος [κάτω μέρει], ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῷα πολλὰ καὶ ἀνόμοια πάντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα, ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια· ὕστερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνέστη καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων, καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. Das gleiche zum Theil auch bei Diog. II, 16. M. vgl. hiezu S. 824. Aus einem Missverständniss dieser Ueberlieferung scheint die Angabe des Epiphanius Exp. fid. 1087, a zu stammen: Arch. lasse alles aus der Erde entstehen, und halte sie für die ἀρχὴ τῶν ὅλων.

Von seinen weiteren Annahmen über den Menschen und die Thiere wird so gut wie nichts überliefert, es ist jedoch zu vermuthen, dass er auch hierin Anaxagoras folgte, und dass er mit diesem und anderen Vorgängern der Sinnesthätigkeit seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte ¹).

Einige Schriftsteller behaupten, neben der Physik habe sich Archelaus auch mit ethischen Untersuchungen beschäftigt, und er sei hierin ein Vorgänger des Sokrates gewesen ²). Im besonderen soll er den Ursprung von Recht und Unrecht nicht in der Natur, sondern in der Gewohnheit gesucht haben ³). Diese Angaben scheinen jedoch nur daraus entstanden zu sein, dass man sich den vermeintlichen Lehrer des Sokrates nicht ohne ethische Philosophie zu denken wusste, und nun die Bestätigung dieser Voraussetzung in Stellen suchte, welche ursprünglich einen anderen Sinn hatten ⁴); dass Archelaus etwas | erhebliches für die Ethik gethan hat, wird schon durch das Schweigen des Aristoteles, welcher seiner nicht Einmal erwähnt, unwahrscheinlich.

Blieb aber auch die Schule des Anaxagoras ebenso, wie

---

1) Darauf weist die kurze Notiz bei Diog. II, 17: πρῶτος δὲ εἶπε φωνῆς γένεσιν τὴν τοῦ ἀέρος πλῆξιν, wo aber das πρῶτος unrichtig ist, s. o. S. 648. 827, 3.

2) Sext. Math. VII, 14: Ἀρχ. … τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν [μετήρχετο]. Diog. II, 16: ἔοικε δὲ καὶ οὗτος ἅψασθαι τῆς ἠθικῆς. καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ καλῶν καὶ δικαίων· παρ' οὗ Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι αὐτὸς εὑρεῖν ὑπελήφθη.

3) Diog. a. a. O.: ἔλεγε δὲ . . . τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι· καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ.

4) Bei Diogenes wenigstens lässt schon die auffallende Verbindung der zwei Sätze über die Entstehung der Thiere und den Ursprung des Rechts und Unrechts vermuthen, dass sich seine Aussage in letzter Beziehung nur auf dieselbe Stelle in Archelaus Schrift gründet, wie die S. 848, 5 angeführte des Hippolytus. Archelaus hatte in diesem Falle nur gesagt, die Menschen seien anfangs ohne Sitte und Gesetz gewesen, und erst im Laufe der Zeit dazu gelangt und daraus wurde von Späteren die sophistische Behauptung, dass Recht und Unrecht nicht auf der Natur beruhen, gefolgert. Ritter's Erklärung dieses Satzes (Gesch. d. Phil. I, 344): „das Gute und Böse in der Welt stamme von der Vertheilung (νόμος) der Ursamen in der Welt“, scheint mir unmöglich: diese Bedeutung von νόμος wird durch keine der Analogieen, die er beibringt, erwiesen. Diogenes ohnedem nahm den Satz, den er anführt, gewiss nur in der herkömmlichen Bedeutung.

er selbst, bei physikalischen Untersuchungen stehen, so war doch durch das neue Princip, welches er in die Physik eingeführt hatte, eine veränderte Richtung der Forschung gefordert, und so schliesst sich an ihn zunächst die Erscheinung an, welche das Ende der bisherigen Philosophie und den Uebergang zu einer neuen Gestalt des wissenschaftlichen Denkens bezeichnet, die Sophistik.

Dritter Abschnitt.

Die Sophisten [1].

1. Entstehungsgründe der Sophistik.

Die Philosophie war bis um die Mitte des fünften Jahrhunderts auf die kleineren Kreise beschränkt geblieben, welche die Liebe zur Wissenschaft in einzelnen Städten um die Urheber und Vertreter physikalischer Theorieen versammelte. Das praktische Leben war von der wissenschaftlichen Forschung noch wenig berührt, das Bedürfniss eines theoretischen Unterrichts wurde nur von den wenigsten empfunden, und es war noch von keiner Seite her im grossen versucht wurden, die Wissenschaft zum Gemeingut zu machen, und auch die sittliche und politische Thätigkeit auf wissenschaftliche Bildung zu gründen. Selbst der Pythagoreïsmus kann kaum für einen solchen Versuch gelten; denn theils waren es nur die Mitglieder des pythagoreïschen Bundes, denen er seine erziehende Einwirkung zuwandte, theils hatte auch seine Wissenschaft keine unmittelbare Beziehung auf's praktische Leben: die pythagoreïsche Sittenlehre ist populär religiöser Art, die pythagoreïsche Wissenschaft umgekehrt ist Physik. Der Grundsatz, dass die praktische Tüchtigkeit durch wissenschaftliche Bildung bedingt sei, war der älteren Zeit im ganzen noch fremd.

---

[1] Jac. Geel *Historia critica Sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt (Nova acta literaria societ. Rheno-Traject. P. II.)* Utr. 1823. Hermann Plat. Phil. S. 179—233. 296—321. Schanz Beitr. zur vorsokrat. Phil. aus Plato 1. H. Die Sophisten. Gött. 1867. Baumhauer's *Disputatio literaria, quam vim Sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam mores ac studia immutanda* (Utr. 1844) ist eine fleissige Arbeit, giebt aber doch kaum etwas neues. Sehr werthvoll sind dagegen die Erörterungen von Grote Hist. of Greece VIII, 474—544.

Indessen vereinigten sich im Laufe des fünften Jahrhunderts verschiedene Ursachen, um diesen Stand der Dinge zu verändern. | Der gewaltige Aufschwung, welchen Griechenland seit den Perserkriegen und Gelo's Sieg über die Karthager genommen hatte, musste in seiner Wirkung auch die Wissenschaft der Nation und ihr Verhältniss zu derselben auf's tiefste berühren. Durch eine grossartige Begeisterung, eine seltene Hingebung aller Einzelnen, waren jene ausserordentlichen Erfolge errungen worden; ein stolzes Selbstgefühl, eine jugendliche Thatenlust, ein leidenschaftliches Streben nach Freiheit Ruhm und Macht war ihre natürliche Folge. Die überlieferten Einrichtungen und Lebensgewohnheiten wurden dem Volke, das sich nach allen Seiten hin ausdehnte, zu enge, die alten Verfassungsformen konnten dem Zeitgeist fast nirgends, ausser in Sparta, die alten Sitten konnten ihm auch hier nicht Stand halten. Die Männer, welche ihr Leben für die Freiheit ihres Landes eingesetzt hatten, wollten sich ihren Antheil an der Leitung seiner Angalegenheiten nicht schmälern lassen, und in den meisten und geistig regsamsten Städten [1]) kam eine Demokratie zur Herrschaft, welche die wenigen gesetzlichen Schranken, die noch übrig waren, im Lauf der Zeit ohne Mühe zu beseitigen vermochte. Athen vor allem, welches durch seine Grossthaten in den beherrschenden Mittelpunkt des griechischen Volkslebens gerückt war, und welches seit Perikles auch die wissenschaftlichen Kräfte und Bestrebungen mehr und mehr in sich vereinigte, schlug diesen Weg ein. Die Frucht davon war ein unglaublich rascher Fortschritt auf allen Gebieten, ein reger Wetteifer, eine freudige Anspannung aller der Kräfte, welche durch die Freiheit entbunden, durch den grossen Sinn eines Perikles auf die höchsten Ziele gelenkt wurden; und so gelang es jener Stadt, binnen eines Menschenalters eine Stufe des Wohlstandes und der Macht, des Ruhmes und der Bildung zu erreichen, mit der sie einzig in der Geschichte dasteht. Mit der Bildung mussten auch die Ansprüche an die Einzelnen wachsen, und die hergebrachten Bildungsmittel konnten den veränderten Verhältnissen nicht mehr genügen. Der Unterricht hatte sich bis dahin,

---

1) Namentlich in Athen und bei seinen Bundesgenossen, in Syrakus und den übrigen sicilischen Kolonieen.

neben einigen elementaren Fertigkeiten, auf Musik und Gymnastik beschränkt[1]), alles weitere blieb der unmethodischen Uebung des Lebens und dem persönlichen Einfluss von Angehörigen und Mitbürgern überlassen. Auch die Staatskunst und die für den Staatsmann unentbehrliche Redefertigkeit wurde nur auf diesem Weg erlernt. Dieses Verfahren hatte nun zwar die glänzendsten Ergebnisse geliefert. Aus der Schule der praktischen Erfahrung waren die grössten Helden und Staatsmänner hervorgegangen, und in den Werken der Dichter, eines Epicharm und Pindar, eines Simonides und Backchylides, eines Aeschylus und Sophokles, war in der vollendetsten Form eine Fülle von Lebensweisheit und Menschenbeobachtung, von reinen sittlichen Grundsätzen und tiefsinnigen religiösen Ideen niedergelegt, welche allen zu Gute kam. Aber gerade weil man so weit gekommen war, fand man noch weiteres nöthig. War eine höhere Verstandes- und Geschmacksbildung, so weit sie auf dem herkömmlichen Weg erreicht werden konnte, allgemein verbreitet, so musste der, welcher sich auszeichnen wollte, sich nach etwas neuem umsehen; waren alle durch politische Thätigkeit und vielfachen Verkehr an scharfe Auffassung der Verhältnisse, an rasches Urtheil und entschlossenes Handeln gewöhnt, so konnte nur eine besondere Vorbildung Einzelnen ein entschiedenes Uebergewicht geben; war allen das Gehör für die Schönheit der Sprache und die Feinheiten des Ausdrucks geschärft, so musste die Rede kunstmässiger, als bisher, behandelt werden, und der Werth dieser künstlichen Beredsamkeit musste um so höher steigen, je mehr in den allmächtigen Volksversammlungen von dem augenblicklichen Reiz und Eindruck der Vorträge abhieng. Aus diesem Grunde entstand noch unabhängig von der Sophistik und ungefähr gleichzeitig mit ihr in Sicilien die Rednerschule des Korax. Aber das Bedürfniss der Zeit verlangte nicht blos eine methodische Anleitung zur Redekunst, sondern überhaupt einen wissenschaftlichen Unterricht über alle die Dinge, deren Kenntniss für das praktische, und insbesondere für das bürgerliche Leben von Werth war; und wenn es selbst ein Perikles nicht verschmähte, seinen hochgebildeten Herrschergeist im Verkehr mit einem Anaxagoras und Protagoras zu nähren, so mochten sich Jüngere von dieser wissenschaftlichen Bildung um so mehr Nutzen versprechen, je leichter es bei mässiger dialektischer Uebung einem offenen Kopf wurde, an den gewöhnlichen Vorstellungen über sittliche Dinge Schwächen und Widersprüche zu entdecken, und sich dadurch selbst | den gewiegtesten Praktikern gegenüber das Bewusstsein der Ueberlegenheit zu verschaffen [1]).

---

[1] S. o. S. 62.

Die Philosophie konnte dieses Bedürfniss in ihrer bisherigen einseitig physikalischen Richtung nicht befriedigen, aber sie selbst war gleichfalls auf einem Punkt angekommen, wo ihre Gestalt sich verändern musste. Von der Betrachtung der Aussenwelt war sie ausgegangen, aber schon Heraklit und Parmenides hatten gezeigt, dass uns die Sinne das wahre Wesen der Dinge nicht kennen lehren, und alle Späteren waren ihnen beigetreten. Diese Philosophen liessen sich dadurch nun freilich nicht abhalten, ihre eigentliche Aufgabe in der Naturforschung zu suchen, indem sie das, was den Sinnen verborgen ist, mit dem Verstand zu ergründen hofften. Aber welches Recht hatten sie zu dieser Annahme, so lange die Eigenthümlichkeit des verständigen Denkens und seines Gegenstandes im Unterschied von der sinnlichen Empfindung und Erscheinung nicht genauer erforscht war? Richtet sich das Denken ebenso, wie die Wahrnehmung, nach der Beschaffenheit des Körpers und der äusseren Eindrücke [2]), so lässt sich nicht begreifen, warum jenes zuverlässiger sein soll, als diese, und alles, was die Früheren von verschiedenen Standpunkten aus gegen die Sinne gesagt hatten, lässt sich gegen das menschliche Erkenntnissvermögen überhaupt sagen. Giebt es kein anderes, als körperliches Sein, so müssen die Zweifel der Eleaten und die heraklitischen Grundsätze auf alles Wirkliche ihre Anwendung finden. So gut jene die Wirklichkeit des Vielen mit den Widersprüchen bekämpft hatten, die sich aus seiner Theilbarkeit und seiner räumlichen Ausdehnung ergeben würden, ebensogut liess sich auch die Wirklichkeit des Einen mit denselben Gründen bestreiten; und wenn Heraklit gesagt hatte, es gebe

---

1) M. vgl. die merkwürdige Unterredung zwischen Perikles und Alcibiades, Xen. Mem. I, 2, 40 ff.

2) S. o. 486. 576 ff. 649. 740 f.

nichts festes, als die Vernunft und das Gesetz des Weltganzen, so konnte mit gleichem Recht gesagt werden, das Weltgesetz müsse so veränderlich sein, als das Feuer, in dem es besteht, und unser Wissen so veränderlich, als die Dinge, auf die es sich bezieht, und die Seele, der es inwohnt [1]). Die ältere Physik trug | mit Einem Wort an ihrem Materialismus den Keim des Verderbens in sich. Giebt es nur körperliches Sein, so sind alle Dinge etwas räumlich ausgedehntes und theilbares, und alle Vorstellungen entstehen aus der Wirkung der äusseren Eindrücke auf den Seelenkörper, aus der sinnlichen Empfindung; wenn daher auf die Wirklichkeit des getheilten Seins und auf die Wahrheit der sinnlichen Erscheinung verzichtet wird, so ist für diesen Standpunkt die Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt aufgehoben, alles löst sich in einen subjektiven Schein auf, und mit dem Glauben an die Erkennbarkeit der Dinge nimmt auch das Streben nach ihrer Erkenntniss ein Ende.

Wie so die Physik selbst eine veränderte Richtung des Denkens mittelbar anbahnte, so kam sie ihr auch auf geradem Weg entgegen. Wollen wir auch darauf kein Gewicht legen, dass die jüngeren Physiker im Vergleich mit den früheren der Betrachtung des Menschen besondere Aufmerksamkeit zuwenden, und dass Demokrit, bereits ein Zeitgenosse der Sophistik, auch mit ethischen Fragen sich viel beschäftigt hat, so ist doch jedenfalls die anaxagorische Lehre vom Geist als die nächste Vorbereitung der Sophistik, oder genauer, als das deutlichste Anzeichen der Veränderung zu betrachten, die eben damals in der Weltanschauung der Griechen vor sich gieng. Der Nus des Anaxagoras ist allerdings nicht der menschliche Geist, als solcher, und wenn er sagte, der Nus beherrsche alle Dinge, so wollte er damit nicht ausdrücken, dass der Mensch mit seinem Denken alles in seiner Gewalt habe. Aber den Begriff des Geistes hatte er doch nur aus dem eigenen Selbstbewusstsein geschöpft, und mochte er ihn auch zunächst als Naturkraft behandeln, so war er doch seinem We-

---

1) Dass solche Folgerungen wirklich aus der eleatischen und heraklitischen Lehre gezogen wurden, wird im 4. Kapitel dieses Abschnittes gezeigt werden, und Heraklit betreffend ist es auch schon S. 602, ebenso in Betreff der Atomistik S. 778 f. gezeigt worden.

sen nach von dem Geist des Menschen nicht verschieden. Wenn daher andere das, was Anaxagoras vom Geist überhaupt gesagt hatte, auf den menschlichen Geist, den einzigen in unserer Erfahrung gegebenen, übertrugen, so giengen sie nur einen Schritt weiter auf dem Wege, den er eröffnet hatte, sie führten den anaxagorischen Nus nur auf seinen thatsächlichen Grund zurück, und beseitigten eine Voraussetzung, die ihnen unhaltbar erscheinen musste: sie gaben zu, dass die Welt das Werk des denkenden Wesens sei, aber wie ihnen jene zu einer | subjektiven Erscheinung wurde, so wurde auch das weltschöpferische Bewusstsein zum menschlichen, der Mensch zum Maass aller Dinge. Die Sophistik ist nicht unmittelbar durch diese Reflexion selbst entstanden, das erste Auftreten des Protagoras wenigstens fällt wohl kaum später als die Ausbildung der anaxagorischen Lehre, und von keinem Sophisten ist uns bekannt, dass er ausdrücklich an die letztere anknüpfte. Aber diese Lehre zeigt uns überhaupt eine veränderte Stellung des Denkens zur Aussenwelt; statt dass vorher die Grösse der Natur den Menschen zu selbstvergessender Bewunderung fortriss, entdeckt er jetzt in sich selbst eine Kraft, die von allem körperlichen verschieden die Körperwelt ordnet und beherrscht, der Geist erscheint ihm als das höhere gegen die Natur, er wendet sich von der Naturforschung ab, um sich mit sich selbst zu beschäftigen [1]).

Dass diess freilich sofort auf die rechte Art geschehen werde, war kaum zu erwarten. Mit der Bildung und dem Glanz des perikleïschen Zeitalters gieng eine zunehmende Auflockerung der alten Zucht und Sitte Hand in Hand. Die unverhüllte Selbstsucht der grösseren Staaten, ihre Gewaltthätigkeiten gegen die kleineren, selbst ihre Erfolge untergruben die öffentliche Moral; die unaufhörlichen inneren Fehden gaben dem Hass und der Rachsucht, der Habsucht und dem Ehrgeiz und allen Leidenschaften einen weiten Spielraum; man gewöhnte sich an die Verletzung, erst des öffentlichen, dann auch des Privatrechts, und was der Fluch aller vergrösserungssüchtigen Politik ist, das bewährte sich auch hier gerade in den mächtigsten Städten, wie Athen, Sparta und Syrakus: die Rücksichtslosigkeit, mit welcher der Staat fremde Rechte verletzte, zerstörte bei seinen eigenen Bürgern die Achtung vor Recht und Gesetz 1), und nachdem die Einzelnen eine Zeit lang in der Hingebung an die Zwecke der gemeinsamen Selbstsucht ihren Ruhm gesucht hatten, fiengen sie an, das gleiche Princip des Egoismus in entgegengesetzter Richtung anzuwenden und das Staatswohl dem eigenen Vortheil zu opfern 2). Indem ferner die Demokratie in den meisten | Staaten alle gesetzlichen Schranken immer vollständiger abwarf, so bildeten sich die ausschweifendsten Vorstellungen über Volksherrschaft und bürgerliche Gleichheit, es erzeugte sich eine Ungebundenheit des Lebens, die keine Sitte mehr achtete 3), und der häufige Wechsel der Gesetze schien die Meinung zu rechtfertigen, dass dieselben ohne innere Nothwendigkeit nur aus der Laune oder dem Vortheil der jeweiligen Machthaber entspringen 4). Die fortschreitende Bildung selbst endlich musste die Grenze, welche der Selbstsucht früher durch die Sitte und den religiösen Glauben gezogen war, mehr und mehr beseitigen. Die unbedingte Werthschätzung der heimischen Einrichtungen, die unbefangene, einer beschränkteren Bildungsstufe so natürliche Voraussetzung, dass alles so sein müsse, wie man es im eigenen Hause zu sehen gewohnt war, musste vor einer erweiterten Welt- und Geschichtskenntniss, einer schärferen Menschenbeobachtung verschwinden 5);

---

[1]) Ein ähnliches Verhältniss, wie zwischen Anaxagoras und der Sophistik, findet sich später zwischen Aristoteles und der nacharistotelischen Philosophie mit ihrer praktischen Einseitigkeit und ihrer abstrakten Subjektivität. Vgl. Th. III, a, 13. 2. Aufl.

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung, was Th. II, a, 20. 2. Aufl. aus Thucydides angeführt ist.

2) Es konnte daher für die sophistische Theorie des Egoismus keinen schlagenderen Grund geben, als den, welchen der platonische Kallikles (Gorg. 483, D) geltend macht, und welchen nachher Karneades in Rom wiederholt hat (s. Th. III, a, 467 2. Aufl.), dass man in der grossen Politik durchaus nur nach jenen Grundsätzen verfahre.

3) Auch hier ist Athen maassgebend; die Sache selbst bedarf keiner besonderen Belege, statt aller anderen möge daher hier nur auf die meisterhafte Schilderung der platonischen Republik VIII, 557, B ff. 562, C ff. verwiesen werden.

4) M. vgl. hierüber, was später aus Anlass der sophistischen Ansichten über Recht und Gesetz beigebracht werden wird.

5) M. vgl. beispielsweise Herod. III, 38.

wer sich einmal gewöhnt hatte, bei allem nach Gründen zu fragen, für den musste das Herkommen seine Heiligkeit verlieren; wer sich der Masse des Volks an Einsicht überlegen fühlte, der mochte nicht geneigt sein, in den Beschlüssen der unwissenden Menge ein unantastbares Gesetz zu verehren. Auch der alte Götterglaube konnte vor der hereinbrechenden Aufklärung nicht Stand halten; gehörten doch die Gottesdienste und die Götter gleichfalls zu dem, womit es das eine Volk so hält, das andere anders, enthielten doch die alten Mythen so vieles, was mit den geläuterten sittlichen Begriffen und der neugewonnenen Einsicht sich nicht vertragen wollte. Selbst die Kunst konnte dazu beitragen, den Glauben zu erschüttern. Die bildende Kunst liess gerade durch ihre hohe Vollendung in den Göttern das Werk des menschlichen Geistes | erkennen, der in ihr thatsächlich bewies, dass er die Götterideale schöpferisch aus sich zu erzeugen und frei zu beherrschen im Stande sei [1]). Noch gefährlicher musste aber die Entwicklung der Dichtkunst, und des Drama vor allem, dieser wirksamsten und volksthümlichsten Gattung, für die überlieferte Sitte und Religion werden. Die ganze Wirkung des Drama, die komische wie die tragische, beruht auf der Collision der Pflichten und Rechte, der Ansichten und der Interessen, auf dem Widerspruch zwischen dem Herkommen und dem natürlichen Gesetz, zwischen dem Glauben und dem grübelnden Verstande, zwischen dem Geist der Neuerung und der Vorliebe für's alte, zwischen gewandter Klugheit und schlichter Rechtlichkeit, mit Einem Wort auf der Dialektik der sittlichen Verhältnisse und Pflichten. Je vollständiger diese Dialektik sich entfaltete, je tiefer die Dichtkunst von der grossartigen Betrachtung des sittlichen Ganzen in die Verhältnisse des Privatlebens herabstieg, je mehr sie auf euripideïsche Art in feiner Beobachtung und genauer Zergliederung der Gemüthszustände und Beweggründe ihren Ruhm suchte, je mehr auch die Götter dem menschlichen Maasstab unterworfen und die Schwächen ihrer Menschenähnlichkeit blosgelegt wurden, um so unvermeidlicher musste das Schauspiel dazu dienen, den moralischen Zweifel zu nähren, den alten Glauben zu untergraben, mit den reinen und erhabenen auch sittengefährliche und frivole Aussprüche in Umlauf zu bringen [1]). Was half es dann aber, die altväterliche Tugend zu empfehlen, und die Neuerer anzuklagen, wie Aristophanes, wenn man doch selbst in seinem Theile den Standpunkt der Vorzeit gleichfalls verlassen hatte, und mit dem, was ihr heilig war, in ausgelassener Laune sein Spiel trieb? Jene ganze Zeit war von einem Geist der Umwälzung und des Fortschritts durchdrungen, und keine von den bestehenden Mächten war im Stande, ihn zu bannen.

---

[1]) Die höchste Blüthe der Kunst, auch der religiösen, pflegt überhaupt erst dann einzutreten, wenn eine Glaubensform in's Schwanken geräth und ihre Umgestaltung sich vorbereitet; man denke nur an die Künstler des 15ten und 16ten Jahrhunderts.

Es konnte nicht fehlen, dass auch die Philosophie von diesem Geist ergriffen wurde. Wesentliche Anknüpfungspunkte für denselben lagen schon in den Systemen der Physiker. Wenn Parmenides und Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit | übereinstimmend zwischen der Natur und dem Herkommen, der Wahrheit und der menschlichen Vorstellung unterschieden, so durfte diese Unterscheidung nur auf das praktische Gebiet angewandt werden, um die sophistische Ansicht über das positive in Sitte und Gesetz zu erhalten; wenn sich mehrere von den genannten mit herber Geringschätzung über den Unverstand und die Thorheit der Menschen geäussert hatten, so lag der Schluss nahe, dass die Meinungen und Gesetze dieses unverständigen Haufens den Einsichtigen nicht binden können. Und in Betreff der Religion war diese Erklärung auch wirklich von der Philosophie längst abgegeben. Die kühnen und treffenden Angriffe des Xenophanes hatten dem griechischen Götterglauben einen Stoss versetzt, von dem er sich nicht wieder erholt hat. Mit ihm stimmte Heraklit in leidenschaftlicher Bestreitung der theologischen Dichter und ihrer Mythen überein. Selbst die mystische Schule der Pythagoreer, selbst ein Prophet, wie Empedokles, eignete sich jene reinere Gottesidee an, die auch ausserhalb der Philosophie in den Versen eines Pindar, eines Aeschylus, eines Sophokles, eines Epicharmus nicht selten zwischen der üppigen Fülle mythischer Gebilde hervorblickt. Die strengeren Physiker vollends, ein Anaxagoras und Demokrit, stehen dem Glauben ihres Volkes ganz unabhängig gegenüber: die sichtbaren Götter, die Sonne und der Mond, gelten ihnen für leblose Massen, und ob die Leitung des Weltganzen einer blinden Naturnothwendigkeit oder einem denkenden Geist anvertraut wird, ob die Götter des Volksglaubens ganz beseitigt, oder in demokritische Idole verwandelt werden, für das Verhältniss zur bestehenden Religion macht diess keinen grossen Unterschied.

---

[1]) Ausführlicher ist der Charakter der griechischen Poësie im fünften Jahrhundert in der Einleitung zum zweiten Theil besprochen. Ueber die Bedeutung des Drama, namentlich der Tragödie, für die Entwicklung der sittlichen Reflexion sind auch die treffenden Bemerkungen GROTE's Hist. of Gr. VIII, 460 f. zu vergleichen.

Wichtiger, als diess alles, ist aber der ganze Charakter der älteren Philosophie. Alle die Momente, welche die Entwicklung einer skeptischen Denkweise beförderten, mussten auch der moralischen Skepsis zugute kommen: wenn die Wahrheit überhaupt über den Täuschungen der Sinne und dem Fluss der Erscheinungen dem Bewusstsein verschwindet, so muss ihm auch die sittliche Wahrheit verschwinden; wenn der Mensch das Maass aller Dinge ist, so ist er auch das Maass des gebotenen und erlaubten, und so wenig man erwarten kann, dass sich alle die Dinge in derselben Art vorstellen, ebensowenig kann man verlangen, dass alle in ihrem Thun einem und demselben Gesetz folgen. Diesem skeptischen Ergebniss liess sich nur durch ein wissenschaftliches Verfahren entgehen, welches die Widersprüche durch Verknüpfung des scheinbar entgegengesetzten zu lösen, das wesentliche vom unwesentlichen zu unterscheiden, in den wechselnden Erscheinungen und dem willkührlichen Thun der Menschen die bleibenden Gesetze aufzuzeigen im Stande war, und auf diesem Wege hat Sokrates sich selbst und die Philosophie aus den Irrgängen der Sophistik gerettet. Gerade hieran fehlte es aber allen Früheren. Von beschränkter Beobachtung ausgehend hatten sie bald diese bald jene Eigenschaft der Dinge mit Ausschluss aller andern zur Grundbestimmung erhoben; auch diejenigen von ihnen, welche die entgegengesetzten Principien der Einheit und der Vielheit, des Seins und des Werdens zu verknüpfen suchten, Empedokles und die Atomistiker, waren nicht über eine einseitig physikalische und materialistische Weltansicht hinausgekommen, und wenn Anaxagoras die stofflichen Gründe durch den Geist ergänzte, so hatte er diesen doch wieder nur als Naturkraft zu fassen gewusst. Diese Einseitigkeit ihres Verfahrens machte die ältere Philosophie nicht blos unfähig zum Widerstand gegen eine Dialektik, welche die einseitigen Vorstellungen gegen einander führte und durch einander auflöste, sondern sie musste bei fortschreitender Ausbildung der Reflexion geradenweges zu ihr hindrängen. Wurde die Vielheit des Seienden behauptet, so zeigten die Eleaten, dass alles auch wieder Eines sei; wollte man seine Einheit festhalten, so erhob sich das Bedenken, welches die jüngeren Physiker über die eleatische Lehre hinausgeführt hatte, dass mit der Vielheit auch alle konkreten Eigenschaften der Dinge aufgegeben werden müssten; suchte man ein unveränderliches als Gegenstand des Wissens, so hielt Heraklit die allgemeine Erfahrung vom Wechsel der Erscheinungen entgegen; wollte man sich an die Thatsache ihrer Veränderung halten, so waren die Einwendungen der Eleaten gegen das Werden und die Bewegung zu widerlegen; versuchte man es mit der naturwissenschaftlichen Forschung, so musste das neuerwachte Bewusstsein von der höheren Bedeutung des Geistes davon ablenken; sollten die sittlichen Pflichten festgestellt werden, so war in dem Gewirre der Meinungen und Gewohnheiten kein sicherer Haltpunkt zu finden, und das natürliche Gesetz schien nur in der Berechtigung dieser Willkühr, in der Herrschaft des subjektiven Beliebens und Vortheils zu liegen. Diesem Schwanken aller wissenschaftlichen und sittlichen Ueberzeugungen machte erst Sokrates ein Ende, indem er zeigte, wie die verschiedenen Erfahrungen dialektisch gegen einander abzuwägen und in den allgemeinen Begriffen zu verknüpfen seien, die uns in dem Wechsel der zufälligen Bestimmungen das unveränderliche Wesen der Dinge kennen lehren. Die frühere Philosophie, der dieses Verfahren noch fremd war, konnte ihm nicht steuern, ihre einseitigen Theorieen richteten sich gegenseitig zu Grunde; die Umwälzung, welche sich eben damals auf allen Gebieten des griechischen Volkslebens vollzog, ergriff auch die Wissenschaft, die Philosophie wurde zur Sophistik.

2. Die äussere Geschichte der Sophistik.

Als der erste, welcher mit dem Namen und den Ansprüchen eines Sophisten auftrat, wird **Protagoras**[1]), aus Abdera [2]) bezeichnet [3]). Die vieljährige Wirksamkeit dieses Mannes erstreckt | sich fast über die ganze zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts. Um 480 v. Chr., oder vielleicht auch etwas früher geboren [4]), durchzog er seit seinem dreissigsten Jahr [5]) die griechischen Städte, indem er seinen Unterricht gegen Bezahlung allen denen anbot, welche praktische Tüchtigkeit und höhere Geistesbildung zu gewinnen wünschten 1); und er hatte einen so | glän-

---

[1]) Das vollständigste über diesen Mann giebt Frei in seinen Quaestiones Protagoreae (Bonn 1845), welche durch O. Weber's Quaestiones Protagoreae (Marb. 1850) nur in Nebenpunkten berichtigt und ergänzt sind, und Vitringa De Prot. vita et philos. (Gron. 1853). Von den Früheren ist Geel hist. crit. Soph. S. 68—120 unbedeutend, die Monographie von Herbst in Petersen's philol.-histor. Studien (1832) S. 88—164 giebt viel Material, verfährt aber in seiner Verwerthung ziemlich ungründlich; Geist De Protagorae vita, Giessen 1827, beschränkt sich auf eine kurze Besprechung des biographischen.

[2]) Als Abderiten bezeichnen ihn alle Schriftsteller, von Plato (Prot. 309, C. Rep. X, 600, C) an; dass ihn Eupolis nach Diog. IX, 50 u. a. statt dessen einen Tejer nannte, ist nur Sache des Ausdrucks: die Abderiten heissen so, weil ihre Stadt tejische Kolonie war; bei Galen H. phil. c. 8, Anf. ist für Protagoras den Eleer Diagoras der Melier zu setzen. Der Vater des Protagoras wird bald Artemon bald Mäandrius, auch Mäandrus oder Menander genannt; s. Frei 5 ff. Vitr. 19 f.

[3]) Bei Plato Prot. 316, D ff. sagt er selbst, die sophistische Kunst sei zwar eigentlich alt, aber ihre Vertreter haben sie früher unter anderen Namen versteckt; ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους u. s. w. Mit Beziehung darauf heisst es dann 349, A: σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτὸν ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας ἄρνυσθαι. (Letzteres wiederholt Diog. IX, 52. Philostr. v. Soph. I, 10, 2. Plato Hipp. maj. 282, C u. a.) Wenn im Meno 91, E von Vorgängern des Protagoras gesprochen wird, so geht diess nicht auf eigentliche Sophisten, sondern auf die gleichen, wie Prot. 316 f.

[4]) Die Zeitbestimmungen im Leben des Protagoras sind unsicher, wie bei den meisten älteren Philosophen. Apollodor b. Diog. IX, 56 verlegt seine Blüthe in Ol. 84 (um 440 v. Chr.). Dass er Sokrates im Alter um ein merkliches vorangieng, ergiebt sich aus der Versicherung bei Plato Prot. 317, C, es sei keiner unter den Anwesenden, dessen Vater er nicht dem Alter nach sein könnte, wenn diese Behauptung auch nicht buchstäblich zu nehmen sein mag, aus Prot 318, B. Theät. 171, C und aus dem Umstand, dass ihn der platonische Sokrates öfters (Theät. 164, D f. 168. C. E. 171, D. Meno 91, E vgl. Apol. 19, E) als einen Verstorbenen behandelt, während er doch (Meno a. a. O.) fast 70-jährig, mithin so alt, wie Sokrates, wurde. Was namentlich die Zeit seines

---

Todes betrifft, so verlegt ihn die Stelle des Meno durch die Worte ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὶ εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπαυται in die entferntere Vergangenheit, und wenn die Angabe des Philochorus b. Diog. IX, 55 richtig ist, dass Euripides, der 406 oder 407 starb, im Ixion darauf angespielt habe, so kann er nicht wohl später, als 408 v. Chr., gesetzt werden. Dass dieser Annahme die Verse Timon's b. Sext. Matth. IX, 57 nicht im Wege stehen, ist schon von Hermann Ztschr. f. Alterthumsw. 1834, S. 364. Frei S. 62 u. a. gezeigt worden; andererseits muss aber mit den genannten anerkannt werden, dass aus der Angabe (Diog. IX, 54), sein Ankläger Pythodor sei einer der Vierhundert gewesen, abgesehen von ihrer unvollständigen Beglaubigung, für die Zeit des Processes nichts folgt, und auch was sich sonst für seine Verfolgung durch die Vierhundert anführen lässt (Frei 76. Weber 19 f.), ist unsicher. Die Behauptung, er sei 90 Jahre alt geworden (ἔνιοι b. Diog. IX, 55. Schol. zu Plat. Rep. X, 600, C), verdient dem platonischen Zeugniss gegenüber, dem auch Apollodor (b. Diog. IX, 56) folgt, keine Beachtung. Nach dem vorstehenden macht ihn die Vermuthung (Geist 8 f. Frei 64. Vitringa 27 f.), dass seine Geburt 480, sein Tod 411 v. Chr. falle, wohl keinenfalls zu alt, eher etwas zu jung; wogegen Schanz a. a. O. 23 vielleicht zu weit hinaufgeht, wenn er seine Geburt 490—487, seinen Tod 420—417 v. Chr. setzt. Ueber abweichende Ansichten vgl. m. die ausführliche Erörterung von Frei S. 13 ff., auch Weber S. 12.

5) Nach Plato Meno 91, E. Apollod. b. Diog. IX, 56 betrieb er seinen sophistischen Beruf 40 Jahre lang.

1) S. S. 862, 3. 865, 1. Plato Theät. 161, D. 179, A. — Diog. IX, 50. 52. Quintil. III, 1, 10 u. a. (Frei 165) geben das Hononar, das er (für einen ganzen Kursus) verlangt habe, auf 100 Minen an, und Gell. V, 3, 7 redet von einer *pecunia ingens annua*. Jene Summe ist aber ohne Zweifel sehr übertrieben, wiewohl auch aus Prot. 310, D hervorgeht, dass er bedeutende Ansprüche machte. Nach Plato Prot. 328, B. Arist. Eth. N. IX, 1. 1164, a, 24 verlangte Protagoras zwar eine bestimmte Summe, stellte es aber dem Schüler frei, den Betrag nach beendigtem Unterichte selbst zu bestimmen, wenn ihm das bedungene zu viel schien. Um so unwahrscheinlicher ist die bekannte Erzählung über seinen Process mit Euathlus bei Gell. V, 10. Apul. Floril. IV, 18. S. 86 Hild. Diog. IX, 56. Marcellin Rhet. gr. ed. Walz IV, 179 f., zumal da Sext. Matth. II, 96 ff., die Prolegg. in Hermogen. Rhet. gr. ed. Walz IV, 13 f., Sopater in Hermog. ebd. V, 6. 65. IV, 154 f. Max. Plan. Prolegg. ebd. V, 215. Doxopater Prolegg. ebd. VI, 13 f. das gleiche von Korax und Tisias berichten. Der hier angenommene Fall einer unlösbaren Streitfrage scheint ein beliebtes Thema für sophistische Redeübungen gewesen zu sein; falls Protagoras' δίκη ὑπὲρ μισθοῦ (Diog. IX, 55) ächt war, könnte man annehmen, dieses Thema sei darin behandelt worden, und die Anekdote daraus entstanden, wenn sie es nicht war, hat die umgekehrte

zenden Erfolg, dass ihm die Jugend der gebildeten Stände allenthalben zuströmte, um ihn mit Bewunderung und mit Gaben zu überhäufen 1). Ausser der Vaterstadt des Protagoras 2) werden insbesondere Sicilien und Grossgriechenland 3), namentlich aber Athen 4) als Schauplatz seines Wirkens bezeichnet, wo nicht | blos

---

Annahme, dass die Anekdote zu ihrer Unterschiebung Anlass gab, mehr für sich. Nach Diog. IX, 54 vgl. Cramer Anecd. Paris. I, 172 (Frei 76) wäre Euathlus von Aristoteles als der bezeichnet worden, welcher Protagoras wegen Atheismus anklagte, Diogenes könnte aber freilich auch eine Aeusserung, welche sich auf den Process über das Lehrgeld bezog, falsch ausgelegt haben, wie Geist S. 9 vermuthet. Nach Diog. IX, 50 hätte Protagoras auch für einzelne Vorträge von den Anwesenden einen Beitrag eingesammelt.

1) Die anschaulichste Schilderung der enthusiastischen Verehrung, welche Protagoras fand, giebt Plato Prot. 310, D ff. 314 E f. u. ö. vgl. Rep. X, 600, C. (s. u.) Theät. 161, C; über seinen Erwerb sagt der Meno 91, D (vgl. Theät. 161, D), seine Kunst habe ihm mehr eingetragen, als Phidias und zehn andern Bildhauern die ihrige, und Athen. III, 113, e gebraucht den Gewinn des Gorgias uud Protagoras sprüchwörtlich. Dass Dio Chrys. Or. LIV, 280 R. hiegegen nicht angeführt werden kann, zeigt Frei 167 f.

2) Nach Aelian V. H. IV, 20 vgl. Suid. Πρωταγ. Schol. z. Plato Rep. X, 600, C sollen ihn seine Mitbürger λόγος genannt haben; Favorin b. Diog. IX, 50 sagt durch Verwechslung mit Demokrit (s. S. 689): σοφία.

3) Seines sicilischen Aufenthalts erwähnt der platonische grössere Hippias 282, D, der freilich an sich nicht sehr zuverlässig ist; auf Unteritalien weist die Angabe, er habe die Gesetze für die athenische Kolonie in Thurii ausgearbeitet (Heraklid. b. Diog. IX, 50 und dazu Frei 65 ff. Weber 14 f. Vitringa 43 f.), da er dazu doch wohl die Kolonie begleiten musste. Von Sicilien aus mag er auch nach Cyrene gegangen sein, und dort die Freundschaft mit dem Mathematiker Theodorus angeknüpft haben, deren Plato Theät. 161, B. 162 A erwähnt.

4) Protagoras war wiederholt in Athen, denn Plato lässt Prot. 310, E einer ersten Anwesenheit desselben erwähnen, welche geraume Zeit, etwa ein Jahrzehend, vor der zweiten, in die jenes Gespräch verlegt ist, stattgefunden hatte. Diese selbst lässt Plato kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges beginnen, denn diess ist, abgesehen von kleineren Anachronismen, der angebliche Zeitpunkt des Gesprächs, das am zweiten Tag nach der Ankunft des Sophisten gehalten sein soll. (S. Steinhart Platon's WW. I, 425 ff.) Dass Protagoras um jene Zeit in Athen war, ergiebt sich auch aus dem Fragment b. Plut. Cons. ad Apoll. 33, S. 118 und Dems. Pericl. c. 36. Ob er aber bis zu seinem Tode dort blieb, oder in der Zwischenzeit seine Wanderungen fortsetzte, wird nicht überliefert.

ein Kallias, sondern auch ein Perikles und Euripides seinen Umgang suchte [1]); wann und wie lange er sich aber in diesen verschiedenen Gegenden aufhielt, können wir nicht genauer bestimmen. Wegen seiner Schrift über die Götter als Atheist verfolgt, musste er Athen verlassen; auf der Ueberfahrt nach Sicilien ertrank er, seine Schrift wurde von Staatswegen verbrannt [2]). Im übrigen ist uns von seinem Leben nichts bekannt; denn die Behauptung, dass er ein Schüler Demokrit's gewesen sei [3]), kann ich trotz | Hermann's Widerspruch [4]) nur für ebenso fabelhaft

---

1) Von Kallias, dem bekannten Gönner der Sophisten, der nach Plato Apol. 20, A mehr Geld, als alle andern zusammen, auf sie verwandt hatte, ist diess aus Plato (Protag. 314, D. 315, D. Krat. 391, B), Xenophon (Symp. 1, 5) u. a. bekannt. Von Euripides erhellt es ausser dem S. 862, 4 angeführten aus der Angabe (Diog. IX, 54), Protagoras habe seine Schrift über die Götter in dessen Hause vorgelesen, von Perikles aus den vor. Anm. angeführten plutarchischen Stellen; denn wenn auch die in der zweiten derselben berichtete Anekdote zunächst nur ein nichtswürdiger Klatsch ist, so war doch dieser selbst nicht möglich, wenn nicht der Verkehr des Perikles mit Protagoras bekannt war. Ueber sonstige Schüler des Protagoras s. m. Frei 171 ff.

2) Das obige ist durch Plato Theät. 171, D. Cic. N. D. I, 23, 63. Diog. IX, 51 f. 54 ff. Eus. pr. ev. XIV, 19, 10. Philostr. v. Soph. S. 494. Joseph. c. Ap. II, 37. Sext. Math. IX, 56 u. a. sichergestellt, die Zeugen sind aber über die näheren Umstände und namentlich darüber nicht einig, ob Protagoras Athen als Verbannter oder als Flüchtling verliess. S. Frei 75 f. Krische Forsch. 139 f. Vitringa 52 ff. Dass Valer. Max. I, 1, ext. 7 statt Protagoras „Diagoras" setzt, ist natürlich ganz unerheblich.

3) Das älteste Zeugniss dafür ist das eines epikureïschen Briefs, Diog. IX, 53: πρῶτος τὴν καλουμένην τύλην, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν, εὗρεν, ὥς φησιν 'Αριστοτέλης ἐν τῶ περὶ παιδείας· φορμοφόρος γὰρ ἦν, ὥς καὶ 'Επίκουρός πού φησι, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἦρθη πρὸς Δημόκριτον, ξύλα δεδεκὼς ὀφθείς. Ebd. X, 8: Timokrates, ein Schüler Epikur's, der aber in der Folge mit ihm zerfallen war, warf ihm vor, dass er alle andern Philosophen geschmäht, Plato einen Speichellecker des Dionys, Aristoteles einen Asoten genannt habe, φορμοφόρον τε Πρωταγόραν καὶ γραφέα Δημοκρίτου καὶ ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν. Das gleiche berichtet Suid. u. d. WW. Πρωταγόρας, κοτύλη, φορμοφόρος, der Scholiast zu Plato's Rep. X, 600, C, und etwas ausführlicher, aus dem gleichen epikureïschen Brief, Athen. VIII, 354, C. Gellius V, 3 endlich malt die Geschichte noch weiter aus, ohne doch abweichende Züge beizufügen. Auch Philostr. v. Soph. I, 10, 1. Clem. Strom. I, 301, D und Galen H. phil. c. 2, Schl. nennen Protagoras Demokrit's Schüler, und dieselbe Annahme liegt der Anordnung des Diogenes zu Grunde.

4) De philos. Jonic. aetatt. 17 vgl. Ztschr. f. Alterthumsw. 1834, 369 f.

halten [1]), als die Angabe des Philostratus, welcher ihm Magier zu Lehrern giebt [2]), die gleichen, von denen nach anderen Demokrit gelernt hätte [3]). Von seinen ziemlich zahlreichen Schriften [4]) sind uns nur wenige Bruchstücke erhalten. |

Gesch. d. Plat. 190. Ihm folgt Vitringa S. 30 ff.; auch Brandis gr.-röm. Phil. I, 524 schenkt Epikur's Aussage Glauben, wogegen Mullach Democr. Fragm. 28 f. Frei 9 f. u. a. sie bestreiten.

1) Meine Gründe sind diese. Für's erste fehlt es an glaubwürdigen Zeugen für diese Angabe durchaus. Von unsern Berichterstattern nennen Diogenes und Athenäus nur den epikurischen Brief als ihre Quelle, Suidas und der Scholiast Plato's schreiben nur Diogenes aus, die Darstellung des Gellius erklärt sich vollständig aus einer freien Erweiterung dessen, was Athenäus aus Epikur mittheilt. Alle diese Zeugnisse führen daher ausschliesslich auf die Aussage Epikur's zurück. Was für einen Werth können wir aber dieser beilegen, wenn wir hören, welche Verläumdungen derselbe epikureïsche Brief sich gegen Plato, Aristoteles und andere erlaubte? (von der Vermuthung seiner Unächtheit, bei Weber S. 6, welche durch Diog. X, 3. 8 nicht gerechtfertigt wird, sehe ich ab; auch den Worten des Protagoras bei dem Scholiasten in Cramer's Anecd. Paris. I, 171 kann ich für die Entscheidung der Frage kein Gewicht beilegen). Epikur's Angabe erklärt sich aus der Schmähsucht dieses Philosophen, der in selbstgefälliger Eitelkeit alle seine Vorgänger schlecht machte, vollkommen, wenn ihm auch keine weitere Veranlassung dazu vorlag, als die eben angeführte Notiz aus Aristoteles. Aus der gleichen Quelle kann aber auch die Angabe des Philostratus, des Clemens und des falschen Galen in letzter Beziehung herstammen, jedenfalls wird dieselbe nicht mehr Zutrauen ansprechen können, als andere Behauptungen derselben Schriftsteller über die Diadochenverhältnisse. Die demokritische Schülerschaft des Protagoras ist aber nicht blos durchaus unsicher, sondern sie widerspricht auch den sichersten Annahmen über das Altersverhältniss beider Männer (vgl. S. 685 f. S. 783 f.); und da wir nun endlich noch finden werden, dass auch in der Lehre des Sophisten durchaus keine Spuren demokritischen Einflusses vorliegen, so werden wir das ganze mit der grössten Wahrscheinlichkeit für eine ungeschichtliche Combination halten dürfen.

2) V. Soph. I, 10, 1: sein Vater Mäander habe durch zuvorkommende Aufnahme des Xerxes den Unterricht der Magier für seinen Sohn gewonnen. Dass schon Dino diess erzählte, wie Weber S. 6 annimmt, folgt aus der Erwähnung des Protagoras und seines Vaters in Dino's persischen Geschichten noch nicht, so möglich die Sache auch ist. Mit der Angabe Epikur's ist die vorliegende unvereinbar, da er nach jener ein armer Tagelöhner, nach dieser der Sohn eines reichen Mannes gewesen sein soll, welcher sich durch fürstliche Bewirthung und Geschenke bei Xerxes in Gunst setzte.

3) Vgl. S. 686.

4) Die dürftigen Angaben der Alten über dieselben bei Frei 176 ff. Vi-

Ein Zeitgenosse des Protagoras, vielleicht etwas älter als dieser, war der Leontiner Gorgias [1]). Auch er kam nach

---

tringa 113 f. 150 f. vgl. Bernays: die Καταβάλλοντες des Prot. Rh. Mus. VII, (1850) 464 ff. Was davon für uns in Betracht kommt, wird später berührt werden.

1) M. s. über ihn Foss De Gorgia Leontino (Halle 1828), der ihn weit gründlicher und erschöpfender behandelt, als Geel (S. 13—67); Frei Beiträge z. Gesch. d. griech. Sophistik Rhein. Mus. VII, (1850) 527 ff. VIII, 268 ff. — Als die Vaterstadt des Gorg. wird Leontini, oder Leontium, einstimmig bezeichnet. Dagegen finden sich über seine Lebenszeit sehr abweichende Angaben. Nach Plin. H. n. XXXIII, 4, 83 hätte er schon Ol. 70 sich eine Bildsäule aus massivem Gold in Delphi errichtet; hier steckt aber sicher ein Fehler in der Olympiadenzahl, mag er nun von dem Schriftsteller oder den Abschreibern herrühren. Porphyr b. Suid. u. d. W. setzt ihn Ol. 80, Suidas selbst erklärt ihn für älter. Euseb in der Chronik setzt seine Blüthe Ol. 86. Nach Philostr. v. Soph. I, 9, 2 (dem aber wenig Gewicht beizulegen ist) kam er nach Athen ἤδη γηράσκων. Olympiodor in Gorg. S. 7 (Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 112) macht ihn 28 Jahre jünger, als Sokrates, wovon aber aus der Angabe, auf die es gestützt wird, dass er Ol. 84 (444,0 v. Chr.) περὶ φύσεως geschrieben habe, das Gegentheil folgt. Den sichersten, aber keinen ganz genauen Anhaltspunkt geben die zwei Thatsachen, dass er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.) als Gesandter seiner Vaterstadt in Athen erschien (die Zeitbestimmung giebt Diodor XII, 53 vgl. Thucyd. III, 86), und dass sein langes Leben (vgl. Plato Phädr. 261, B. Plut. Def. orac. c. 20, S. 420), dessen Dauer bald auf 108 (Plin. H. n. VII, 48, 156. Lucian. Macrob. c. 23. Cens. Di. nat. 15, 3. Philostr. V. soph. 494. Schol. z. Plato a. a. O. vgl. Valer. Max. VIII, 13, ext. 2), bald auf 109 (Apollodor b. Diog. VIII, 58. Quintil. III, 1, 9. Olympiod. a. a. O. Suid.), bald auf 107 (Cic. Cato, 5, 13), bald auf 105 (Pausan. VI, 17. S. 495), bald unbestimmter (Demetr. Byz. b. Athen. XII, 548, d) auf mehr als 100 Jahre angegeben wird, erst nach dem Tode des Sokrates geendet hat, wie diess ausser Quintilian's Zeugniss a. a. O. nach Foss' treffender Bemerkung (S. 8 f.), auch aus Xenophon's Aussagen über Proxenus, den Schüler des Gorgias (Anabas. II, 6, 16. 20), ferner aus Plato Apol. 19, E und aus der Angabe (Pausan. VI, 17. S. 495) hervorgeht, dass ihn Jason von Pherä hochgeschätzt habe (s. Frei Rh. M. VII, 535); und damit stimmt es gut, wenn Antiphon, um die Zeit der Perserkriege (ohne Zweifel erst des zweiten) geboren, etwas jünger, als Gorg., genannt wird (Pseudoplut. vit. X orat. I, 9. S. 832, wozu Frei a. a. O. 530 f. z. vgl.). Nach allem diesem kann G. kaum älter sein, als Foss S. 11 und Dryander De Antiphonte (Halle 1838) 3 ff. annehmen, welche sein Leben zwischen Ol. 71, 1 und 98, 1 setzen, vielleicht war er aber auch (wie Krüger z. Clinton Fasti Hell. S. 388 will) jünger, und Frei hat das richtigere, wenn er seine Geburt annäherungsweise auf Ol. 74, 2 (483 v. Chr.), seinen Tod auf Ol. 101, 2 (375) berechnet,

Athen, wo er zuerst im Jahr 427 v. Chr. an der Spitze einer Gesandtschaft erschien, um Hülfe gegen die Syrakusaner zu begehren [1]). Schon in seinem Vaterland | als Redner und als Lehrer der Beredsamkeit hochgehalten [2]), bezauberte er die Athener durch seine zierliche blumenreiche Redekunst [3]), und wenn es richtig ist, dass Thucydides und andere bedeutende Schriftsteller aus dieser und der folgenden Zeit seine Weise nachahmten [4]), so

---

1) M. s. über diese Gesandtschaft vor. Anm. u. Plato Hipp. maj. 282, B. Paus. a. a. O. Dionys. jud. Lys. c. 3, S. 458. Olympiod. in Gorg. S. 3 (auch Plut. gen. Socr. c. 13, S. 583, an sich selbst freilich kein geschichtliches Zeugniss) und dazu Foss S. 18 ff.

2) Diess wird theils durch die Aeusserungen des Aristoteles b. Cic. Brut. 13, 46, theils und besonders durch die Sendung nach Athen wahrscheinlich. Im übrigen ist uns von Gorgias' früherem Leben kaum etwas bekannt, denn die Namen seines Vaters (b. Paus. VI, 17. S. 494 Karmantidas, b. Suid. Charmantidas), seines Bruders (Herodikus Plato Gorg. 448, B. 456, B) und seines Schwagers (Deikrates Paus. a. a. O.) sind für uns gleichgültig, die Behauptung andererseits, dass Empedokles sein Lehrer gewesen sei (m. s. darüber Frei Rh. Mus. VIII, 268 ff.), ist durch Satyrus b. Diog. VIII, 58. Quintil. a. a. O. Suidas und die Scholiasten zu Plato's Gorgias 465, D nicht sichergestellt, und aus der S. 606 angeführten aristotelischen Angabe nicht zu erschliessen. So glaublich es daher ist, dass Gorg. von Empedokles als Redner und Rhetoriker Anregungen erhalten und auch von seinen physikalischen Annahmen einzelnes sich angeeignet hatte, welches letztere auch aus Plato Meno, 76, C hervorgeht, so fragt es sich doch, ob wir daraus ein eigentliches Schülerverhältniss machen dürfen, und ob nicht die Aussage des Satyrus, welche sich zunächst auf die gorgianische Rhetorik bezieht, auf blosser Vermuthung, vielleicht auch auf der Stelle des Meno, beruht. Aehnlich verhält es sich mit der Angabe der Prolegomenen zu Hermogenes Rhet. gr. ed. Walz IV, 14, welche unserem Sophisten den Tisias zum Lehrer geben, mit dem er nach Pausan. VI, 17 g. E. in Athen wetteiferte. Aus Plut. De adul. c. 23, S. 64. conj. praec. 43, S. 144 auf ein unsittliches Leben des Gorg. zu schliessen, sind wir um so weniger berechtigt, da die in der zweiten von diesen Stellen berichtete Anekdote aus seinem ehlichen Leben dem Zeugniss des Isokrates π. ἀντιδόσ. 155, dass er unverheirathet gewesen sei, widerstreitet.

3) Diodor a. a. O. Plato Hipp. a. a. O. Olympiod. a. a. O. Prolegg. in Hermog. Rhet. gr. ed. Walz IV, 15. Doxopater ebd. VI, 15. u. a. s. Welcker Klein. Schr. II, 413.

4) Von Thucydides sagt diess Dionys. ep. II, c. 2. S. 792. Jud. de Thuc. c. 24. S. 869. Antyllus b. Marcell. V. Thuc. S. VIII. XI. Dind.; von Kritias Philostr. v. Soph. I, 9, 2. ep. XIII, 919; von Isokrates, welcher Gorg. in Thessalien hörte, Aristoteles b. Quintil. Inst. III, 1, 13. Dionys. Jud. de

hat er auf die attische Prosa und selbst auf die Poësie einen höchst bedeutenden Einfluss ausgeübt. Längere oder | kürzere Zeit nach seinem ersten Besuch [1]) scheint sich Gorgias bleibend in das eigentliche Griechenland begeben zu haben, indem er die griechischen Städte als Sophist durchwanderte [2]), und sich dadurch viel Geld erwarb [3]). In der letzten Zeit seines Lebens fin-

---

Isocr. c. 1, 535. De vi dic. Demosth. c. 4, 963. Cic. Orator. 52, 176. Cato 5, 13 vgl. Plut. V. dec. orat. Isocr. 2. 15. S. 836 f. Philostr. v. Soph. S. I, 17, 4 u. a. (Frei a. a. O. 541); von Agathon Plato Symp. 198, C und der Scholiast zum Anfang dieser Schrift, vgl. Spengel Συναγ. Τεχν. 91 f.; von Aeschines Diog. II, 63. Philostr. ep. XIII, 919; s. Foss 60 ff. Dass ihn dagegen Perikles nicht gehört haben kann, versteht sich, und wird von Spengel S. 64 ff. des näheren nachgewiesen.

1) Denn die Angabe (Prolegg. in Hermog. Rhet. gr. IV, 15), dass er schon bei seiner ersten Anwesenheit zurückgeblieben sei, wird durch Diodor a. a. O. und durch die Natur des ihm gewordenen Auftrags widerlegt.

2) Bei Plato sagt er Gorg. 449, B, er lehre οὐ μόνον ἐνθάδε ἀλλὰ καὶ ἄλλοθι, dasselbe bestätigt Sokrates Apol. 19, E und daher Theag. 128, A. Im Meno 71, C ist Gorg. abwesend, es wird aber einer früheren Anwesenheit in Athen gedacht. Vgl. Hermippus b. Athen. XI, 505, d, wo sich auch einige unbedeutende und sehr unsichere Anekdoten über Gorg. und Plato finden (ebenso bei Philostr. V. Soph. Procem. 6 über Gorg. und Chärephon). Einer Reise nach Argos, wo der Besuch seiner Vorträge verboten worden sein soll, erwähnt Olympiod. in Gorg. S. 40. Unter den Schriften des Gorg. wird eine olympische Rede genannt, die er nach Plut. conj. præc. c. 43, S. 144. Paus. VI, 17 g. E. Philostr. V. Soph. I, 9, 2. ep. XIII, 919 in Olympia selbst gehalten haben soll, ebenso nach Philostr. V. S. I, 9, 2. 3 die Rede auf die Gefallenen in Athen, und die pythische in Delphi; indessen wäre auf diese Angaben als solche nicht viel zu bauen, wenn nicht die Sache auch an sich alle Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Ueber Süvern's Vermuthung, dass Gorg. in den Vögeln des Aristophanes mit Peisthetärus gemeint sei, s. Foss 30 ff.

3) Diod. XII, 53 und Suid. lassen ihn, wie andere den Protagoras und den Eleaten Zeno (s. S. 863, 1. 493), ein Honorar von 100 Minen verlangen, im platonischen grösseren Hippias 282, B heisst es, er habe in Athen viel Geld erworben, ähnlich Athen. III, 113, e; vgl. auch Xenoph. Symp. 1, 5. Anab. II, 6, 16. Dagegen sagt Isokrates π. ἀντιδόσ. 155, er sei zwar von den ihm bekannten Sophisten der wohlhabendste gewesen, habe aber doch nicht mehr als 1000 Stateren hinterlassen; was, auch wenn Goldstateren gemeint sind, doch nur etwa 5000 Thaler wären. Seinem angeblichen Reichthum soll der Prunk seines Auftretens entsprochen haben, sofern er nach Ael. V. H. XII, 32 in purpurnem Gewand zu erscheinen pflegte; besonders bekannt ist aber die goldene Bildsäule in Delphi, welche er nach Paus. a. a. O. und X, 18. S. 842. Hermipp. b. Athen. XI, 505, d. Plin. h. n. XXXIV, 4, 83 sich selbst setzte,

den wir ihn in dem thessalischen Larissa [1]), wo er auch, nach einem ungewöhnlich hohen und kräftigen Alter [2]), gestorben zu sein scheint. Unter den Schriften, welche von ihm erwähnt werden [3]), ist Eine philosophischen Inhalts; von zwei Deklamationen, die unter seinem Namen erhalten sind [4]), ist die Aechtheit verdächtig [5]).

Wenn unter den Schülern des Protagoras und Gorgias Prodikus [6]) genannt wird [7]), so ist daran ohne Zweifel nur so

---

während sie Cic. De orat. III, 32, 129. Valer. Max. VIII, 15, ext. 2, und wie es scheint, auch Philostr. I, 9, 2 von den Griechen setzen lassen; Plinius und Valerius bezeichnen sie als massiv, Cicero, Philostratus und der angebliche Dio Chrys. or. 37, S. 115 R. als golden, Pausanias als vergoldet.

[1]) Plato Meno Anf. Arist. Polit. III, 2. 1275, b, 26. Paus. VI, 17, 495. Isokr. π. ἀντιδόσ. 155.

[2]) Ueber seine Lebensdauer s. o., über sein frisches und gesundes Alter und über das mässige Leben, dessen Frucht es war, Quintil. XII, 11, 21. Cic. Cato 5, 13 (von Valer. VIII, 13 ext. 2 wiederholt). Athen. XII, 548, d (wo Geel S. 30 statt ἑτέρου richtig γαστέρος vermuthet). Lucian Macrob. c. 23. Stob. Floril. 101, 21 s. Foss 37 f. Mullach Fr. Phil. II, 144 f. Nach Lucian hätte er sich ausgehungert. Eines seiner letzten Worte berichtet Aelian V. H. II, 35.

[3]) Sechs Reden, angeblich auch eine Rhetorik, und die Schrift π. φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος. M. s. die ausführliche Untersuchung von Spengel Συναγ. Τεχν. 81 ff. Foss S. 62—109. Bei Denselben und Schönborn S. 8 der sogleich anzuführenden Dissertation ist das Bruchstück der Rede auf die Gefallenen abgedruckt, welches Planudes in Hermog. Rhet. gr. ed. Walz V, 548 aus Dionys von Halikarnass mittheilt.

[4]) Die Vertheidigung des Palamedes und das Lob der Helena.

[5]) Die Ansichten sind darüber getheilt: Geel 31 f. 48 ff. hält den Palamedes für ächt, die Helena für unächt; Schönborn De authentia declamationum Gorg. (Bresl. 1826) nimmt beide in Schutz; Foss 78 ff. und Spengel a. a. O. 71 ff. verwerfen beide, mit ihnen stimmt Steinhart (Plato's W. II, 509, 18) und Jahn Palamedes (Hamb. 1836) S. 15 f. im Resultat überein. Mir scheint der Palamedes, schon wegen seiner Sprache, entschieden unächt, die Helena sehr zweifelhaft, ohne dass ich doch Jahn's Vermuthung, sie seien von dem jüngern Gorgias, Cicero's Zeitgenossen, beitreten möchte. Eher kann Spengel Recht haben, wenn er das Lob der Helena dem Rhetor Polykrates, einem Zeitgenossen des Isokrates, zuweist.

[6]) Welcker, Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates. Klein. Schr. II, 393—541, früher im Rhein. Mus. 1833.

[7]) Die Scholiasten zu Plato Rep. X, 600, C (S. 421 Bekk.), von welchen ihn der eine Schüler des Gorgias, der andere Schüler des Protag. und Gorg.

viel richtig, dass er es seinem Lebensalter nach hätte sein können 1). Ein | Bürger der Stadt Julis 2) auf der kleinen, durch die Sittenreinheit ihrer Bewohner berühmten 3) Insel Keos, ein Mitbürger der Dichter Simonides und Bakchylides, scheint er schon in seiner Heimath als Tugendlehrer aufgetreten zu sein; auch er konnte aber eine bedeutendere Wirksamkeit nur in dem nahen Athen, unter dessen Herrschaft Keos stand 4), finden, wie es sich im übrigen mit der Angabe verhalten mag, dass er auch in öffentlichen Geschäften häufig dorthin gereist sei 5). Dass er noch andere Städte besucht hat, ist nicht ganz sicher 6), doch immerhin wahrscheinlich. Für seinen Unterricht verlangte er, wie alle Sophisten, Bezahlung 7); von dem Ansehen, das er sich er-

---

und Zeitgenossen Demokrit's nennt, Suid. Πρωταγ. und Πρόδ. M. s. dagegen Frei Quæst. Prot. 174.

1) Diess ergiebt sich aus Plato; da Prodikus einerseits schon im Protagoras als angesehener Sophist behandelt, andererseits aber 317, C in die Behauptung, dass Protagoras sein Vater sein könnte, miteingeschlossen, und Apol. 19, E unter den damals noch lebenden und in Thätigkeit begriffenen Sophisten aufgeführt wird, so kann er nicht wohl älter, aber auch nicht um vieles jünger gewesen sein, als Sokrates, und seine Geburt wird annäherungsweise in die Jahre 460—465 v. Chr. gesetzt werden können. Damit stimmt im allgemeinen überein, was sich aus seiner Erwähnung bei Eupolis und Aristophanes und in den platonischen Gesprächen, und aus der Nachricht, dass Isokrates sein Schüler war, abnehmen lässt (s. Welcker 397 f.), ohne dass wir doch dadurch zu einer genaueren Bestimmung kämen. Auch die Schilderung seiner Persönlichkeit im Protagoras 315, C f. lässt vermuthen, dass die dort hervorgehobenen Züge, die sorgsame Leibespflege des kränklichen Sophisten und seine tiefe Stimme, Plato aus eigener Anschauung bekannt und den Lesern noch in frischer Erinnerung waren.

2) So Suidas und mittelbar Plato Prot. 339, E, indem er den Simonides seinen Mitbürger nennt. Κεῖος oder Κῖος (m. s. über die Schreibart Welcker 393) heisst Prod. ausnahmslos.

3) M. s. hierüber, was Welcker 411 f. aus Plato Prot. 341, E. Gess. I, 638, A. Athen. XIII, 610, D. Plut. mul. virt. Κῖαι S. 249 beibringt.

4) Welcker 394.

5) Der angebliche Plato Hipp. maj. 282, C. Philostr. V. Soph. I, 12.

6) Denn Plato Apol. 19, E scheint nicht entscheidend, und was Philostr. V. S. I, 12. Proœm. 5. Liban. pro Socr. 328 Mor. Lucian Herod. c. 3 erzählen, könnte leicht nur auf ungeschichtlicher Vermuthung beruhen.

7) Plato Apol. 19, E. Hipp. maj. 282, C. Xen. Symp. 1, 5. 4, 62. Diog. IX, 50. Nach Plato Krat. 384, B. Arist. Rhet. III, 14. 1415, b, 15 kostete

warb, zeugen ausser den sonstigen Aussagen der Alten [1]) die bedeutenden Namen, die unter seinen Schülern und | Bekannten vorkommen [2]). Selbst Sokrates hat bekanntlich seinen Unterricht

---

seine Vorlesung über den richtigen Gebrauch der Wörter fünfzig, eine andere, ohne Zweifel eine populärere, für ein grösseres Publikum berechnete (wie etwa die über Herakles), nur eine einzige Drachme; der pseudoplatonische Axiochus S. 366 C redet auch von Vorlesungen zu einer halben, zu zwei, zu vier Drachmen, darauf ist aber nicht zu bauen.

1) Von Plato gehört hieher ausser Apol. 19, E. Prot. 315 D namentlich Rep. X, 600, C, wo von Prodikus und Protagoras gemeinschaftlich gesagt wird, sie wissen ihre Freunde zu überreden, ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὐτῶν διοικεῖν οἷοί τ' ἔσονται ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσι τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἑταῖροι. Auch aus Aristophanes (vgl. Welcker S. 403 f. 508. 516) erhellt, dass Prod. in Athen und selbst bei diesem Dichter, dem unerbittlichen Feind aller andern Sophisten, in Ansehen stand. Rechnet er ihn auch bei Gelegenheit (Tagenisten Fr. 6) unter die „Schwätzer“, so rühmt er dagegen in den Wolken V. 360 f. seine Weisheit und Einsicht im Gegensatz zu Sokrates ohne Ironie, in den Tagenisten scheint er ihm eine würdige Rolle geliehen zu haben, und in den Vögeln V. 692 führt er ihn wenigstens als bekannten Weisheitslehrer auf. Das Sprichwort (bei Apostol. XIV, 76) dagegen Προδίκου σοφώτερος (nicht: Προδίκου τοῦ Κίου, wie Welcker 395 angiebt) hat mit dem Sophisten ohne Zweifel nichts zu schaffen, sondern es heisst: „weiser als ein Schiedsrichter“, Apostol., der den πρόδικος als Eigennamen nimmt, ohne doch dabei an den Keer zu denken, hat es, wie auch Welcker bemerkt, nicht verstanden. Das gleiche Sprichwort sucht Welcker S. 405 am Anfang des 13ten sokratischen Briefs, wo allerdings Προδίκῳ τῷ Κίῳ σοφώτερον steht, aber dieser Ausdruck hat hier keine sprichwörtliche Färbung, sondern er bezieht sich auf angebliche Aeusserungen des Simon über den Herakles des Prodikus. Auch das Prädikat σοφὸς (Xen. Mem. II, 1. Symp. 4, 62. Axioch. 366, C. Eryx. 397, D) beweist nichts, da dieses mit Sophist identisch ist (Plato Prot. 312, C. 337, C. u. o.), am wenigsten aber Plato's ironisches πάσσοφος καὶ θεῖος Prot. 315, E (vgl. Euthyd. 271, C. Lys. 216, A).

2) So der Musiker Damon (Plato Lach. 197, D), Theramenes, seiner Geburt nach selbst ein Keer (Athen. V, 220, b. Schol. z. Aristoph. Wolken 360. Suid. Θηραμ.), Euripides (Gell. XV, 20, 4. Vita Eurip. ed. Elmsl. vgl. Aristoph. Frösche 1188), Isokrates (Dionys. jud. Is. c. 1. S. 535. Plut. X orat. 4, 2. S. 836, was Phot. Cod. 260, S. 486, b, 15 wiederholt wird); s. Welcker 458 ff. Dass auch Kritias ihn gehört hatte, ist an sich wahrscheinlich, aber durch Plato Charm. 163, D nicht bewiesen, ebensowenig ein Einfluss auf den Sophisten Hippias durch Prot. 338, A vgl. m. Phädr. 267, B; von Thucydides sagt Marcellin V. Thuc. S. VIII Dind. und das Scholion b. Welcker 460 (Spengel S. 53) nur, er habe sich in seiner Ausdrucksweise die Genauigkeit des Prod.

benützt [1] und empfohlen [2], ohne dass jedoch er selbst oder Plato sich zu ihm in ein wesentlich anderes Verhältniss setzte, als zu einem Protagoras und Gorgias [3]. Sonst ist uns vom Le-

---

zum Muster genommen, eine Bemerkung, deren Richtigkeit Spengel Συν. Τεχν. 53 ff. durch Beispiele aus Thuc. belegt. Mit Kallias, in dessen Hause wir ihn im Protagoras finden, war Prod. nach Xenoph. Symp. 4, 62 vgl. 1, 5 durch Antisthenes bekannt geworden, welcher demnach gleichfalls zu seinen Verehrern gehörte.

1) Sokrates nennt sich bei Plato öfters den Schüler des Prodikus; Meno 96, D: [κινδυνεύει] σέ τε Γοργίας οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευκέναι καὶ ἐμὲ Πρόδικος. Prot. 341, A: Du, Protagoras, scheinst der Wortunterscheidungen unkundig zu sein, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ ἔμπειρος διὰ τὸ μαθητὴς εἶναι Προδίκου τουτουΐ; Prod. meistere ihn nämlich immer, wenn er ein Wort falsch anwende. Charm. 163, D: Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος. Dagegen Krat. 384, B: er wisse nicht, wie es sich mit den Benennungen verhalte, da er die Fünfzigdrachmenvorlesung des Prod. noch nicht gehört habe, sondern erst die Eindrachmenvorlesung. Im Hipp. maj. 282, C nennt Sokr. den Prodikus seinen ἑταῖρος. Gespräche, wie der Axiochus (366, C ff.) und Eryxias (397, C ff.), können für die vorliegende Frage nicht in Betracht kommen.

2) Bei Xenophon Mem. II, 1, 21 eignet er sich die Erzählung von Herakles am Scheideweg an, indem er sie nach Prod. ausführlich wiedergiebt, und bei Plato Theät. 151, B sagt er, solche, die mit keiner Geistesgeburt schwanger gehen, weise er an andere Lehrer: ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι. Dagegen ist es Xen. Symp. 4, 62 nicht Sokrates, sondern Antisthenes, welcher Kallias mit Prod. bekannt macht.

3) Alle Aeusserungen des platonischen Sokrates über den Unterricht, welchen er bei Prodikus erhielt, auch die des Meno, haben einen unverkennbar ironischen Ton, und an geschichtlichem Gehalt lässt sich nicht weiter daraus abnehmen, als dass Sokrates mit Prodikus bekannt war, und von ihm, wie von andern Sophisten, Vorträge gehört hatte. Auch dass er ihm einzelne seiner Bekannten zuwies, begründet keinen Vorzug vor andern, denn nach der Stelle des Theätet wies er andere zu andern, und aus diesen mit Welcker S. 401 Einen andern, und zwar den Euenus, zu machen, haben wir kein Recht; bei Xenophon Mem. III, 1 empfiehlt Sokrates einem Freunde selbst den Taktiker Dionysodor. Zurechtweisungen ohnedem nimmt er nicht blos im grössern Hippias, dem ich kein Gewicht beilegen kann, 301, C. 304, C, von diesem Sophisten, sondern auch im Gorgias 461, C von Polus an, ohne sich dazu ironischer zu verhalten, als Prot. 341, A zu Prodikus; als Weise bezeichnet er gleichfalls einen Hippias (Prot. 337, C), einen Protagoras (Prot. 338, C. 341, A), einen Gorgias und Polus (Gorg. 487, A); die beiden letzteren nennt er ebd. auch seine Freunde, und über Protagoras äussert er sich Theät. 161, D mit derselben leichten Ironie ganz ebenso anerkennend, wie sonst über Prodikus. So richtig endlich bemerkt wird (Welcker 407), dass Plato seinen Sokrates nirgends in

ben des Prodikus nichts bekannt [1]). Sein Charakter wird blos von späten und unzuverlässigen Zeugen [2]) als ausschweifend und gewinnsüchtig bezeichnet. Von seinen Schriften sind nur unvollständige Nachrichten und einige Nachbildungen erhalten [3]).

---

einer Streitunterredung mit Prodikus darstelle, und auch keinen Schüler desselben aufführe, der einen Schatten auf ihn werfen könnte, wie Kallikles auf Gorgias, so kann doch das letztere nicht viel beweisen, denn auch von Protagoras und Hippias werden keine solche Schüler angeführt, und selbst Kallikles wird nicht speciell als der des Gorgias bezeichnet, und ob das andere Hochschätzung oder Geringschätzung ausdrückt, wäre erst zu untersuchen; erwägen wir aber, wie satyrisch Plato Prot. 315, C unsern Sophisten als leidenden Tantalus einführt, welche unbedeutende und lächerliche Rolle er ihm ebd. 337, A ff. 339, E ff. zuweist, wie so gar nichts eigenthümliches er von ihm erwähnt, als seine mit stehender Ironie behandelten Wortunterscheidungen (s. u.) und eine rednerische Regel wohlfeilster Art im Phädrus 267, B, wie er ihn übrigens mit einem Protagoras und andern Sophisten in Eine Reihe zu stellen pflegt (Apol. 19, E. Rep. X, 600, C. Euthyd. 277, E und im ganzen Protagoras), so werden wir den Eindruck erhalten, dass er ihn zwar für einen der unschädlichsten unter den Sophisten, zugleich aber für weit unbedeutender, als Protagoras und Gorgias, gehalten, und einen grundsätzlichen Unterschied seiner Bestrebungen von den ihrigen nicht anerkannt habe. M. vgl. auch Hermann De Socr. magistr. 49 ff.

[1] Nach Suidas und dem Scholiasten zu Plato Rep. X, 600, C wäre er zu Athen als Verderber der Jugend mit dem Schierlingsbecher hingerichtet worden, die Unrichtigkeit dieser Angabe ist aber nicht su bezweifeln, s. Welcker 503 f. 524, und auch zu der Annahme, dass er selbst diesen Tod freiwillig gewählt habe, liegt kein Grund vor.

[2] Das Scholion zu den Wolken, V. 360, das aber vielleicht nur aus Versehen von V. 354 her wiederholt ist, Philostr. V. S. I, 12, der ihn sogar eigene Werber für seinen Unterricht (vielleicht blos wegen Xen. Symp. 4, 62) aufstellen lässt. M. s. darüber Welcker 513 ff. Dagegen schildert ihn Plato Prot. 315, C allerdings nicht blos als kränklich, sondern auch als weichlich.

[3] Wir kennen von ihm die Rede über Herakles, oder wie ihr eigentlicher Titel war, Ὧραι (Schol. z. d. Wolken 360. Suid. ὧραι. Πρόδ.), deren Inhalt Xen. Men. II, 1, 21 ff. wiedergiebt (näheres darüber b. Welcker 406 ff.), und den Vortrag περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος (Plato Euthyd. 277, E. Krat. 384, B u. ö. Welcker 452), der sich gewiss auch, schon nach Plato's übertreibenden Nachbildungen zu schliessen, über den Tod des Verfassers hinaus erhalten hatte; ferner lässt eine Angabe bei Themist. or. XXX, 349, b eine Lobrede auf den Landbau, die Nachbildung im pseudoplatonischen Axiochus 366, B ff. (Welcker 497 ff.) eine Rede zur Beschwichtigung der Todesfurcht, und der Bericht des Eryxias 397, C ff. eine Erörterung über den Werth und Gebrauch des Reichthums mit Sicherheit vermuthen.

Ziemlich gleichen Alters mit Prodikus scheint Hippias von Elis [1]) gewesen zu sein [2]). Nach der Sitte der Sophisten durchzog auch er die griechischen Städte, um durch Prunkreden und Lehrvorträge Ruhm und Geld zu gewinnen, und er kam namentlich öfters nach Athen, wo er sich gleichfalls einen Kreis von Verehrern erwarb [3]). | Durch Eitelkeit selbst unter den Sophisten hervorstechend [1]), trachtete er vor allem nach dem Ruhm eines ausgebreiteten Wissens, indem er aus dem Vorrath seiner mannigfaltigen Kenntnisse je nach dem Geschmack seiner Zuhörer immer neues zur Belehrung und Unterhaltung vorbrachte [2]),

---

[1]) Mähly Hippias von Elis. Rhein. Mus. N. F. XV, 514—535. XVI, 38—49.

[2]) Denn er wird im Protagoras in dieser Beziehung ebenso behandelt, wie Prodikus (s. o. 871, 1); ebenso zeigt er sich im Hipp. maj. 282, E zwar erheblich jünger, als Protagoras, aber doch zugleich alt genug, um diesem Sophisten Concurrenz zu machen, Xenophon Mem. IV, 4, 5 f. schildert ihn als einen alten Bekannten des Sokrates, welcher zur Zeit dieser Unterredung nach längerer Abwesenheit wieder nach Athen kommt, und die platonische Apologie 19, E setzt voraus, dass er i. J. 399 v. Chr. einer der angesehensten Sophisten der damaligen Zeit gewesen sei. Diesem übereinstimmenden Zeugniss Plato's und Xenophon's gegenüber könnte die Angabe des falschen Plutarch (V. X orat. IV, 16. 41), dass Isokrates in seinem Alter die Witwe des Redner's (oder wie Suid. Ἀφαρεὺς sagt: des Sophisten) Hippias geheirathet habe, uns keinenfalls zu der Annahme (Müller Fr. Hist. II, 59. Mähly a. a. O. XV, 520) berechtigen, Hippias sei nur wenig älter gewesen, als Isokrates; wir wissen ja aber auch gar nicht, wie sich das Alter dieser Frau (selbst wenn wirklich der Sophist Hippias, und nicht ein anderer, gleichnamiger, ihr erster Gatte gewesen war) zu dem ihrer beiden Männer verhielt. Wenn sie um einige Jahrzehende jünger war, als der erste, aber ebenso alt, oder nicht viel jünger, als der zweite, so kann die Geburt des Sophisten immerhin bis gegen 460 v. Chr. hinaufzurücken sein. — Ueber Hippias' Vaterstadt sind alle Zeugen einig. — Sein angeblicher Lehrer Hegesidemus (Suid. Ἱππ.) ist ganz unbekannt, und vielleicht durch Versehen hereingekommen; wenn Geel aus Athen. XI, 506, f. schliesst, H. sei ein Schüler des Musikers Lamprus und des Redners Antiphon gewesen, so liegt dazu nicht das mindeste Recht vor.

[3]) Was uns in dieser Beziehung mitgetheilt wird, ist dieses. H. bot, wie andere, seinen Unterricht an verschiedenen Orten gegen Bezahlung an (Plato Apol. 19, E. u. a. St.); Hipp. maj. 282, D f. rühmt er sich, mehr Geld gemacht zu haben, als jede zwei beliebige andere Sophisten zusammen. Als Schauplatz seines Wirkens nennt dasselbe Gespräch a. a. O. und 281, A Sicilien, namentlich aber Sparta, wogegen er wegen der vielen politischen Sendungen, zu denen er verwandt werde, seltener nach Athen komme; Xen. Mem. IV, 4, 5 dagegen bemerkt nur in einem einzelnen Fall, er sei nach längerer Abwesenheit nach Athen gekommen und da mit Sokrates zusammengetroffen. Der kleinere Hippias 363, C giebt an, er habe gewöhnlich bei den olympischen Spielen im Tempelraum Vorträge gehalten und Antworten auf beliebige Fragen ertheilt. Beide Gespräche (286, B. 363, A) berühren epidiktische Reden in Athen. (Diese An-

---

gaben wiederholt dann Philostr. V. Soph. I, 11.) Im Protagoras endlich, 315, B. 317, D, sehen wir Hippias mit andern Sophisten im Hause des Kallias (mit dem er auch nach Xenoph. Symp. 4, 62 in Verbindung stand), wo er von seinen Verehrern umlagert den Fragenden über naturwissenschaftliche und astronomische Dinge Auskunft ertheilt, und sich nachher 337, D mit einer kleinen Rede an der Verhandlung betheiligt. Indessen lässt sich aus diesen Angaben nicht mehr, als unser Text giebt, mit Sicherheit abnehmen, da von den platonischen Darstellungen die des grösseren Hippias durch den zweifelhaften Ursprung dieses Gesprächs (s. Zeitschr. f. Alterthumsw. 1851, 256 ff.) verdächtig wird, und auch die übrigen im einzelnen von satyrischer Uebertreibung schwerlich frei sind, Philostratus aber unverkennbar nicht eigene Geschichtsquellen, sondern eben nur die platonischen Gespräche vor sich gehabt hat. — Die Angabe Tertullian's Apologet. 46, Hippias sei in einer hochverrätherischen Unternehmung umgekommen, verdient nicht mehr Glauben, als die übrigen Schlechtigkeiten, welche derselbe ebd. vielen von den alten Philosophen nachsagt.

[1] Dahin gehört auch das Purpurkleid, welches ihm Aelian V. H. XII, 32 beilegt.

[2] Im grösseren Hippias 285, B ff. nennt Sokrates in ironischer Bewunderung seiner Gelehrsamkeit als Gegenstand seines Wissens die Astronomie, Geometrie, Arithmetik, die Kenntniss der Buchstaben, Sylben, Rhythmen und Harmonieen, er selbst fügt die Geschichte der Heroën, der Städtegründungen und der gesammten Archäologie bei, indem er sich zugleich seines ungewöhnlich starken Gedächtnisses rühmt; der kleinere Hippias erwäknt im Eingang eines Vortrags über Homer, und S. 368, B ff. lässt er den Sophisten nicht blos mit vielen und mannigfaltigen Vorträgen in Prosa, sondern auch mit Epen, Tragödien und Dithyramben, mit der Kenntniss der Rhythmen und Harmonieen und der ὀρθότης γραμμάτων, mit der Gedächtnisskunst, und mit allen möglichen technischen Geschicklichkeiten, der Verfertigung von Kleidern, Schuhen und Schmucksachen, prahlen; diese Angaben wiederholt dann Philostr. a. a. O. Cic. De orat. III, 32, 127. Apul. Floril. Nr. 32, theilweise auch Themist. or. XXIX, 345, C ff., auf dieselben gründet sich die pseudolucianische Schrift Ἱππίας ἢ βαλανεῖον, die sich selbst aber (c. 3, Anf.) für ein Erzeugniss aus der Zeit des Hippias ausgiebt. Indessen fragt es sich, was und wie viel dieser Erzählung thatsächliches zu Grunde liegt; denn ist einestheils freilich der Punkt, bis zu welchem die Eitelkeit eines Hippias sich verlaufen konnte, nicht zu berechnen, so ist es andererseits ebenso möglich, und die Art der Einkleidung scheint eher dafür zu sprechen, dass mit dem platonischen Bericht eine ruhmredige Aeusserung, die nicht ganz so kindisch war, oder überhaupt die selbstgefällige Vielwisserei des Sophisten übertreibend komödirt werden sollte. Zuverlässiger ist

und dieselbe oberflächliche Vielseitigkeit war wohl auch seiner schriftstellerischen Thätigkeit eigen [1]).

Von sonstigen bekannten Sophisten sind zu erwähnen: Thrasymachus [2]) von Chalcedon [3]), ein jüngerer Zeitgenosse des Sokrates [4]), welcher als Lehrer der Redekunst keine unbe-

---

jedenfalls die Angabe im Protagoras 315, B. (s. vorletzte Anm.) 318, E, dass H. seine Schüler in den Künsten (τέχναι) unterrichtet habe, wobei immerhin ausser den dort genannten (Rechenkunst, Astronomie, Geometrie und Musik) auch an encyclopädische Vorträge über Handwerk und bildende Kunst gedacht werden mag, und das Zeugniss der Memorabilien IV, 4, 6, dass er vermöge seiner Vielwisserei immer etwas neues zu sagen trachte. Des μνημονικὸν, welches Hippias lehrte, erwähnt auch Xen. Symp. 4, 62.

[1]) Das wenige, was uns über diese Schriften und aus denselben überliefert ist, findet sich bei Geel 190 ff., Osann, der Sophist Hipp. als Archäolog, Rhein. Mus. II (1843) 495 ff. Müller Fragm. hist. gr. II, 59 ff. Mähly a. a. O. XV, 529 ff. XVI, 42 ff. Wir lernen dadurch die archäologische Schrift, auf welche sich der grössere Hippias bezieht, etwas näher kennen; Hippias selbst sagt in einem Bruchstück bei Clemens Strom. VI, 624, A, er hoffe darin aus früheren Dichtern und Prosaikern, Hellenen und Barbaren, ein durch Neuheit und Mannigfaltigkeit anziehendes Werk zusammenzustellen. Aus einer anderen Schrift, deren Titel συναγωγὴ vielleicht noch einen bestimmteren Zusatz hatte, stammt die Angabe bei Athen. XIII, 609, a. Von einer Rede, Rathschläge der Lebensweisheit für einen Jüngling enthaltend, wird ohne Zweifel geschichtlich im grösseren Hippias 286, A berichtet. Verschieden davon scheint der Vortrag über Homer (Hipp. min. Anf. vgl. Osann 509 u.). Nach Plut. Numa c. 1, Schl. hatte H. das erste Verzeichniss olympischer Sieger angefertigt, und wir haben keinen Grund diese Angabe mit Osann S. 499 zu bezweifeln. Aus einer nicht näher bezeichneten Schrift des H. führt Prokl. in Eucl. 19, m. eine Notiz über den Mathematiker Ameristus, den Bruder des Stesichorus, an. Auf eine von ihm verfasste Elegie bezieht sich Pausan. V, 25, 1. Was Philostr. V. S. I, 11 über seinen Styl sagt, ist vielleicht nur aus Plato abstrahirt.

[2]) Geel 201 ff. C. F. Hermann De Thrasymacho Chalcedonio. Ind. lect. Gotting. 1848/49. Spengel Τεχν. Συν. 93 ff., bei denen auch die Angaben über die Schriften des Thras. zu finden sind.

[3]) „Der Chalcedonier“ ist sein stehender Beiname, er scheint aber einen bedeutenden Theil seines Lebens in Athen zugebracht zu haben. Dass er in seiner Vaterstadt starb, wird durch die Grabschrift bei Athen. X, 454 f. wahrscheinlich.

[4]) Diess ist nach dem Verhältniss beider Männer im platonischen Staat zu vermuthen, während andererseits aus Theophrast b. Dionys. De vi dic. Demosth. c. 3, S. 958. Cic. Orat. 12, 39 f. mit Wahrscheinlichkeit hervorgeht, dass er dem Ol. 86, 1 (435 v. Chr.) geborenen Isokrates um 2—3 Jahrzehende vorangieng, und älter war als Lysias (Dionys jud. de Lys. c. 6, S. 464 hält ihn, im Widerspruch mit Theophrast, für jünger). Eine ge-

deutende Stellung einnimmt [1]), sonst aber von Plato wegen seiner plumpen Grosssprecherei, seiner rücksichtslosen Geldgier, und der unverhüllten | Selbstsucht seiner Grundsätze ungünstig geschildert wird [2]); ferner Euthydem und Dionysodor, jene beiden von Plato mit überfliessendem Humor gezeichneten eristischen Klopffechter, die erst in vorgerücktem Lebensalter als Eristiker und zugleich als Tugendlehrer aufgetreten waren, während sie früher blos über die Kriegswissenschaften und die gerichtliche Beredsamkeit Vorträge gehalten hatten [3]); Polus aus Agrigent, ein Schüler des Gorgias [4]), der sich aber wohl ebenso, wie sein Lehrer in späteren Jahren [5]), auf den Unterricht in der

---

nauere Bestimmung an der Hand der Republik ist theils durch die Unsicherheit des Zeitpunkts, in welchen dieses Gespräch verlegt wird, theils durch seine chronologischen Freiheiten und die Unklarheit mancher Beziehungen erschwert.

[1] S. unten.

[2] Rep. I, m. vgl. insbesondere S. 336, B — 338, C. 341, C. 343, A ff. 344, D. 350, C ff. Dass diese Schilderung nicht aus der Luft gegriffen ist, lässt sich zum voraus annehmen, und wird durch Arist. Rhet. II, 23. 1400, b, 19 bestätigt; weniger beweist das θρασυμαχειοληψικέρματος des Ephippus b. Athen. XI, 509, c. Doch wird Thrasymachus schon in der Republik im weiteren Verlauf geschmeidiger; vgl. I, 354, A. II, 358, B. V, 450, A.

[3] Euthyd. 271, C ff. 273, C. f., wo wir noch weiter erfahren, dass diese beiden Sophisten Brüder waren (was wir für Dichtung zu halten keinen Grund haben), dass sie aus ihrer Heimath Chios nach Thurii ausgewandert waren (wo sie mit Protagoras in Verbindung gekommen sein könnten), dass sie von dort flüchtig oder verbannt meist in Athen, sich herumtrieben, und dass sie ungefähr so alt oder etwas älter waren, als Sokrates. Als Lehrer der Strategik tritt Dionysodor auch bei Xen. Mem. III, 1, 1 auf. Die platonischen und sonstigen Angaben über beide stellt Winckelmann in s. Ausgabe des Euthydem S. XXIV ff. zusammen.

[4] Als Agrigentiner bezeichnet ihn Philostr. V. Soph. I, 13 und Suid. u. d. W.; dass er merklich jünger war, als Sokrates, erhellt aus Plato Gorg. 463, E. Philostr. nennt ihn wohlhabend, ein Scholiast zu Arist. Rhet. II, 23 (bei Geel. 173) παῖς τοῦ Γοργίου, jenes ist aber wohl nur aus dem hohen Preis des gorgianischen Unterrichts, dieses, nach Geel's richtiger Bemerkung, aus der missverstandenen Stelle Gorg. 461, C erschlossen. Auf eine rhetorische Schrift des Polus bezieht sich Plato Phädr. 267, C. Gorg. 448, C. 462, B f. Arist. Metaph. I, 1. 981, a, 3 (wo man aber das weitere nicht mit Geel 176 für einen Auszug aus Polus halten darf); vgl. Spengel a. a. O. S. 87. Schanz a. a. O. S. 134 f.

[5] Plato Meno 95, C.

Rhetorik beschränkte; der Rhetor Lykophron, gleichfalls der gorgianischen Schule angehörig [1]); Xeniades aus Korinth, dessen Behauptungen am meisten an Protagoras erinnern [2]); Antimörus, der Schüler des Protagoras [3]); der Tugendlehrer und Rhetor Euenus | aus Paros [4]); Antiphon, ein Sophist der sokratischen Zeit [5]), mit dem berühmten Redner nicht zu verwechseln. Auch Kritias, der bekannte Führer der athenischen Oligarchen, und Kallikles [1]) müssen zu den Vertretern der sophistischen Bildung gezählt werden, so weit auch beide davon entfernt waren, als Sophisten im engeren Sinn, als berufsmässige und bezahlte Lehrer, aufzutreten [2]), und so geringschätzig sich der platonische Kallikles, aus dem Standpunkt des praktischen Politikers, über die Unbrauchbarkeit der Theoretiker äussert [3]). Dagegen ist in den politischen Vorschlägen [4]) des be-

---

[1]) In diese verweist ihn, was Arist. Rhet. III, 3. Alex. Aphr. Top. 209, u. 222, o. über seine Ausdrucksweise mittheilt; auch die S. 764. 785 2. Aufl. zu besprechenden Angaben und Phys. I, 2. 185, b, 27. soph. el. 14. 174, b, 32 vertragen sich gut damit. Ein unbedeutendes Wort von ihm führt Pseudoalex. z. Metaph. 533, 18 ff. Bon. an.

[2]) Der einzige Schriftsteller, welcher ihn nennt, ist Sextus Empirikus Math. VII, 48. 53. 388. 399. VIII, 5. Pyrrh. II, 18; nach M. VII, 53 hatte aber schon Demokrit seiner erwähnt, wohl in demselben Zusammenhang, in dem er Protagoras bestritten hatte (s. o. 745, 2). Ueber seine skeptischen Sätze wird tiefer unten (S. 764 2. Aufl.) zu sprechen sein. Rose Arist. libr. ord. 79 bezieht die Angaben des Sextus auf eine Schrift, welche dem aus Diog. VI, 30 ff. 82 bekannten Korinther Xeniades, dem Herrn des Cynikers Diogenes, unterschoben sein soll; wobei aber das Zeugniss Demokrit's übersehen ist.

[3]) Wir wissen von diesem Mann nichts weiter, als was Prot. 315, A steht, dass er aus dem macedonischen Mende stammte, für den ausgezeichnetsten Schüler des Protagoras galt, und sich selbst zum Sophisten ausbilden wollte. Aus der letzteren Bemerkung ist zu schliessen, dass er später wirklich als Lehrer auftrat. Das gleiche gilt vielleicht von Archagoras (Diog. IX, 54). Ueber Euathlus s. m. S. 863, 1.

[4]) Plato Apol. 20, A f. Phädo 60, D. Phädr. 267, A (wozu Spengel Συναγ. T. 92 f. Schanz a. a. O. 138 z. vgl.). Nach diesen Stellen muss er jünger, als Sokrates, gewesen sein, war zugleich Dichter, Rhetor und Lehrer der ἀρετὴ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτική, und verlangte ein Honorar von fünf Minen. Näheres über ihn bei Bergk Lyrici gr. 476 und den von ihm angeführten. Ebd. 474 f. die Bruchstücke seiner Gedichte.

[5]) Ueber die Persönlichkeit dieses Mannes (über den im Alterthum, nach Athen. XV, 673, e, Adrantus und Hephästio schrieben) vgl. m. Sauppe Orat. att. II, 145 ff. Sprngel Συναγ. Τεχνῶν 114 f. Welcker Kl. Schr. II, 422. Wolff Porphyr. de philos. ex orac. haur. rel. 59 f. Als σοφιστὴς bezeichnet ihn Xen. Memor. I, 6, bei dem er die Schüler des Sokrates zu sich herüberzuziehen sucht, und zu diesem Behufe sich dreimal in eine Streitunterredung mit ihm einlässt; auf diese Stelle bezieht sich nicht allein Ps.-Plut. v. dec. orat. I, 2. S. 832 (welcher dieselbe auf den Rhamnusier deutet), sondern wahrscheinlich auch, was Aristoteles b. Diog. II, 46 von Antiphon's Eifersucht gegen Sokrates sagt; wenn ihn derselbe 'Αντ. ὁ τερατοσκόπος nennt, so stimmt diess mit Hermog. De id. II, 7 (Rhet. gr. III, 385 W. II, 414 Sp.) überein, welcher unter Berufung auf den Grammatiker Didymus ihn durch die Bezeichnung ὁ καὶ τερατοσκόπος καὶ ὀνειρο-

---

κρίτης λεγόμενος von dem gleichnamigen Redner, dem Rhamnusier, unterscheidet; wenn Suid. u. d. W. neben dem Redner einen A. als τερατοσκόπος καὶ ἐποποιὸς καὶ σοφιστὴς und einen zweiten als ὀνειροκρίτης aufführt, so hat er ohne Zweifel zwei auf dieselbe Person bezügliche Angaben verschiedener Quellen irrthümlich auf verschiedene Personen bezogen. Dass Tzetzes (in einem von Wolff a. a. O. aus Ruhnken mitgetheilten Scholium) Ant. den τερατοσκόπος für einen Zeitgenossen Alexander's hält, kommt den obigen, so viel besseren und ganz einstimmigen Zeugnissen gegenüber nicht in Betracht, und berechtigt uns nicht, den τερατοσκόπος mit Wolff von dem Sophisten der Memorabilien zu unterscheiden. Seine λόγοι περὶ τῆς ἀληθείας bespricht Hermog. a. a. O. S. 386. 387 W., ein kleines Bruchstück aus dem ά 'Αληθείας giebt Suid. ἀδέητος; einige andere Reden, welche der überlieferte Text des Hermogenes ihm zuschreibt, gehören nicht ihm, sondern dem Rhamnusier, wie diess ausser dem bei Hermog. weiter folgenden auch aus Philostr. V. Soph. I, 15, Schl. hervorgeht, und sind nur durch Schuld der Abschreiber ihm zugewiesen; vgl. Spengel T. Σ. 115. In der Schrift π. τ. ἀληθείας hatte er wohl auch die später (S. 766 2. Aufl.) zu berührenden mathematischen und physikalischen Annahmen vorgetragen; von einer eigenen Physik, wie sie Wolff a. a. O. annimmt, ist nichts überliefert. Dagegen scheinen sich die Traumdeutungen, deren Cic. Divin. I, 20, 39. II, 70, 144. Seneca Controv. 9, S. 148 Bip. Artemidor. Oneirocrit. II, 14. S. 109 Herch. erwähnen, in einem besonderen Werke gefunden zu haben.

1) Der Hauptmitunterredner im dritten Theil des Gorgias von 481, B an, von dem uns aber sonst so wenig bekannt ist, dass selbst seine geschichtliche Existenz bezweifelt wurde. Diess lässt sich jedoch nach Plato's sonstiger Art und nach den Einzelheiten S. 487, C nicht annehmen. Im übrigen vgl. m. über ihn Steinhart Pl. Werke II, 352 f.

2) Einzelne wollten desshalb den Sophisten Kritias von dem Staatsmann unterscheiden (Alex. b. Philop. De an. C, 8, u. Simpl. De an. 8, a, m.) M. s. dagegen Spengel a. a. O. 120 f. Dionys. Jud. de Thuc. c. 51 und Phrynichus b. Phot. Cod. 158, S. 101, b rechnen Kritias zu den Musterschriftstellern des attischen Styls.

3) Gorg. 484, C ff. 487, C vgl. 515, A und 519, C, wo Kallikles als Politiker deutlich von den Sophisten unterschieden wird.

4) Arist. Polit. II, 8.

rühmten milesischen Architekten Hippodamus 1) die Eigenthümlichkeit der sophistischen Ansicht von Recht und Staat nicht zu bemerken, wenn auch die schriftstellerische Vielgeschäftigkeit des | Mannes 2) an die Art der Sophisten erinnert 3). Eher möchte man vielleicht den Communismus des Chalcedoniers Phaleas 4) mit der Sophistik in Verbindung bringen; er liegt wenigstens ganz im Geist sophistischer Neuerung und liess sich aus dem Satz von der Naturwidrigkeit des bestehenden Rechts leicht ableiten; aber wir sind über diesen Mann zu wenig unterrichtet, um sein persönliches Verhältniss zu den Sophisten beurtheilen zu können. Von Diagoras ist schon früher 5) gezeigt worden, dass wir eine philosophische Begründung seines Atheismus anzunehmen kein Recht haben, und ähnlich verhält es sich mit den der Sophistik gleichzeitigen Rhetoren, sofern ihre Kunst nicht durch eine bestimmte ethische oder erkenntnisstheoretische Ansicht mit jener in Verbindung gebracht ist.

Seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts verliert die Sophistik ihre Bedeutung immer mehr, wenn auch der Name der Sophisten für die Lehrer der Beredsamkeit und überhaupt für alle diejenigen gebräuchlich blieb, die einen wissenschaftlichen Unterricht gegen Bezahlung ertheilten. Plato liegt in seinen

---

1) Ueber die Lebenszeit und die Lebensverhältnisse dieses Mannes, den schon Arist. a. a. O. und Polit. VII, 11. 1330, b, 21 als den ersten Urheber kunstmässiger Städteanlagen bezeichnet, erhält Hermann De Hippodamo Milesio (Marb. 1841) das Ergebniss: er möge etwa 25jährig um Ol. 82 oder 83 den Plan zum Piräeus gemacht, Ol. 84 die Anlage von Thurii geleitet haben, und Ol. 93, 1, als er Rhodus erbaute, stark in den sechzig gewesen sein. Ob mit dem angeblichen Pythagoreer Hippodamus, aus dessen Schriften π. πολιτείας und π. εὐδαιμονίας Stob. Floril. 43, 92—94. 98, 71. 103, 26 Bruchstücke mittheilt, der unsrige gemeint ist (wie Hermann S. 33 ff. glaubt), und ob der letztere vielleicht sogar wirklich mit den Pythagoreern in Verbindung stand (ebd. 42 f.) lässt sich nicht ausmachen.

2) Arist. Polit. II, 8: γενόμενος καὶ περὶ τὸν ἄλλον βίον περιττότερος διὰ φιλοτιμίαν . . . λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν (in der Physik, vgl. Metaph. I, 6. 987, b, 1) εἶναι βουλόμενος, πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης.

3) Denen ihn Hermann 18 ff. beigezählt wissen will.

4) Arist. Polit. II, 7, wo er als der erste bezeichnet wird, welcher Gleichheit des Besitzes verlangt habe.

5) S. 782, 4.

früheren Gesprächen mit den Sophisten fortwährend im Kampfe, in den späteren werden sie nur noch bei besonderen Veranlassungen erwähnt[1]; Aristoteles berührt einzelne sophistische Sätze in ähnlicher Weise, wie die Annahmen der Physiker, als etwas der Vergangenheit angehöriges, als fortdauernd behandelt er nur jene Eristik, welche von den Sophisten zwar zuerst aufgebracht, aber nicht auf sie beschränkt war. Von namhaften Vertretern der sophistischen Denkweise ist uns nichts überliefert, was über die Zeit eines Polus und Thrasymachus herabreichte. |

3. Die Sophistik ihrem allgemeinen Charakter nach betrachtet.

Schon Plato klagt, dass es schwer sei, das Wesen des Sophisten richtig zu bestimmen[2]. Diese Schwierigkeit liegt für uns zunächst darin, dass die Sophistik nicht in festen Lehrsätzen besteht, zu denen sich alle ihre Anhänger gleichmässig bekennen, sondern in einer wissenschaftlichen Denkweise und Methode, welche trotz der unverkennbaren Familienähnlichkeit zwischen ihren verschiedenen Zweigen eine Mannigfaltigkeit der Ausgangspunkte und Ergebnisse nicht ausschliesst. Ihre Zeitgenossen selbst bezeichnen mit dem Namen eines Sophisten im allgemeinen einen Weisen[3], näher jedoch einen solchen, der die Weisheit als Be-

---

1) So in der Einleitung zur Republik, wo die Anknüpfung an die grundlegenden ethischen Untersuchungen Anlass giebt, auch den Streit mit der Sophistik wieder aufzunehmen.

2) Soph. 218, C f. 226, A. 231, B. 236, C f.

3) Plato Prot. 312, C: τί ἡγεῖ εἶναι τὸν σοφιστήν; Ἐγὼ μὲν, ἦ δ' ὅς, ὥσπερ τοὔνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα, wobei es der Gültigkeit des Zeugnisses über den Sprachgebrauch keinen Eintrag thut, dass die Endsylben, im Styl platonischer Etymologieen, aus dem ἐπιστήμων hergeleitet werden. Diog. I, 12: οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο. In diesem Sinne nennt Herod. I, 29. IV, 95 Solon und Pythagoras, II, 49 die Stifter dionysischer Kulte Sophisten, Kratinus b. Diog. I, 12 Homer und Hesiod, Sophokles in dem Fragment bei Schol. Pind. Isthm. V, 36 u. a. (Wagner Trag. Gr. Fragm. I, 499 Nr. 992) einen Kitharöden, Eupolis (nach dem Schol. Ven. zu Il. O, 410. Eustath. z. d. St. S. 1023, 13) einen Rhapsoden, wie denn nach Hesych σοφιστ. dieser Name für alle musikalischen Künstler gebraucht wurde; Androtion b. Aristid. de Quatuorv. T. II, 407 Dind., Aristarchus b. Plut. frat. am. 1, S. 478 und Isokr. π. ἀντιδόσ. 235 geben ihn den sieben Weisen, der erstere auch Sokrates (wogegen

ruf und Gewerbe treibt [1]), der mit der ungesuchten und unmethodischen Einwirkung auf Bekannte und Mitbürger nicht zufrieden, den Unterricht anderer zu seinem förmlichen Geschäft macht, und ihn jedem bildungsbedürftigen, von Stadt zu Stadt wandernd, gegen Bezahlung anbietet [2]). | Seinem Umfang nach konnte sich dieser Unterricht auf alles erstrecken, was der vieldeutige Begriff der Weisheit [3]) bei den Griechen in sich schloss, und seine Aufgabe konnte insofern sehr verschieden gefasst werden: während Sophisten, wie Protagoras und Prodikus, Euthydem und Euenus, sich rühmten, ihren Schülern Verstandes- und Charakterbildung, häusliche und bürgerliche Tugend mitzutheilen [4]), lacht ein Gorgias dieses Versprechens, um sich seinerseits auf den Unterricht in der Rhetorik zu beschränken [5]); während

---

Aeschin. adv. Tim. §. 173 diesen als Sophisten im späteren Sinn bezeichnet), Diog. Apoll. b. Simpl. Phys. 32, b, m. Xenoph. Mem. I, 1, 11 und Isokr. a. a. O. 268 den älteren Physikern, Aeschines der Sokratiker und noch Diodor Anaxagoras (s. o. S. 786. 787), Plato Meno 85, B den Lehrern der Mathematik. Umgekehrt heissen die Sophisten σοφοὶ s. o. 873, 3 vgl. Plato Apol. 20 D. Gegen die Erklärung des Worts durch „Weisheitslehrer“ s. m. Hermann Plat. Phil. I, 308 f.

[1] Plato Prot. 315, A (was die Stelle 312, B erläutert): ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος. Ebd. 316, D: ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν u. s. w. Grabschrift des Thrasymachus b. Athen. X, 454, f: ἡ δὲ τέχνη [sc. αὐτοῦ] σοφίη.

[2] Xenoph. Mem. I, 6, 13: καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν· ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων ὅ τι ἂν ἔχῃ ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτῃ προςήκει ταῦτα ποιεῖν. Weiter vgl. m. S. 863, 1. 871, 7. Protagoras bei Plato Prot. 316, C: ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους, ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας . . . ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν u. s. w. (Aehnlich 318 A.) Apol. 19, E: παιδεύειν ἀνθρώπους ὥσπερ Γοργίας u. s. w. τούτων γὰρ ἕκαστος . . . ἰὼν εἰς ἑκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους, οἷς ἔξεστι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα ξυνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται, τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων ξυνουσίας ἀπολιπόντας σφίσι ξυνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προςειδέναι. Aehnlich Meno 91, B.

[3] Vgl. Arist. Eth. N. VI, 7.

[4] S. 884, 2. 862, 3. 871, 7. 878, 3. 879, 4. Ob das Wort des Prodikus bei Plato Euthyd. 305, C (οὓς ἔφη Πρόδ. μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ) die Stellung bezeichnen soll, welche der Sophist sich selbst anwies, ist unsicher.

[5] Plato Meno 95, C vgl. Phileb. 58, A. Ebenso ohne Zweifel Polus, Lykophron, Thrasymachus u. a. s. S. 877 ff.

Hippias selbstgefällig mit Kenntnissen aller Art, mit archäologischem und physikalischem Wissen prunkt [1]), fühlt sich Protagoras als Lehrer der politischen Kunst über diese Stubengelehrsamkeit hoch erhaben [2]); auch zu jener liess sich aber vielerlei rechnen: die Gebrüder Euthydem und Dionysodor z. B. verbanden mit der Tugendlehre Vorträge über Feldherrnkunst und Hoplomachie [3]), und auch von Protagoras wird berichtet [4]), er sei auf die Ringkunst und die übrigen Künste im einzelnen eingegangen, indem er die Wendungen angab, mittelst deren sich bei denselben ein Widerspruch gegen die Männer vom Fach durchführen lasse. Wenn daher Isokrates in sei|ner Rede gegen die Sophisten die eristischen Tugendlehrer und die Lehrer der Beredsamkeit unter diesem Namen zusammenfasst, so ist diess dem Sprachgebrauch jener Zeit gemäss. Ein Sophist heisst jeder bezahlte Lehrer in den Fächern, die zur höheren Bildung gerechnet wurden. Dieser Name bezieht sich daher zunächst nur auf den Gegenstand und die äusseren Bedingungen des Unterrichts, er enthält dagegen an sich noch kein Urtheil über seinen Werth und seinen wissenschaftlichen Charakter, er lässt vielmehr die Möglichkeit, dass der sophistische Lehrer die ächte Wissenschaft und Sittlichkeit mittheile, ebensogut, wie die des Gegentheils, offen. Erst Plato und Aristoteles haben den Begriff der Sophistik dadurch in engere Grenzen eingeschlossen, dass sie dieselbe als

---

1) S. o. 876, 2.

2) Prot. 318, D sagt der Sophist: seinen Schülern solle es nicht gehen, wie denen anderer Sophisten (Hippias), welche τὰς τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες, bei ihm werden sie nur in dem unterrichtet werden, was ihrer Absicht entspreche; τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν, mit Einem Wort also, die πολιτικὴ τέχνη, die Anleitung zur bürgerlichen Tugend.

3) S. o. 878, 3.

4) Plato Soph. 232, D. Diog. IX, 55, vgl. Frei 191. Nach Diog. hätte Protagoras eine eigene Schrift περὶ πάλης geschrieben; Frei vermuthet, dieselbe sei ein Abschnitt eines umfassenderen Werks über die Künste gewesen, vielleicht hat aber auch nur Diogenes aus den von Plato berührten Erörterungen eine besondere Schrift gemacht, und dieselben fanden sich in Wahrheit in der Eristik oder den Antilogieen.

dialektische Eristik von der Rhetorik, und als falsches, aus verkehrter Gesinnung entsprungenes, Scheinwissen von der Philosophie unterschieden. Der Sophist ist nach PLATO ein Jäger, der als angeblicher Tugendlehrer reiche Jünglinge zu fangen sucht, er ist ein Kaufmann, oder ein Wirth, oder ein Krämer, der mit Kenntnissen handelt, ein Gewerbsmann, der mit der Eristik Geld macht [1]), ein Mann, den man wohl auch mit dem Philosophen verwechseln könnte, dem man aber doch zu viel Ehre anthäte, wenn man ihm den höheren Beruf zuschriebe, die Menschen durch die elenktische Kunst zu reinigen und vom Weisheitsdünkel zu befreien [2]); die Sophistik ist eine Kunst der Täuschung, sie besteht darin, dass man ohne wirkliche Kenntniss des Guten und Gerechten und im Bewusstsein dieses Mangels sich den Schein jenes Wissens zu geben und andere im Gespräch in Widersprüche zu verwickeln versteht [3]); sie ist daher in Wahrheit gar keine Kunst, sondern eine schmeichlerische Afterkunst, ein Zerrbild der wahren Politik, welches sich zu dieser nicht anders verhält, als etwa die Putzkunst zur Gymnastik, und von der falschen Rhetorik sich nur unterscheidet, wie die Aufstellung der Grundsätze von ihrer | Anwendung [4]). Aehnlich bezeichnet auch ARISTOTELES die Sophistik als eine auf das unwesentliche sich beschränkende Wissenschaft [5]), als Scheinweisheit, oder genauer als die Kunst, mit blosser Scheinweisheit Geld zu erwerben [6]). Diese Beschreibungen sind aber offenbar theils zu eng theils zu weit, um uns über die Eigenthümlichkeit der Erscheinung, mit der wir uns beschäftigen, zuverlässig zu unterrichten. Jenes, weil sie in den Begriff der Sophistik von vorne herein die Bestimmung des verkehrten und unwahren als wesentliches Merkmal mit aufnehmen; dieses, weil sie die Sophistik nicht in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, wie sie in einer gewissen Zeit war, sondern als eine allgemeine Kategorie betrachten. In noch höherem Grade gilt das letztere von dem älteren Sprachgebrauch. Der Begriff eines öffentlichen Unterrichts in der Weisheit sagt über den Inhalt und Geist dieses Unterrichts noch nichts aus, und ob er gegen Bezahlung ertheilt wird, oder nicht, ist an sich gleichfalls unerheblich. Beachten wir jedoch die Verhältnisse, unter welchen die Sophisten auftraten, und die frühere Sitte und Bildungsweise ihres Volkes, so sind auch schon diese Züge geeignet, uns über ihre Eigenthümlichkeit und Bedeutung Aufschluss zu geben.

---

[1]) Soph. 221, C — 226, A vgl. Rep. VI, 493, A: ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι u. s. w.

[2]) Soph. 226, B — 231, C.

[3]) Ebd. 232, A — 236, E. 264, C ff. vgl. Meno 96, A.

[4]) Gorg. 463, A — 465, C. Rep. a. a. O. Vgl. Th. II, a, 382 2. Aufl.

[5]) Metaph. VI, 2. 1026, b, 14. XI, 3. 8. 1061, b, 7. 1064, b, 26.

[6]) Metaph. IV, 2. 1004, b, 17. Soph. el. c. 1. 165, a, 21: ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης. Dasselbe c. 11. 171, b, 27, vgl. c. 33. 183, b, 36: οἱ περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνοῦντες. Noch stärker drückt sich der angebliche XENOPHON De venat. c. 13 aus: οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾷν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει, καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσιν· οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν . . . οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρῶνται, οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι· τύχας (die Glücksumstände) δὲ ἀνδρῶν οὔτε τιμῶσιν οὔτε ἀτιμάζουσι.

Die bisherige Methode der Erziehung und des Unterrichts bei den Griechen brachte es mit sich, dass zwar für besondere Künste und Fertigkeiten, wie Schreiben, Rechnen, Musik, Gymnastik, eigene Lehrer aufgestellt wurden, dass dagegen jeder seine allgemeine Bildung und Erziehung lediglich durch den Umgang mit Angehörigen und Bekannten und durch die Uebung des öffentlichen Lebens erhielt. Es kam wohl vor, dass einzelne Jünglinge sich einem besonders geachteten Manne anschlossen, um sich durch ihn in die Geschäfte einführen zu lassen 1), oder dass Lehrer der Musik oder sonst einer Kunst unter Umständen einen weiter greifenden persönlichen und politischen Einfluss gewannen 2); aber weder in dem einen noch in dem andern Fall handelt

---

1) So suchte nach Plutarch im Leben des Themistokles c. 2 dieser Staatsmann noch im Beginn seiner öffentlichen Laufbahn den Umgang des Mnesiphilus, welcher, wie Plut. bemerkt, weder zu den Rednern noch zu den φυσικοὶ φιλόσοφοι gehörte, sondern sich durch das, was man damals σοφία nannte, die δεινότης πολιτικὴ καὶ δραστήριος σύνεσις, auf Grund alter Familientradition von Solon her, auszuzeichnen suchte; ἣν οἱ μετὰ ταῦτα, fügt Plut. bei, δικανικαῖς μίξαντες τέχναις καὶ μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους σοφισταὶ προσηγορεύθησαν.

2) So Damon, über welchen Plut. Per. 4. Plato Lach. 180, D. Alcib. I, 118, C, und Pythoklides, über welchen Plut. a. a. O. Plato Prot. 316, E. Alcib. I, 118, C zu vergleichen ist.

es sich um einen förmlichen Unterricht, eine von gewissen Kunstregeln ausgehende Anleitung zur praktischen Thätigkeit, sondern immer nur um eine solche Einwirkung, wie sie sich auch ohne die ausdrückliche Absicht einer Belehrung aus dem freien persönlichen Verkehr von selbst ergeben musste[1]). Nicht anders war bis dahin auch die Wissenschaft behandelt worden. Von keinem der vorsokratischen Physiker lässt sich annehmen, dass er eine eigentliche Schule eröffnet und einen Unterricht in der später üblichen Weise ertheilt hat; sondern die Mittheilung ihrer philosophischen Ansichten scheint durchaus auf den engeren Kreis ihrer Bekannten beschränkt, durch das Verhältniss persönlicher Freundschaft bedingt gewesen zu sein. Wenn ein Protagoras und seine Nachfolger von diesem Herkommen abwichen, so spricht sich darin nach zwei Seiten hin eine veränderte Schätzung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Unterrichts aus. Einerseits wird erklärt, ein solcher Unterricht sei für jeden, der sich im thätigen Leben hervorthun wolle, unentbehrlich, die frühere, blos durch praktische Uebung erworbene Befähigung zum Reden und Handeln wird für ungenügend, die Theorie, die Kenntniss allgemeiner Regeln, für nothwendig erklärt [1]). Andererseits wird aber die Wissenschaft, so weit sich die Sophisten mit ihr befassten, wesentlich auf diese praktische Aufgabe beschränkt: es ist nicht die Erkenntniss als solche, sondern lediglich ihr Nutzen als Hülfsmittel für's Handeln, worin ihr Werth und ihre Bedeutung gesucht wird. Die Sophistik steht so allerdings auf der „Grenzscheide zwischen Philosophie und Politik“ [3]): die Praxis soll auf Theorie gestützt, über ihre Ziele und ihre Mittel aufgeklärt werden, aber die Theorie will auch nicht mehr sein, als ein solches Hülfsmittel für die Praxis, diese Wissenschaft ist schon ihrer allgemeinen Abzweckung nach Aufklärungsphilosophie und sonst nichts.

---

[1]) Plutarch hat diesen Unterschied in der angeführten Stelle Themist. 2 ganz richtig bezeichnet, wenn er sagt, diejenigen seien Sophisten genannt worden, welche die politische Uebung von der praktischen Thätigkeit zu den Reden übergeführt haben: von Sophisten in dem S. 883, 2 bezeichneten Sinn kann erst da geredet werden, wo die Fertigkeiten, welche bis dahin durch praktische Uebung an der Behandlung der gegebenen Fälle mitgetheilt worden waren, auf einen theoretischen Unterricht (λόγοι) und die in demselben mitgetheilten allgemeinen Kunstregeln gegründet werden. Weniger genau ist es, wenn Plut. Perikl. 4 meint, Damon habe, als ein ἄκρος σοφιστὴς (was in diesem Fall, wie bei Plato Symp. 203, D, zugleich den Sophisten und den Schlaukopf zu bezeichnen scheint), seine Thätigkeit als Lehrer des Perikles in der Politik nur unter der Maske des Musikers versteckt; ähnlich wie schon Protagoras bei Plato (Protag. 316, C) behauptet, die sophistische Kunst sei uralt, nur haben sie alle vor ihm, aus Furcht vor der ihr anhaftenden Missgunst, verborgen, indem die einen als Dichter aufgetreten seien, wie Homer, Orpheus, Simonides u. s. w., andere als Gymnastiker, noch andere als Musiker, wie Agathokles und Pythoklides. Damit ist ja der Sache nach zugegeben, was Prot. 317, B auch ausdrücklich gesagt ist, und sich für die meisten von den obengenannten von selbst versteht, dass gerade das unterscheidende Merkmal des im engeren Sinn so genannten Sophisten, das ὁμολογεῖν σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους, jenen Vorgängern des Protagoras noch fehlt; sie sind σοφοὶ, wie die sieben Weisen, aber nicht σοφισταὶ im Sinn der sokratischen Zeit.

Nur von hier aus lässt sich auch die vielverhandelte Frage über den Gelderwerb der Sophisten richtig beurtheilen. So lange die Mittheilung wissenschaftlicher Ansichten und Kenntnisse mit dem sonstigen bildenden Verkehr zwischen Freunden auf Eine Linie gestellt wurde, konnte von Bezahlung des philosophischen Unterrichts nicht wohl die Rede sein: die Beschäftigung mit der Philosophie war ebenso, wie der Unterricht in derselben, auch bei denen, welche sich ihr ganz widmeten, eine Sache der freien Neigung. | Unter diesen Gesichtspunkt wurden beide noch von Sokrates, von Plato und von Aristoteles gestellt, und es wurde desshalb die Annahme einer Belohnung für den philosophischen Unterricht von diesen Männern als eine grobe Unwürdigkeit nachdrücklich bekämpft. Die Weisheit darf, nach der Ansicht des xenophontischen Sokrates, wie die Liebe, nur als freie Gabe gewährt, nicht verkauft werden [4]). Wer eine andere Kunst lehrt, sagt Plato[1]), der mag einen Lohn dafür nehmen, denn er behauptet nicht, seinen Schüler gerecht und tugendhaft zu machen; wer aber andere besser zu machen verheisst, der muss ihrer Dankbarkeit vertrauen können, und darf desshalb kein Geld fordern. Nicht anders erklärt sich auch Aristoteles[2]). Das Verhältniss des Lehrers zum Schüler ist ihm nicht eine Geschäftsverbindung, sondern ein sittliches, auf Achtung gegründetes Freundschaftsverhältniss, das Verdienst des Lehrers lässt sich mit Geld gar nicht aufwiegen, sondern nur mit einer Dankbarkeit ähnlicher Art erwiedern, wie wir sie gegen Eltern und Götter empfinden. Von diesem Standpunkt aus begreift es sich vollkommen, wenn über den Gelderwerb der Sophisten jene herben Urtheile gefällt werden, welche uns (S. 885) in dem Munde eines Plato und Aristoteles vorgekommen sind. Wenn aber die gleichen Urtheile auch heute noch wiederholt, wenn in einer Zeit, in der aller Unterricht durch besoldete und bezahlte Lehrer ertheilt zu werden pflegt, und von solchen, die man in Griechenland gerade aus diesem Grunde zu den Sophisten gerechnet haben würde, die Lehrer des fünften vorchristlichen Jahrhunderts blos desshalb, weil sie für ihren Unterricht Bezahlung verlangten, als niedrigdenkende, selbstsüchtige, geldgierige Menschen behandelt werden, so hat Grote[3]) diess mit Recht auffallend und unbillig gefunden. Wo das Bedürfniss eines wissenschaftlichen Unterrichts in weiterem Umfang empfunden wird, und in Folge dessen sich ein eigener Stand berufsmässiger Lehrer bildet, da stellt sich immer auch die Nothwendigkeit heraus, dass sich diese Lehrer durch die Arbeit, der sie ihre Zeit und Kraft widmen, ihren Lebensunterhalt müssen erwerben können. Auch in Griechenland konnte man sich dieser naturgemässen Anforderung nicht entziehen. Ein Sokrates in seiner grossartigen Bedürfnisslosigkeit, ein Plato und Aristoteles mit ihrer durch persönliche Wohlhabenheit begünstigten, durch das hellenische Vorurtheil gegen alle Erwerbsthätigkeit genährten, idealen Auffassung dieser Verhältnisse mochten jede Belohnung für ihre Lehrthätigkeit verschmähen; die grosse Masse mochte den Sophisten ihren Gewinn, den sie sich ohne Zweifel viel grösser vorstellte, als er war, um so eher verübeln, da sich mit der allgemeinen Missgunst der Ungebildeten gegen die geistige Arbeit, deren Mühe und Werth sie nicht kennen, in diesem Fall die Abneigung der Einheimischen gegen die Fremden, der Demokraten gegen die Lehrer der Vornehmen, der Freunde des Alten gegen die Neuerer verband. In der Sache selbst jedoch, wie mit Recht bemerkt worden ist[1]), lag durchaus kein Grund, wesshalb die Sophisten ihren Unterricht, vollends in fremden Städten, hätten umsonst ertheilen und die Kosten ihres Unterhalts und ihrer Reisen selbst bestreiten sollen; und auch von der griechischen Sitte war die Bezahlung für geistige Güter keineswegs durchaus verpönt: Maler, Musiker und Dichter, Aerzte und Rhetoren, Gymnasiarchen und Lehrer aller Art wurden bezahlt; auch die olympischen Sieger erhielten von ihren Staaten nicht blos Ehren-, sondern auch Geldpreise, oder sammelten wohl gar eigenhändig im Siegerkranz Beiträge für sich ein. Selbst aus dem idealen Standpunkt, auf welchen sich Plato und Sokrates stellen, lässt sich die Belohnung des philosophischen Unterrichts nicht unbedingt verurtheilen; denn es ist nicht nothwendig, dass die wissenschaftliche Thätigkeit des Lehrers oder sein sittliches Verhältniss zu dem Schüler durch dieselbe verunreinigt wird, wie ja in analogen Fällen z. B. die Liebe der Frau zu ihrem Manne durch die gesetzliche Verpflichtung desselben zu ihrer Ernährung, die Dankbarkeit des Geheilten gegen seinen Arzt durch die Honorirung desselben gleichfalls nicht nothleidet. Dass die Sophisten von ihren Schülern und Zuhörern Bezahlung verlangten, könnte ihnen nur dann zum Nachtheil gereichen, wenn sie unverhältnissmässige Ansprüche gemacht, und überhaupt in dem Betrieb ihres Berufes sich habsüchtig und schmutzig gezeigt hätten. Diess kann man aber doch nur von einem Theil jener Männer behaupten. Schon im Alterthum waren über die Belohnung, welche sie forderten, und die Reichthümer, welche sie sich erwarben, ohne Zweifel sehr übertriebene Vorstellungen verbreitet[1]); dagegen versichert ISOKRATES, keiner von ihnen habe es zu einem bedeutenden Vermögen gebracht, und ihre Belohnung habe ein bescheidenes Maass nicht überschritten[2]); und wenn auch immerhin manche, namentlich von den jüngeren Sophisten, den Vorwurf des Eigennutzes und der Habsucht verdienen mögen[3]), so fragt es sich doch, ob wir das Bild der Sophistik, welches Männer, denen jede Bezahlung für philosophischen Unterricht zum voraus als etwas schmähliches und gemeines erschien, von den Sophisten ihrer Zeit abstrahirt haben, auch auf einen Protagoras und Gorgias übertragen dürfen. Der erstere wenigstens zeigt sich seinen Schülern gegenüber durchaus anständig[4]), wenn er die Bestimmung seiner Belohnung im Zweifelsfall ihnen selbst überlässt[5]), und dass in dieser Beziehung zwischen den Stiftern des sophistischen Unterrichts und ihren späteren Nachfolgern ein Unterschied stattfinde, wird auch von ARISTOTELES angedeutet[6]). Die Sophisten im ganzen, und namentlich die der älteren Generation,

---

[1] Diesen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem sophistischen und dem früheren, rein praktischen Unterricht übersieht GROTE VIII, 485 f., wenn er behauptet, das Auftreten der Sophisten sei gar keine Neuerung, sie haben sich von einem Damon und andern nur dadurch unterschieden, dass sie zu dem Unterricht, den sie ertheilten, ein grösseres Maass von Kenntnissen und Geschicklichkeit mitbrachten.

[2] Vgl. auch S. 883, 2.

[3] S. o. 883, 4.

[4] Mem. I, 6, 13 s. o. 883, 2.

---

[1]) Gorg. 420, C ff. vgl. Soph. 223, D ff. Ganz dasselbe b. Isokr. adv. Soph. 5 f.

[2]) Eth. N. IX, 1. 1164, a, 32 ff.

[3]) A. a. O. 493 f.

---

[1]) Welcker Kl. Schr. II, 420 ff.

---

1) M. s. die Angaben darüber S. 863, 1. 864, 1. 869, 3. 871, 7. 875, 3.

2) Π. ἀντιδόσ. 155: ὅλως μὲν οὖν οὐδεὶς εὑρεθήσεται τῶν καλουμένων σοφιστῶν πολλὰ χρήματα συλλεξάμενος, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ὀλίγοις, οἱ δ' ἐν πάνυ μετρίοις τὸν βίον διαγαγόντες. Hierauf die S. 869, 3 mitgetheilte Angabe über Gorgias, welcher doch von allen am meisten erworben und weder für den Staat noch für eine Familie Ausgaben gehabt habe. Man dürfe nicht meinen, dass die Sophisten so viel verdienen, wie die Schauspieler. In der späteren Zeit scheint die Bezahlung für einen Lehrgang 3—5 Minen betragen zu haben. Euenus b. PLATO Apol. 20, B verlangt fünf, Isokrates, der, wie andere Rhetoren, 10 Minen nahm (WELCKER 428), macht sich adv. Soph. 3 über die Eristiker lustig, dass die ganze Tugend für den Spottpreis von 3—4 Minen bei ihnen zu haben sei, wiewohl er dieselben Hel. 6 beschuldigt, es sei ihnen nur um das Geld zu thun.

3) Vgl. S. 878, 2. 885.

4) Wie diess GROTE Hist. of Gr. VIII, 494 mit Recht hervorhebt.

5) Vgl. S. 863, 1.

6) In der von WELCKER angeführten Stelle Eth. N. IX, 1. 1164, a, 22 ff., wo zuerst das oben erwähnte über Protagoras berichtet und dann bemerkt wird: anders verhalte es sich mit den Sophisten (d. h. denen der aristotelischen Zeit); diese müssen wohl Vorausbezahlung verlangen, denn nachdem man ihre Wissenschaft kennen gelernt habe, würde ihnen niemand mehr etwas dafür geben. Weniger beweisend ist XENOPH. De venat. 13: wir kennen niemand, ὅντιν' οἱ νῦν σοφισταὶ ἀγαθὸν ἐποίησαν, denn es fragt sich, ob der Verfasser bei den Aelteren, denen er die Sophisten seiner Zeit gegenüberstellt, an einen Protagoras u. s. w., und nicht vielmehr an sonstige Tugendlehrer und Philosophen denkt, so dass die νῦν σοφισταὶ mit den vorher genannten σοφισταὶ καλούμενοι zusammenfallen.

einer niedrigen Gewinnsucht zu beschuldigen, sind wir bei unbefangener Würdigung der Umstände, unter denen sie auftraten, und der Nachrichten, die uns über sie vorliegen, nicht berechtigt.

Haben wir aber auch demnach diesen Männern oder doch manchen, und gerade den bedeutendsten von ihnen ein Vorurtheil abzubitten, welches seit mehr als zweitausend Jahren ihrem guten Namen mehr als alles andere geschadet hat, so lässt sich doch zweierlei nicht verkennen. Für's erste nämlich ist die Einführung einer Bezahlung für den wissenschaftlichen Unterricht in jener Zeit, wie man auch über ihre moralische Berechtigung urtheilen mag, jedenfalls ein Beweis für die schon besprochene veränderte Ansicht über den Werth und die Bedeutung des wissenschaftlichen Erkennens, ein Anzeichen davon, dass statt der reinen, in der Erkenntniss des Wirklichen befriedigten Forschung nur noch ein solches Wissen gesucht, für werthvoll und für erreichbar gehalten wird, welches als Hülfsmittel für anderweitige Zwecke zu gebrauchen ist, und weniger in allgemeiner Geistesbildung, als in besonderen praktischen Fertigkeiten besteht. Die Sophisten wollen die eigenthümlichen Kunstgriffe der Beredsamkeit, der Lebensklugheit, der Menschenbehandlung mittheilen, und die Aussicht auf den hieraus hervorgehenden Gewinn, auf den Besitz der politischen und rednerischen Handwerksgeheimnisse, ist es vor allem, was sie der Jugend ihrer Zeit als unentbehrliche Führer erscheinen lässt 1). Weiter aber zeigt die Erfahrung, dass es

---

1) Der Beweis hiefür wird unten, in der Schilderung des sophistischen Unterrichts, gegeben werden. Weiter vgl. m. S. 884, 2 und Plato Symp. 217, A ff., wo Alcibiades den Sokrates als Sophisten behandelt, indem er alles daran giebt, um von ihm πάντ' ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ᾔδει, während Sokrates durch die rein sittliche Auffassung ihres Verhältnisses den Unterschied seines Unterrichts von dem sophistischen fühlbar macht. Die Sophisten werden hier allerdings nicht genannt, aber die Art, wie Alcibiades anfangs sein Verhältniss zu Sokrates behandelt, kann doch als ein Zeugniss dafür gelten, was Seinesgleichen damals von einem Lehrer zu erwarten und bei ihm zu suchen pflegten. Das gleiche gilt von der Bemerkung Xenophon's Mem. I, 2, 14 f., Kritias und Alcibiades haben den Umgang des Sokrates nicht desshalb gesucht, um ihm an Charakter ähnlich zu werden, sondern νομίσαντε, εἰ ὁμιλησαίτην ἐκείνῳ, γενέσθαι ἂν ἱκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν. Dass sich die Sophisten als Tugendlehrer und Menschenbildner ankündigen, steht dem nicht im Wege, denn es fragt sich eben, worin die Tugend (oder richtiger:

unter den damaligen Verhältnissen eine sehr gefährliche Sache war, wenn der höhere Unterricht und die Vorbildung für das öffentliche Leben ausschliesslich in die Hände solcher Lehrer gelegt wurde, welche für ihren Lebensunterhalt auf die Bezahlung durch ihre Schüler angewiesen waren. So wie die Menschen nun einmal sind, geräth die wissenschaftliche Thätigkeit durch eine derartige Einrichtung unvermeidlich in eine Abhängigkeit von den Wünschen und den Bedürfnissen derjenigen, welche den Unterricht darin suchen und ihn zu bezahlen im Stande sind. Diese werden aber ihren Werth zunächst nach dem Vortheil schätzen, den sie sich für ihre persönlichen Zwecke von ihr versprechen; und nur die allerwenigsten werden hiebei über das nächstliegende hinausblicken, und den Nutzen von Studien einsehen, deren praktische Verwendbarkeit nicht unmittelbar auf der Hand liegt. Ein Volk müsste daher in ganz ungewöhnlichem Grade, und weit mehr, als diess in dem damaligen Griechenland der Fall war, von dem Werthe der reinen und selbständigen wissenschaftlichen Forschung durchdrungen sein, wenn die Wissenschaft im grossen und ganzen unter diesen Umständen nicht zur blossen Technik herabsinken, und sich bei längerer Dauer dieses Zustandes immer mehr darauf beschränken sollte, der Masse der Menschen diejenigen Kenntnisse und Fertigkeiten, wovon sie Vortheil für sich erwarten, möglichst rasch, mühelos und gefällig beizubringen. Für die Gründlichkeit der Forschung und den Ernst der wissenschaftlichen Gesinnung lag in den Verhältnissen, unter denen der sophistische Unterricht ertheilt wurde, eine grosse Gefahr; und diese Gefahr wurde dadurch noch vergrössert, dass die Mehrzahl der Sophisten, ohne festen Wohnsitz und ohne Antheil an der Staatsverwaltung, des Rückhalts entbehrte, welchen seine bürgerliche Stellung dem Menschen für sein sittliches Leben und die sittliche Seite seiner Berufsthätigkeit gewährt [1]). Dass

---

Tüchtigkeit, ἀρετή) gesucht wird: die ἀρετή, welche z. B. Euthydem und Dionysodor ihren Schülern so rasch, wie kein anderer, beizubringen verheissen (Plato Euthyd. 273, D), ist von dem, was wir Tugend nennen himmelweit verschieden.

1) Vgl. Plato Tim. 19, E: τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ' ἔμπειρον ἥγημαι, φοβοῦμαι δὲ, μήπως, ἅ τε πλανη-

aber | die Verhältnisse von selbst zu diesem Erfolg hinführten, kann in der Sache nichts ändern. Es ist ganz richtig, dass für talentvolle und gebildete Bürger kleiner Staaten die Reisen und die öffentlichen Vorträge in jener Zeit das einzige Mittel waren, um ihren Leistungen Anerkennung zu verschaffen und in's grosse zu wirken, dass die olympischen Vorlesungen eines Gorgias und Hippias an sich nicht tadelnswerther sind, als die eines Herodot; es ist auch richtig, dass es nur durch die Bezahlung des Unterrichts möglich wurde, die Lehrthätigkeit allen befähigten zu eröffnen, und die mannigfaltigsten Kräfte in Einen Ort zu versammeln; aber die Wirkungen, die eine solche Einrichtung haben musste, werden dadurch nicht aufgehoben. Lag in der Sophistik schon von Hause aus eine Beschränkung des wissenschaftlichen Interesse's auf das nützliche und praktisch verwerthbare, so musste diese Einseitigkeit durch die Abhängigkeit der sophistischen Lehrer von dem Geschmack und den Wünschen ihrer Zuhörer noch bedeutend verstärkt werden; und je geringer der wissenschaftliche und bald auch der ethische Gehalt des sophistischen Unterrichts war, um so weniger war es zu vermeiden, dass er bald genug wirklich zum blossen Mittel für den Erwerb von Geld und Ehre herabsank.

Setzt nun dieses Zurücktreten der rein wissenschaftlichen Forschung an und für sich schon eine skeptische Stimmung voraus, so haben sich die bedeutendsten Sophisten auch ausdrücklich darüber erklärt, und die übrigen haben es wenigstens durch ihr ganzes Verfahren an den Tag gelegt, dass sie sich gerade desshalb von der älteren Philosophie lossagen, weil sie eine wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge überhaupt nicht für möglich halten. Wenn der Mensch auf die Erkenntniss verzichtet hat, bleibt ihm nur seine Selbstbefriedigung in Thätigkeit oder Genuss übrig; dem Denken, | das seinen Gegenstand verloren hat, entsteht ebendamit die Aufgabe, ihn aus sich zu erzeugen, seine Selbstgewissheit wird jetzt zur Spannung in sich selbst, zum Sollen, sein Wissen zum Wollen [1]). So ist auch die sophistische Lebensphi-

---

τὸν ὃν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῆ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν (es sei unfähig, die alten Athener recht zu begreifen).

[1] Beispiele lassen sich in der Geschichte der Philosophie leicht finden;

losophie durchaus auf den Zweifel an der Wahrheit des Wissens gegründet. Ebendamit ist aber ihr selbst eine feste wissenschaftliche und sittliche Haltung unmöglich gemacht, sie muss entweder den herkömmlichen Meinungen folgen, oder wenn sie dieselben genauer prüft, muss sie zu dem Ergebniss kommen, dass ein allgemein gültiges Sittengesetz ebenso unmöglich sei, als eine allgemein anerkannte Wahrheit. Sie wird daher auch nicht den Anspruch machen dürfen, die Menschen über Zweck und Ziel ihrer Thätigkeit zu belehren, und sittliche Vorschriften zu ertheilen, sondern ihr Unterricht wird sich auf die Mittel beschränken, durch welche die Zwecke des Einzelnen, welcher Art sie nun seien, erreicht werden. Alle diese Mittel fassen sich aber für den Griechen in der Kunst der Rede zusammen. Das positive zu der negativen Erkenntnisstheorie und Moral der Sophisten bildet daher die Rhetorik, als die allgemeine praktische Technik. Ebendamit verlässt sie dann aber auch das Gebiet, mit welchem es die Geschichte der Philosophie zu thun hat.

Fassen wir nun diese verschiedenen Seiten der Erscheinung, mit der wir uns beschäftigen, im einzelnen näher in's Auge.

4. Die sophistische Erkenntnisstheorie und die Eristik.

Schon bei den älteren Philosophen finden sich vielfache Klagen über die Beschränktheit des menschlichen Wissens, und seit Heraklit und Parmenides wird die Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung von den entgegengesetztesten Standpunkten aus anerkannt. Aber erst die Sophistik hat diese Anfänge zu einer allgemeinen Skepsis entwickelt. Für die wissenschaftliche Begründung dieses Zweifels nahmen ihre Urheber theils die heraklitische, theils die eleatische Lehre zum Ausgangspunkt; dass sie von diesen entgegengesetzten | Voraussetzungen aus zu dem gleichen Ergebniss gelangten, kann einerseits als eine richtige dialektische Folgerung betrachtet werden, durch welche jene einseitigen Voraussetzungen sich aufheben; zugleich ist es aber bezeichnend für

---

hier genüge es an die praktische Richtung des Sokrates und der späteren Eklektiker, eines Cicero u. s. w., an die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, an den Zusammenhang zwischen Kant's Vernunftkritik und seiner Moral und an ähnliches zu erinnern.

die Sophistik, der es eben gar nicht um eine bestimmte Ansicht über die Natur der Dinge, sondern nur um die Beseitigung der objektiven, naturphilosophischen Untersuchung zu thun ist.

Auf die heraklitische Physik stützt Protagoras seine Skepsis. Ein wirklicher Anhänger jener Philosophie, in ihrem vollen Umfang und ihrer ursprünglichen Bedeutung, ist er zwar durchaus nicht: was Heraklit über das Urfeuer, über die Wandlungsstufen desselben, überhaupt über die objektive Beschaffenheit der Dinge gelehrt hatte, konnte ein Skeptiker, wie er, sich nicht aneignen. Aber er hat sich aus derselben wenigstens die allgemeinen Sätze von der Veränderung aller Dinge und dem Gegenlauf der Bewegungen gemerkt, um sie für seinen Zweck zu benützen. Alles ist nach Protagoras in beständiger Bewegung [1]), diese Bewegung ist aber nicht blos von Einer Art, sondern es sind der Bewegungen unzählige, die sich jedoch alle auf zwei Klassen zurückführen lassen, indem sie theils in einem Wirken theils in einem Leiden bestehen[2]). Erst durch ihr | Thun oder ihr Leiden erhalten die Dinge gewisse Eigenschaften; und da nun das Thun und das Leiden jedem nur im Verhältniss zu anderen zukommen kann, mit denen es durch die Bewegung zusammengeführt wird, so darf man keinem Ding als solchem irgend welche Eigenschaft und Bestimmtheit beilegen, sondern erst dadurch, dass sich die Dinge gegen einander bewegen, sich vermischen und auf einander einwirken, werden sie zu etwas bestimmtem; man kann daher gar nicht sagen, dass sie etwas seien, oder dass sie überhaupt seien, sondern immer nur, dass sie werden und dass sie etwas werden [1]. Durch das Zusammentreffen der zweierlei Bewegungen entstehen unsere Vorstellungen von den Dingen [2]. Wenn sich ein Gegenstand mit unserem Sinnes-

---

[1]) Plato Theät. 152, D. 157, A f. (s. o. 535, 2). Ebd. 156, A drückt Plato diess auch so aus: ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδὲν, dass er jedoch dabei nicht an eine Bewegung ohne ein bewegtes, eine „reine Bewegung" denkt, sondern nur an eine solche, deren Subjekt selbst sich beständig verändert, erhellt aus S. 180, D. 181, C. D, wo dafür steht: πάντα κινεῖται, τὰ πάντα κινεῖσθαι, πᾶν ἀμφοτέρως κινεῖσθαι, φερόμενόν τε καὶ ἀλλοιούμενον, und schon aus 156, C ff.: ταῦτα πάντα μὲν κινεῖται . . . φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν u. s. w. (und die gleichen Stellen zeigen auch, dass das ἦν nicht — wie Vitringa S. 83 will — aussagen soll, es sei ursprünglich nur Bewegung gewesen, sondern: alles sei seinem Wesen nach Bewegung; vgl. Schanz S. 70. Das Präteritum steht hier ähnlich, wie in dem aristotelischen τί ἦν εἶναι). Man darf daher weder Protagoras selbst jene reine Bewegung beilegen (Frei 79), noch Plato wegen derselben einer Erdichtung beschuldigen (Weber 23 ff.), und ihn aus Sextus berichtigen, der Pyrrh. I, 217 vielleicht aus dem Theätet, nur in stoischer Ausdrucksweise, von Prot. berichtet: φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προςθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι. Wenn im Theätet 181, B ff. weiter gezeigt wird, dass die von Prot. angenommene Bewegung aller Dinge nicht blos als φορὰ, sondern auch als ἀλλοίωσις bestimmt werden müsse, so erhellt doch aus eben dieser Stelle, dass der Sophist selbst sich hierüber nicht näher erklärt hatte.

[2]) Theät. 156, A fährt fort: τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον τὸ δὲ πάσχειν. Diess wird dann 157, A weiter dahin erläutert, weder das Wirken noch das Leiden komme einem Ding an und

---

für sich zu, sondern die Dinge werden zu wirkenden oder leidenden erst dadurch, dass sie mit andern zusammentreffen, zu denen sie sich wirkend oder leidend verhalten, dasselbe könne daher im Verhältniss zu dem einen ein wirkendes, im Verhältniss zu einem andern ein leidendes sein. Die Ausdrücke sind wohl in dieser Darstellung meist platonisch, aber die Unterscheidung der wirkenden und leidenden Bewegung selbst dem Protagoras abzusprechen haben wir kein Recht.

1) Theät. 152, D. 156, E (s. o. 535, 2). 157, B: τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τὶ ξυγχωρεῖν οὔτε τοῦ οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅ τι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα παὶ ἀλλοιούμενα. (Die Darstellungsform scheint auch hier Plato zu gehören.) Das gleiche besagt es, und es stammt wohl auch nur aus diesen Stellen, wenn Philop. gen. et corr. 4, b, o. und ähnlich Ammon. Categ. 81, b, Schol. in Arist. 60, a, 15 Prot. den Satz beilegt: οὐκ εἶναι φύσιν ὡρισμένην οὐδενός (Frei S. 92 vermuthet darin gewiss mit Unrecht seine eigenen Worte). Dasselbe drückt Sextus a. a. O. mit späterer Terminologie in den Worten aus, die mir weder Petersen (phil.-hist. Stud. 117), noch Brandis (I, 528), noch Hermann (Plat. Phil. 297, 142), noch Frei (S. 92 f.), noch Weber (S. 36 ff.) richtig erklärt zu haben scheint: τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ. Diese Worte wollen nämlich nicht das sagen, dass die Ursachen aller Erscheinungen nur im Stofflichen liegen, sondern vielmehr umgekehrt, dass im Stoff, in den Dingen als solchen, abgesehen von der Art, wie wir sie auffassen, der Keim zu allem, die gleichmässige Möglichkeit der verschiedenartigsten Erscheinungen gegeben sei, dass jedes Ding, wie Plut. adv. Col. 4, 2 diese Ansicht des Prot. ausdrückt, μὴ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον sei, wie denn Sextus selbst sogleich erläutert: ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται.

2) Nicht ganz klar ist dabei, ob Prot. die aktive Bewegung der des αἰσθητὸν, die passive derjenigen der αἴσθησις einfach gleichsetzte (wie Schanz S. 72 glaubt),

organ so berührt, dass er sich in dieser Berührung wirkend, jenes dagegen sich leidend verhält, so entsteht in dem Organ eine bestimmte sinnliche Empfindung und der Gegenstand erscheint mit bestimmten Eigenschaften versehen [1]). Beides aber nur in und | während dieser Berührung: so wenig das Auge sehend ist, wenn es von keiner Farbe berührt wird, ebensowenig ist der Gegenstand farbig, wenn er von keinem Auge gesehen wird. Nichts ist oder wird daher das, was es ist und wird, an und für sich, sondern immer nur für das wahrnehmende Subjekt [2]); diesem aber

---

oder ob er die Bewegung des αἰσθητὸν und der αἴσθησις nur als bestimmte Arten der aktiven und passiven Bewegung betrachtete. Mir ist das letztere theils an sich wahrscheinlicher, denn wenn Prot. den Dingen ein objektives, von unserer Vorstellung unabhängiges Dasein zuschrieb, wie er diess doch unstreitig gethan hat, so musste er auch eine gegenseitige Einwirkung der Dinge auf einander nicht blos eine Einwirkung derselben auf uns annehmen; theils spricht dafür die Bemerkung (157, A s. o. S. 896, 2), dass das gleiche, was im Verhältniss zu dem einen ein wirkendes ist, zu anderem sich leidend verhalte: unserer αἴσθησις gegenüber ist das αἰσθητὸν immer ein wirkendes, ein leidendes kann es nur anderen Dingen gegenüber sein.

1) Theät. 156, A, nach dem S. 896, 2 angeführten: ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δὲ, τὸ μὲν αἰσθητὸν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. Die αἰσθήσεις heissen ὄψεις, ἀκοαὶ, ὀσφρήσεις, ψύξεις, καύσεις, ἡδοναὶ, λῦπαι, ἐπιθυμίαι, φόβοι u. s. w., zu dem αἰσθητὸν gehören Farben, Töne u. s. f. Diess wird dann im folgenden weiter dahin erläutert: ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων (ein Gegenstand, der auf das Auge zu wirken geeignet ist) πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ, μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔτι ὄψις ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγενῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν ... καὶ τἆλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι u. s. w. Das verschiedene Verhalten der Dinge zu den Sinnen scheint Prot. von der grösseren oder geringeren Geschwindigkeit ihrer Bewegung hergeleitet zu haben, denn S. 156, C wird bemerkt, einiges bewege sich langsamer, und gelange desshalb nur zu dem nahen, anderes bewege sich schnell und gelange zu dem entfernten. Jenes würde z. B. auf die Wahrnehmungen des Tastsinns, dieses auf die des Gesichts passen.

2) S. vor. Anm. und a. a. O. 157, A: ὥστε ἐξ ἁπάντων τούτων ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι u. s. w. (s. S. 535, 2. 897, 1). 160, B: λείπεται δὴ, οἶμαι, ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ' ἐσμὲν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι, ἐπείπερ ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μὲν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων, οὐδ' αὖ

wird sich der Gegenstand natürlich verschieden darstellen, je nachdem er selbst so oder so beschaffen ist [1]); die Dinge sind für jeden nur das, als | was sie ihm erscheinen, und sie erscheinen ihm so, wie sie ihm seinem eigenen Zustand nach erscheinen müssen: „der Mensch ist das Maass aller Dinge, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist“ [2]), es giebt keine objek-

---

ἡμῖν αὐτοῖς. ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι, ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι u. s. w. Vgl. Phädo 90, C. Aehnlich Arist. Metaph. IX, 3. 1047, a, 5: αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. Alex. z. d. St. und zu S. 1010, b, 30. S. 273, 28 Bon. Hermias Irris. c. 4. Sext. Pyrrh. I, 219: τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. Dagegen ist bei Arist. De an. III, 2. 426, a, 20 mit den φυσιολόγοι nicht (wie Philop. z. d. St. O, 15, o. und Vitringa S. 106 glauben) Protagoras, sondern Demokrit gemeint.

[1] Plato führt diess 157, E ff. am Beispiel der Träumenden, Kranken und Verrückten aus, indem er bemerkt, da diese von anderer Beschaffenheit seien, als die Wachen und Gesunden, so müssen sich aus der Berührung der Dinge mit ihnen nothwendig andere Wahrnehmungen erzeugen. Indessen scheint er selbst 158, E diese Antwort nicht bestimmt auf Protagoras zurückzuführen, sondern nur als eine nothwendige Ergänzung seiner Theorie zu geben. Um so wahrscheinlicher ist es, dass die verwandten Angaben und Ausführungen bei Sextus Pyrrh. I, 217 f. Ammon. und Philop. an den S. 897, 1 angeführten Orten. David Schol. in Arist. 60, b, 16 nicht aus der Schrift des Protagoras, sondern neben dem Theätet nur aus eigener Auslegung geflossen sind.

[2] Theät. 152, A: φησὶ γάρ που [Πρωτ.] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Derselbe Ausspruch wird theils mit diesem Zusatz, theils ohne denselben, oft angeführt, von Plato Theät. 160, C. Krat. 385, E. Arist. Metaph. X, 1. 1053, a, 35. XI, 6, Anf. Sext. Math. VII, 60. Pyrrh. I, 216. Diog. IX, 51 u. a. (s. Frei 94). Nach Theät. 161, C sprach Prot. jenes aus ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας. Da nun auch S. 162, A. 170 E vgl. 155, E. 166 D. Krat. 386, C. 391, C von der ἀλήθεια des Protagoras gesprochen wird, so hat man vermuthet, was schon der Scholiast zu Theät. 161, C behauptet, die Schrift, worin jener Ausspruch stand, habe den Titel Ἀλήθεια gehabt. Doch erklären sich die platonischen Stellen auch ohne diese Voraussetzung, wenn Prot. nur in jener Schrift öfters und mit Nachdruck hervorgehoben hatte, dass er im Gegensatz gegen die gewöhnliche Meinung den wahren Sachverhalt kundthun wolle. Nach Sext. Math. VII, 60 standen die Worte am Anfang der Καταβάλλοντες, und Porph. b. Eus. pr. ev. X, 3, 25 führt an, dass Prot. in dem λόγος περὶ τοῦ ὄντος die Eleaten bekämpft habe, was doch wohl in derselben Schrift geschah, aus welcher die Mittheilungen im Theätet stammen. Vielleicht bezeichnet aber Porphyr diese Schrift nur nach ihrem Inhalt, und ihre eigentliche Ueberschrift war Καταβάλλοντες (sc. λόγοι) oder

tive Wahrheit, sondern nur | subjektiven Schein der Wahrheit, kein allgemeingültiges Wissen, sondern nur ein Meinen.

Zu dem gleichen Resultat kommt Gorgias von dem entgegengesetzten Ausgangspunkt aus. In seiner Schrift von der Natur oder dem Nichtseienden [1]) suchte er drei Sätze zu beweisen: 1) es ist nichts; 2) wenn etwas ist, so ist es doch unerkennbar; 3) wenn es auch erkennbar ist, lässt es sich doch durch die Rede nicht mittheilen. Der Beweis des ersten Satzes stützt

---

auch: 'Αλήθεια ἢ Καταβ.; für Καταβάλλοντες sind die 2 Bücher der Antilogieen bei Diog. IX, 55 möglicherweise blos ein anderer Ausdruck. M. vgl. über den Gegenstand Frei 176 ff. Weber 43 f. Bernays Rh. Mus. VII, 464 ff. Vitringa 115. — Der Sinn des protagorischen Satzes wird häufig auch so ausgedrückt: οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι (Plato Krat. 386, C, ähnlich Theät. 152, A. vgl. Cic. Acad. II, 46, 142), τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως (Arist. Metaph. XI, 6, Anf. vgl. IV, 4. 1007, b, 22. IV, 5 Anf. Alex. zu diesen Stellen u. ö. David Schol. in Arist. 23, a, 4, wo aber auf Protagoras übertragen wird, was im platonischen Euthydem 287, E steht), πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν (Sext. Math. VII, 60 vgl. Schol. in Arist. 60, b, 16). Der Sache nach ist diess richtig, die Ausdrücke sind aber, wie die genannten Schriftsteller zum Theil selbst andeuten, nicht protagorisch. Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung Plato's Theät. 151, E. 160, C f., der Satz des Prot. falle mit der Behauptung zusammen, dass das Wissen in nichts anderem bestehe, als der Sinnesempfindung, und mit der Folgerung des Aristoteles (a. d. a. O. Metaph. IV) und seines Auslegers (Alex. S. 194, 16. 228, 10. 247, 10. 258, 12 Bon. 637, a, 16. 653, a, 1. 662, a, 4. 667, a, 34 Br.), dass nach Prot. widersprechendes zugleich wahr sein könne. Aus einem Missverständniss dieser Stellen, oder vielleicht aus einem blossen Schreibfehler scheint (trotz Weber's *„inepte“* S. 29) die Angabe des Diog. IX, 51 entstanden zu sein: ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις. — Was Themist. Analyt. post. S. 25 Sp. Schol. in Ar. 207, b, 26 über die Ansicht des Prot. vom Wissen sagt, ist wohl aus der aristotelischen Stelle selbst, die gar nicht auf Protagoras geht, herausgesponnen.

[1]) Einen ausführlichen Auszug aus dieser Schrift, aber in seiner eigenen Sprache, giebt Sextus Math. VII, 65—87, einen minder vollständigen der angebliche Aristoteles De Melisso c. 5. 6. Ihren Titel: περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ π. φύσεως verdanken wir Sextus. Rose's Zweifel an ihrer Aechtheit (Arist. libr. ord. 77 f.) scheint mir weder durch das Stillschweigen des Aristoteles über die gorgianische Skepsis, noch durch die spätere Beschränkung des Gorgias auf die Rhetorik ausreichend begründet zu sein. Die Behauptung, dass nichts existire, legt schon Isokrates Hel. 3. π. ἀντιδόσ. 268 seinem Lehrer Gorgias bei, in der ersten von diesen Stellen mit ausdrücklicher Berufung auf die Schriften der alten Sophisten.

sich ganz auf die Annahmen der Eleaten. Wenn etwas wäre, sagte Gorgias, so müsste es entweder ein seiendes sein oder ein nichtseiendes, oder beides zugleich. Aber A) ein nichtseiendes kann es nicht sein, denn nichts kann zugleich sein und nichtsein, das Nichtseiende aber müsste einerseits als nichtseiendes nicht sein, andererseits, sofern es ein nichtseiendes ist, zugleich sein; da ferner das Seiende und das Nichtseiende sich entgegengesetzt sind, kann man das Sein diesem nicht beilegen, ohne es jenem abzusprechen, dem Seienden aber kann man das Sein nicht absprechen 1). Ebensowenig kann aber das, was ist, B) ein seiendes sein, denn das Seiende müsste entweder entstanden oder unentstanden, entweder Eines oder vieles sein. a) Unentstanden kann es aber nicht sein, denn was nicht entstanden ist, sagt Gorgias mit Melissus, das hat keinen Anfang, und was keinen Anfang hat, ist unendlich. Das Unendliche aber ist nirgends, denn es kann weder in einem andern sein, da es in diesem Fall nicht unendlich wäre, noch in sich selbst, da das umfassende ein anderes ist, als das umfasste. Was aber nirgends ist, das ist gar nicht 2). Soll mithin das Seiende unentstanden sein, so ist es überhaupt nicht. | Setzt man andererseits, es sei entstanden, so müsste es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entstanden sein. Aber aus dem Seienden kann nichts werden, denn wenn das Seiende ein anderes würde, wäre es nicht mehr das Seiende; ebensowenig aber aus dem Nichtseienden, denn soll das Nichtseiende nicht sein, so gilt der Satz, dass aus nichts nichts wird, soll es sein, so finden auf dasselbe alle die Gründe Anwendung, welche eine Entstehung aus dem Seienden unmöglich machen 3).

---

1) Sext. 66 f.; etwas abweichend, vielleicht zum Theil durch Schuld des Textes, die Schrift über Melissus c. 5. 979, a, 21 ff.

2) M. vgl. hiezu S. 511. 501, 1.

3) Sextus 68—71. De Mel. 979, b, 20 ff. Die letztere Schrift verweist dabei ausdrücklich auf Melissus und Zeno; s. o. S. 510. 501, 1. Den Schluss des Beweises giebt Sextus einfacher, indem er nur sagt, aus dem Nichtseienden könne nichts werden, da das, was ein anderes hervorbringe, doch selbst erst sein müsse, dagegen fügt er noch besonders bei, das Seiende könne auch nicht entstanden und unentstanden zugleich sein, da dieses sich ausschliesse. Vielleicht ist diess aber sein eigener Zusatz, Sextus liebt es, bei einem Dilemma, dessen beide Glieder er widerlegt hat, noch besonders zu zeigen, dass auch nicht beide zusammen wahr sein können.

Ebensowenig kann das Seiende b) Eines oder vieles sein. Nicht Eines; denn was wirklich Eins ist, kann keine körperliche Grösse haben, was aber keine Grösse hat, das ist nichts [1]). Aber auch nicht vieles, denn jede Vielheit ist eine Anzahl von Einheiten, wenn es keine Einheit giebt, giebt es auch keine Vielheit [2]). Nehmen wir c) hinzu, dass sich das Seiende auch nicht bewegen könnte, weil nämlich jede Bewegung eine Veränderung, und als solche das Werden eines Nichtseienden wäre, weil ferner jede Bewegung eine Theilung voraussetzt, und jede Theilung eine Aufhebung des Seins ist [3]), so liegt am Tage, dass das Seiende ebenso undenkbar ist, als das Nichtseiende. C) Kann aber das, was sein soll, | weder ein seiendes noch ein nichtseiendes sein, so kann es natürlich auch nicht beides zugleich sein [4]), und so ist der erste Satz des Sophisten, dass nichts sei, wie er glaubt, erwiesen.

Einfacher lauten die Beweise für die zwei anderen Sätze. Wenn auch etwas wäre, so wäre es doch unerkennbar, denn das Seiende ist kein gedachtes und das Gedachte kein seiendes, da ja andernfalls alles, was sich jemand denkt, auch wirklich existiren müsste, und keine falsche Vorstellung möglich wäre. Ist aber das Seiende kein gedachtes, so wird es nicht gedacht und erkannt, es ist unerkennbar [5]). Wäre es aber auch erkennbar, so

---

1) De Mel. 979, b, 36 (nach Mullach's Ergänzung): καὶ ἓν μὲν οὐκ ἂν δύνασθαι εἶναι, ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ἕν· τὸ γὰρ ἀσώματόν, φησιν, οὐδὲν, ἔχων γνώμην παραπλησίαν τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ. (S. o. 498, 1.) Ausführlicher zeigt Gorg. bei Sextus 73, dass das Eine weder ein ποσὸν, noch ein συνεχὲς, noch ein μέγεθος, noch ein σῶμα sein könne.

2) Sext. 74. De Mel. 979, b, 37 (nach Foss und Mull.). Vgl. Zeno a. a. O. und Melissus, oben 513, 4.

3) So die Schrift über Melissus 980, a, 1; vgl. oben S. 514 f. Bei Sextus fehlt dieser Beweis, es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Gorg. die Einwendungen des Zeno und Melissus gegen die Bewegung gar nicht benützt haben sollte. Nur ist nach seinem sonstigen Verfahren zu vermuthen, dass er auch hier ein Dilemma aufstellte, und zeigte, das Seiende könne weder bewegt noch unbewegt sein. Unsere Quelle scheint daher hier eine Lücke zu haben.

4) Sext. 75 f. Doch vgl. man was 901, 3 bemerkt wurde.

5) De Mel. 980, a, 8, wo aber der Anfang verderbt, und auch durch Mullach nicht genügend ergänzt ist, während Sextus 77—82 hier gerade viel eigenes einmengt.

liesse es sich doch durch Worte nicht mittheilen. Denn wie liessen sich durch blosse Töne die Anschauungen der Dinge hervorbringen, da vielmehr umgekehrt die Worte erst aus den Anschauungen entstehen? Wie ist es ferner möglich, dass der hörende bei den Worten das gleiche denke, wie der sprechende, da Ein und dasselbe doch nicht in verschiedenen sein kann? Oder wenn auch dasselbe in mehreren wäre, müsste es ihnen nicht verschieden erscheinen, da sie doch an verschiedenen Orten und verschiedene Personen sind? 1) Es sind diess zum Theil ächt sophistische Gründe, aber doch werden zugleich, besonders aus Anlass des dritten Satzes, wirkliche Schwierigkeiten berührt, und das ganze mochte in jener Zeit immerhin für eine nicht zu verachtende Begründung des Zweifels an der Möglichkeit des Wissens gelten können 2).

Von den andern Sophisten scheint sich keiner um eine so eingehende Rechtfertigung der Skepsis bemüht zu haben, wenigstens ist diess von keinem überliefert. Um so allgemeiner war die Zustimmung zu dem Ergebniss, in welchem sich die herakliteische und die eleatische Skepsis vereinigte, der Läugnung einer objektiven Wahrheit; und wenn sich diese Ansicht nur bei den wenigsten auf eine entwickelte Erkenntnisstheorie stützte, so wurden die Zweifelsgründe, die man einem Protagoras und Gorgias, einem Heraklit und Zeno verdankte, | nichtsdestoweniger

---

1) Sext. 83—86, der auch hier ohne Zweifel eigene Erläuterungen einmischt; vollständiger, aber mit theilweise unsicherem Text, De Melisso 980, a, 19 ff.

2) Dagegen lässt sich Grote (Hist. of Gr. VIII, 503 f.) durch seine Vorliebe für die Sophisten zu weit führen, wenn er meint, die Beweisführung des Gorgias beziehe sich nur auf das Ding-an-sich der Eleaten. Diese haben nur das jenseits der Erscheinung liegende Wesen als wirklich anerkennen wollen; im Gegensatz gegen sie zeige Gorg. mit gutem Grunde, dass ein solches Ding-an-sich („*ultra-phenomenal Something or Noumenon*“) nicht existire und auch nicht erkannt oder beschrieben werden könnte. Von dieser Beschränkung enthalten unsere Berichte auch nicht die leiseste Andeutung, Gorg. beweist vielmehr ganz allgemein und unbedingt, dass nichts existire, erkannt oder ausgesprochen werden könne. Auch die Eleaten haben aber nicht das hinter der Erscheinung liegende von der Erscheinung, sondern nur die wahre Ansicht der Dinge von der falschen unterschieden. Ein doppeltes Sein, die Erscheinung und das Ansich, hat erst Plato und in gewissem Sinn Demokrit.

eifrig ausgebeutet. Besonderen Beifall scheint die Bemerkung gefunden zu haben, welche vielleicht Gorgias, nach Zeno's Vorgang, zuerst gemacht hatte, dass das Eine nicht zugleich vieles sein könne, dass mithin jede Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt unzulässig sei [1]). An die Sätze des Protagoras über die Relativität unserer Vorstellungen schliesst sich die Behauptung des Xeniades [2]) an, dass alle Meinungen der Menschen falsch seien; und wenn derselbe im Widerspruch mit einer von Anfang an stillschweigend, seit Parmenides ausdrücklich anerkannten Voraussetzung der Physiker in dem Entstehen ein

---

1) Man vgl. Plato Soph. 251, B: ὅθεν γε, οἶμαι, τοῖς τε νέοις καὶ γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον, ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθὸν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. Plato hat hiebei allerdings zunächst Antisthenes und seine Schule im Auge, aber dass sich seine Aussage nicht auf diese beschränkt, zeigt auch der Philebus 14, C. 15, D, wo er es als eine ganz allgemeine Erscheinung bezeichnet, dass die jungen Leute bald die Vielheit in die Einheit, bald diese in jene dialektisch auflösen und die Möglichkeit der Vielheit in der Einheit bestreiten. Noch bestimmter ergiebt es sich aus Arist. Phys. I, 2. 185, b, 25: ἐθορυβοῦντο δὲ καὶ οἱ ὕστεροι τῶν ἀρχαίων (vorher war Heraklit genannt), ὅπως μὴ ἅμα γένηται αὐτοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά. διὸ οἱ μὲν τὸ ἔστιν ἀφεῖλον, ὥσπερ Λυκόφρων, οἱ δὲ τὴν λέξιν μετερρύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν, ἀλλὰ λελεύκωται u. s. w. Wenn schon Lykophron diese Behauptung berücksichtigte, wird sie wohl nicht erst durch Antisthenes in Umlauf gekommen sein, sondern dieser wird sie von Gorgias entlehnt haben, dessen Schüler er und wahrscheinlich auch Lykophron war; vgl. S. 879, 1. Was Damasc. De princ. c. 126, S. 262 sagt: jene Behauptung sei mittelbar schon von Protagoras, ausdrücklich von Lykophron aufgestellt worden, beruht gewiss nur auf einer ungenauen Erinnerung an die aristotelische Stelle.

2) Vgl. S. 879, 2. Das obige findet sich bei Sext. M. VII, 53: Ξενιάδης δὲ ὁ Κορίνθιος, οὗ καὶ Δημόκριτος μέμνηται, πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι, δυνάμει τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Ξενοφάνει στάσεως. Das letztere bezieht sich aber nur auf die angebliche Skepsis des Xenophanes: dass Xeniades von der eleatischen Lehre ausgieng, kann man nicht daraus schliessen. Die Behauptung über das Entstehen und Vergehen würde sich mit dieser nur dann vertragen, wenn Xeniades dieselbe benützt hätte, um zu beweisen, dass überhaupt kein Entstehen und Vergehen möglich sei. Des Satzes, dass alle Vorstellungen falsch seien, erwähnt Sextus auch VII, 388. 399. VIII, 5; zu denen, welche kein Kriterium zugaben, rechnet er Xeniades M. VII, 48. P. II, 18.

Werden aus nichts, in dem Vergehen eine reine Vernichtung sehen wollte, so kann er auch dazu durch Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge veranlasst worden sein. Andere mischten auch wohl eleatisches und heraklitisches, wie Euthydemus; dieser Sophist behauptete nämlich einerseits im Sinn des Protagoras, alles komme allem jederzeit gleichsehr und zugleich zu [1]), andererseits leitete er aus parmenideïschen Sätzen [2]) die Folgerung ab, man könne nicht irren und nichts falsches aussagen, und es sei aus diesem Grund auch nicht möglich, sich zu widersprechen, denn das Nichtseiende lasse sich weder vorstellen noch aussprechen [3]). Dieselbe Behauptung finden wir aber auch sonst, zum Theil in Verbindung mit der heraklitisch-protagorischen Skepsis [4]), und so dürfen wir wohl überhaupt annehmen, dass verschiedenartige und von verschiedenen Standpunkten ausgegangene Bemerkungen ohne strengere Folgerichtigkeit benützt wurden, um den Ueberdruss an den naturwissenschaftlichen Untersuchungen und die skeptische Stimmung der Zeit zu rechtfertigen.

---

[1]) Plato Krat. 386, D, nachdem der Satz des Protagoras, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei, angeführt ist: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε, οἶμαι, σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι καὶ ἀεί. οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶεν οἱ μὲν χρηστοὶ, οἱ δὲ πονηροὶ, εἰ ὁμοίως ἅπασι καὶ ἀεὶ ἀρετὴ καὶ κακία εἴη. Mit Protagoras stellt auch Sextus Math. VII, 64 den Euthydem und Dionysodor zusammen: τῶν γὰρ πρός τι καὶ οὗτοι τό τε ὂν καὶ τὸ ἀληθὲς ἀπολελοίπασι, wogegen Proklus in Crat. §. 41, die platonischen Angaben wiederholend, bemerkt, Prot. und Euth. stimmen zwar im Resultat, aber nicht in den Ausgangspunkten überein. Letzteres ist übrigens schwerlich richtig; m. vgl. mit Euthydem's Satz was S. 897, 1 über Prot. angeführt wurde.

[2]) Parm. V. 39 f. 64 f. s. S. 470, 1. 471, 3.

[3]) Bei Plato Euthyd. 283, E ff. führt Euthydem aus, es sei nicht möglich, die Unwahrheit zu sagen, denn wer etwas sage, der sage immer ein seiendes, wer aber das Seiende sage, der sage die Wahrheit, das Nichtseiende könne man nicht sagen, denn dem Nichtseienden lasse sich nichts anthun. Dasselbe wird 286, C kurz so gefasst: ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι . . . οὐδὲ δοξάζειν, nachdem vorher Dionysodor ausgeführt hat, da man das Nichtseiende nicht sagen könne, so sei es auch nicht möglich, dass verschiedene über denselben Gegenstand verschiedenes sagen, sondern wenn der eine etwas anderes sage, als der andere, so könne er gar nicht von dem gleichen Gegenstand reden. Die gleiche Behauptung führt auch Isokr. Hel. 1 an, diess scheint sich jedoch auf Antisthenes (über den Th. II, a, 213, 2. 2. Aufl.) zu beziehen, da den Verfechtern dieser Behauptung die älteren Sophisten ausdrücklich gegenübergestellt werden.

[4]) So sagt Kratylus (s. o. 602) bei Plato Krat. 429, D, man könne nichts falsches sagen, πῶς γὰρ ἂν . . . λέγων γέ τις τοῦτο, ὃ λέγει, μὴ τὸ ὂν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστι τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν; und Euthyd. 286, C heisst es von der ebenangeführten Behauptung Dionysodor's: καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι. (Hierauf bezieht sich Diog. IX, 53.)

Die praktische Anwendung dieser Skepsis ist die Eristik. Wenn keine Annahme an sich und für alle, sondern jede nur für diejenigen wahr ist, welchen sie als wahr erscheint, so kann jeder Behauptung eine beliebige andere mit gleichem Recht gegenübergestellt werden, es giebt keinen Satz, dessen Gegentheil nicht ebenso wahr wäre. Diesen Grundsatz hat schon Protagoras aus seiner Erkenntnisstheorie abgeleitet [1], und wenn uns auch nicht gesagt wird, dass ihn andere gleichfalls in dieser Allgemeinheit aufstellten, so war doch ihr Verfahren durchgängig von der Art, dass es denselben voraussetzt. Ernstliche naturwissenschaftliche oder metaphysische Untersuchungen werden uns von keinem Sophisten berichtet. Hippias liebte es zwar, auch mit physikalischen, mathematischen und astronomischen Kenntnissen sich zu zeigen [2], aber eine eindringende, um die Sache sich bemühende Forschung ist gerade von ihm | nicht zu erwarten; und wenn Antiphon in seinen zwei Büchern von der Wahrheit [3] auch physikalische Gegenstände berührte, so lässt doch schon sein Versuch über die Quadratur des Zirkels [4] vermuthen, dass dieses

---

Soph. 241, A. 260, D wird den Sophisten im allgemeinen die Behauptung beigelegt, dass es keine Unwahrheit gebe, τὸ γὰρ μὴ ὂν οὔτε διανοεῖσθαί τινα οὔτε λέγειν· οὐσίας γὰρ οὐδὲν οὐδαμῇ τὸ μὴ ὂν μετέχειν.

[1] Diog. IX, 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περι παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα (er bediente sich ihrer zu dialektischen Fragen) πρῶτος τοῦτο πράξας. Clem. Strom. VI, 647, A: Ἕλληνές φασι Πρωταγόρου προκατάρξαντος, παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικείμενον παρεσκευάσθαι. Sen. ep. 88, 43: *Protagoras ait, de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.*

[2] S. o. 876 f.

[3] Worüber S. 879, 5.

[4] Dieser Versuch, den Aristoteles Phys. I, 1. 185, a, 17. Soph. el. c. 11. 172, a, 2 ff. berührt, aber auch ausdrücklich als den eines Dilettanten bezeichnet, bestand nach Simpl. Phys. 12, a, u., welcher hiebei dem Eudemus zu folgen scheint (Alexander z. d. St. der Soph. el. verwechselt die antiphontische Lösung mit einer andern; zu der Stelle der Physik scheint er

mit keiner besonderen Sachkenntniss geschah. Was in dieser Beziehung von ihm berichtet wird, ist theils von andern entlehnt, theils bleibt es selbst hinter dem damaligen Stande der Naturwissenschaft zurück [1]. Protagoras enthielt sich nicht blos für seine Person des naturwissenschaftlichen Unterrichts, sondern er macht sich bei Plato auch über den des Hippias lustig [2], und aus Aristoteles erfahren wir, dass er, seinem skeptischen Standpunkt getreu, die Astronomie mit der Bemerkung angriff, die wirklichen Orte und Bahnen der Gestirne fallen mit den Figuren der Astronomen nicht genau zusammen [3]; wenn er daher über die Mathematik schrieb [4], so muss diess in der Richtung geschehen sein, dass er ihre wissenschaftliche Sicherheit bestritt, und nur ihre praktische Anwendung in engen Grenzen übrig liess [5]. Gorgias mag einzelne physikalische Annahmen bei Gelegenheit

---

sie nach Simpl. richtig aufgefasst zu haben), einfach darin, dass er ein Polygon in den Kreis zeichnen, und dessen Flächeninhalt messen wollte, indem er meinte, wenn man dem Polygon nur Seiten genug gebe, falle es mit dem Kreis zusammen.

[1] Die Placita 28, 2 (Stob. Ekl. I, 556. Galen. H. ph. c. 15, S. 281. Joh. Lyd. De mens. III, 8. S. 39) berichten von ihm die Behauptung, der Mond habe eigenes Licht, wenn man dieses gar nicht oder nur unvollständig sehe, so rühre diess von dem Sonnenlicht her, welches das des Mondes verschlinge; nach Stob. Ekl. I, 524 hielt er die Sonne für ein Feuer, von dem er mit Anaximander und Diogenes (s. o. 196, 2. 226) annahm, es nähre sich von den Dünsten in der Atmosphäre, und sein täglicher Umlauf rühre daher, dass es statt der verzehrten immer neue Nahrung suche; nach Dems. I, 558 erklärte er die Mondsfinsternisse aus einer Umwendung des Nachens, in welchem das Feuer des Monds sich befinde; nach Plac. III, 16, 4 (Galen H. ph. c. 22, S. 299) sollte das Meer eine durch die Hitze bewirkte Ausschwitzung des Erdkörpers sein (nach Anaxagoras (s. o. 816, 5); Galen in Hippocr. epidem. T. XVII, a, 681 führt eine Stelle aus der obengenannten Schrift an, worin eine meteorologische Erscheinung, es ist nicht ganz deutlich, welche, erklärt wird.

[2] S. o. 884, 2.

[3] Metaph. III, 2. 998, a, 2, was Alexander z. d. St. wiederholt, und Asklepius (Schol. in Ar. 619, b, 3) gewiss nur aus eigenen Mitteln weiter ausmalt. Auf dieselbe Angabe bezieht sich Syrian Metaph. 21, a, o. Bagol.

[4] Περὶ μαθημάτων Diog. IX, 55, vgl. Frei 189 f.

[5] Eine solche kann er immerhin zugestanden, und in dieser Hinsicht auch positive Anweisungen gegeben haben. Schrieb er doch nach Diog. a. a. O. und Plato Soph. 232, D auch über die Ringkunst, und nach Aristoteles (s. o. 865, 3) erfand er einen Wulst für die Lastträger.

für sich verwendet haben [1]), aber von eigener Forschung auf diesem Gebiete musste ihn seine Skepsis gleichfalls abhalten, und dieselbe wird ihm auch von keiner Seite zugeschrieben. Von einem Prodikus, Thrasymachus und andern namhaften Sophisten ist uns nichts naturwissenschaftliches bekannt [2]). Statt des objektiven Interesses an der Erkenntniss der Dinge bleibt hier nur das subjektive an der Bethätigung einer formellen Denk- und Redefertigkeit übrig, und diese kann ihre Aufgabe nur in der Widerlegung anderer finden, nachdem einmal auf eine eigene positive Ueberzeugung verzichtet ist. Die Eristik war daher mit der Sophistik selbst gegeben: nachdem ihr schon Zeno den Weg gebahnt hatte, treffen wir bei Gorgias eine Beweisführung, die ganz eristischer Natur ist, gleichzeitig bringt Protagoras die eristische Kunst als solche auf, für die er eine eigene Anleitung schrieb [3]),

---

1) Sopater Διαίρ. ζητ. Rhet. gr. VIII, 23: Γοργ. μύδρον εἶναι λέγων τὸν ἥλιον (wo aber vielleicht eine Verwechslung mit Anaxagoras stattfindet). Plato Meno 76, C: Βούλει οὖν σοι κατὰ Γοργίαν ἀποκρίνωμαι; . . . Οὐκοῦν λέγετε ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατ' Ἐμπεδοκλέα . . . καὶ πόρους u. s. w. Die Definition der Farbe dagegen, welche hieran anknüpft, giebt Sokrates in eigenem Namen.

2) Galen nennt zwar De elem. I, 9. T. I, 487, K. De virt. phys. II, 9. T. II, 130 eine Schrift des Prodikus u. d. T. περὶ φύσεως oder π. φύσεως ἀνθρώπου und Cicero sagt De orat. III, 32, 128: *quid de Prodico Chio? quid de Thrasymacho Chalcedonio, de Protagora Abderita loquar? quorum unusquisque plurimum temporibus illis etiam de natura rerum et disseruit et scripsit.* Allein dass jene Schrift des Prodikus wirklich naturwissenschaftliche Untersuchungen enthielt, ist durch ihren Titel noch nicht bewiesen. Cicero aber will a. a. O. nur überhaupt darthun, *veteres doctores auctoresque dicendi nullum genus disputationis a se alienum putasse semperque esse in omni orationis ratione versatos,* und dafür beruft er sich neben den eben genannten nicht blos auf den Tausendkünstler Hippias (s. o. 876, 2), sondern auch auf das Anerbieten des Gorgias, über jedes gegebene Thema Vorträge zu halten. Es handelt sich hier also nicht um Naturphilosophie, sondern um Prunkreden, wobei es sich überdiess fragt, wie weit Cicero's selbständige Kenntniss von der Sache gieng, und ob er nicht aus Titeln, wie περὶ φύσεως, π. τοῦ ὄντος, oder noch wahrscheinlicher aus der unbestimmt lautenden Bemerkung eines Vorgängers über den Unterschied der gerichtlichen und epidiktischen Beredsamkeit, zu viel geschlossen hat. (Vgl. Welcker 522 f.) Auch daraus, dass Kritias (nach Arist. De an. I, 2. 405, b, 5, dessen Angabe die Ausleger nur wiederholen) die Seele für Blut hielt, sofern die Empfindung in diesem ihren Sitz habe, kann man nicht auf eine eingehendere Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Fragen schliessen.

3) Diog. IX, 52: καὶ τὴν διάνοιαν ἀφεὶς πρὸς τοὔνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπι-

und in der Folge ist sie von der Sophistik so unzertrennlich, dass die Sophisten von ihren Zeitgenossen kurzweg als Eristiker bezeichnet werden, und die Sophistik als die Kunst definirt wird, alles in Zweifel zu stellen und jeder Behauptung zu widersprechen [1]). Dabei verfuhren aber die sophistischen Lehrer sehr unmethodisch. Die verschiedenen Wendungen, deren sie sich bedienten, wurden zusammengesucht, wie sie sich eben darboten, ohne dass einer von ihnen den Versuch gemacht hätte, diese vereinzelten Kunstgriffe zur Theorie zu erheben und nach festen Gesichtspunkten zu regeln. Es war ihnen nicht um ein wissenschaftliches Bewusstsein über ihr Verfahren zu thun, sondern nur um die unmittelbare Anwendung auf die einzelnen Fälle, und so liessen sie denn auch ihre Schüler ganz handwerksmässig die Fragen und Fangschlüsse auswendig lernen, die ihnen am häufigsten vorkamen [2]).

πολάζον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν (diese Worte scheinen einem ziemlich alten Zeugen entnommen zu sein), wesshalb Timon von ihm sage, ἐριζέμεναι εὖ εἰδώς. §. 55 nennt Diogenes von ihm eine τέχνη ἐριστικῶν, auf deren Beschaffenheit wir aus der gleich anzuführenden aristotelischen Stelle (S. 909, 2) schliessen können, und **Plato** sagt Soph. 232, D, aus den Schriften der Sophisten könne man lernen τὰ περὶ πασῶν τε καὶ κατὰ μίαν ἑκάστην τέχνην, ἃ δεῖ πρὸς ἕκαστον αὐτὸν τὸν δημιουργὸν ἀντειπεῖν . . . τὰ Πρωταγόρεια περί τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν.

[1] **Plato** Soph. 225, C: τὸ δέ γε ἔντεχνον (sc. τοῦ ἀντιλογικοῦ μέρος) καὶ περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅλως ἀμφισβητοῦν ἆρ' οὐκ ἐριστικὸν αὖ λέγειν εἰθίσμεθα; Die Sophistik bestehe nun in derjenigen Anwendung dieser Streitkunst, bei der es auf Gelderwerb abgesehen sei. Ebenso wird 232, B ff. als das allgemeinste Merkmal des Sophisten festgehalten, dass er ἀντιλογικὸς περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν sei, und es wird desshalb 230, D ff. gesagt die Sophistik gleiche der (sokratischen) Elenktik, wenn auch nur so, wie der Wolf dem Hunde. Vgl. S. 216, B, wo mit dem θεὸς ἐλεγκτικὸς und dem Ausdruck τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων die Sophisten, vielleicht in Verbindung mit megarischen und cynischen Eristikern, gemeint sind. Ebenso bedient sich **Isokrates** für die Sophisten der Bezeichnung τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, τῶν π. τ. ἔρ. καλινδουμένων (c. Soph. 1. 20 vgl. Hel. 1), und **Aristoteles** (s. folg. Anm.) nennt sie οἱ περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνοῦντες (vgl. hiezu Plato, oben 885, 1).

[2] **Arist.** Soph. el. 33. 183, b, 15: bei anderen Untersuchungen habe er nur zu vollenden gehabt, was andere begonnen hatten, die Rhetorik z. B. habe sich von kleinen Anfängen aus allmählich durch einen Tisias, Thrasymachus, Theodorus zu grösserer Reichhaltigkeit entwickelt: ταύτης δὲ τῆς

Ein anschauliches Bild der sophistischen Streitkunst, so wie diese in der späteren Zeit beschaffen war, erhalten wir durch den platonischen Euthydem und die aristotelische Schrift über die Trugschlüsse 1); und dürfen wir auch bei jenem nicht vergessen, dass er eine mit dichterischer Freiheit ausgeführte Satyre, bei dieser, dass sie eine allgemeine Theorie ist, welche sich auf die Sophisten im engeren Sinn und überhaupt auf das geschichtlich gegebene zu beschränken keine Verpflichtung hat, so zeigt doch die Uebereinstimmung jener Schilderungen mit einander und mit den sonstigen Nachrichten, dass wir sie in allen wesentlichen Zügen auf die Sophistik anwenden dürfen. Was sie uns berichten, lautet nun allerdings nicht sehr vortheilhaft. Um ein wirkliches wissenschaftliches Ergebniss ist es den Eristikern gar nicht zu thun, sondern nur darum, dass der Gegner oder Mitunterredner in Verlegenheit gebracht und in Schwierigkeiten verstrickt werde, aus denen er sich nicht herauszuwickeln weiss, dass jede Antwort, die er geben mag, sich als unrichtig darstelle 2); und ob dieses Ergebniss durch richtige Folgerungen gewonnen, oder durch Fehlschlüsse erschlichen wird, ob der Mitunterredner wirklich oder nur scheinbar widerlegt ist, ob er selbst sich besiegt fühlt, oder ob er nur vor den Zuhörern als besiegt erscheint, zum Schweigen gebracht oder lächerlich gemacht ist, darauf kommt es nicht an 3). Ist eine Erörterung dem Sophisten unbequem, so

---

πραγματείας οὐ τὸ μὲν ἦν τὸ δ' οὐκ ἦν προεξειργασμένον, ἀλλ' οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν. καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ. λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους. διόπερ ταχεῖα μὲν ἄτεχνος δ' ἦν ἡ διδασκαλία τοῖς μανθάνουσι παρ' αὐτῶν, οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον, wie wenn ein Schuster (fügt Arist. bei) seinem Lehrling, statt des Unterrichts in seinem Handwerk, eine Parthie fertiger Schuhe übergeben wollte.

1) Eigentlich das neunte Buch der Topik, s. Waitz Aristot. Org. II, 528. Ueber die einzelnen von Aristoteles angeführten Trugschlüsse vgl. m. Alexander in den Scholien, Waitz in seinem Commentar, Prantl Gesch. d. Log. I, 20 ff.

2) Die ἄφυκτα ἐρωτήματα, deren sich der Sophist im Euthydem 275, E. 276, E rühmt.

3) M. vgl. den ganzen Euthydem, und Arist. Soph. el. c. 1 (vgl. c. 8. 169,

springt er zur Seite [1]); begehrt man von ihm eine Antwort, so besteht er darauf, nur zu fragen [2]); will man zweideutigen Fragen durch nähere Bestimmung entgehen, so verlangt er ein Ja oder Nein [3]); denkt er, man wisse zu antworten, so verbittet er sich alles, was der andere möglicherweise sagen kann, zum voraus [4]); weist man ihm Widersprüche nach, so verwahrt er sich gegen das Herbeiziehen von Dingen, die längst abgethan seien [5]); weiss er sich gar nicht mehr anders zu helfen, so betäubt er den Gegner mit Reden, deren Albernheit jede Erwiederung abschneidet [6]). Den schüchternen sucht er durch anmaassendes Auftreten

---

b, 20), wo der sophistische Beweis kurzweg als συλλογισμὸς καὶ ἔλεγχος φαινόμενος μὲν οὐκ ὢν δέ definirt wird.

1) Soph. el. c. 15. 174, b, 28 giebt Aristoteles vom sophistischen Standpunkt aus die Regel: δεῖ δὲ καὶ ἀφισταμένους τοῦ λόγου τὰ λοιπὰ τῶν ἐπιχειρημάτως ἐπιτέμνειν . . . ἐπιχειρητέον δ' ἐνίοτε καὶ πρὸς ἄλλο τοῦ εἰρημένου, ἐκεῖνο ἐκλαβόνταν, ἐὰν μὴ πρὸς τὸ κείμενον ἔχῃ τις ἐπιχειρεῖν· ὅπερ ὁ Λυκόφρων ἐποίησε, προβληθέντος λύραν ἐγκωμιάζειν. Beispiele giebt der Euthydem 287, B ff. 297 B. 299, A. u. ö.

2) Euthyd. 287, B. ff. 295, B ff.

3) Soph. el. c. 17. 175, b, 8: ὅ τ' ἐπιζητοῦσι νῦν μὲν ἧττον πρότερον δὲ μᾶλλον οἱ ἐριστικοὶ, τὸ ἢ ναὶ ἢ οὒ ἀποκρίνεσθαι. Vgl. Euthyd. 295, E ff. 297, D ff.

4) So Thrasymachus bei Plato Rep. I, 336, C, wo er Sokrates auffordert, zu sagen, was das Gerechte sei; καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς, ὅτι τὸ δέον ἐστὶ μηδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μηδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μηδ' ὅτι τὸ ξυμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅ τι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι, ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς, wozu die Antwort des Sokrates, 337, A, zu vergleichen ist.

5) Mit ergötzlicher Unbefangenheit geschieht diess im Euthydem 287, B: εἶτ', ἔφη, ὦν Σώκρατες, Διονυσόδωρος ὑπολαβὼν, οὕτως εἶ Κρόνος, ὥστε ἃ τὸ πρῶτον εἴπομεν νῦν ἀναμιμνήσκει, καὶ εἴ τι πέρυσιν εἶπον, νῦν ἀναμνησθήσει, τοῖς δ' ἐν τῷ παρόντι λεγομένοις οὐχ ἕξεις ὅ τι χρῇ; Aehnlich sagt Hippias bei Xen. Mem. IV, 4, 6 spöttisch zu Sokrates: ἔτι γὰρ σὺ ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα; worauf ihm Sokrates erwiedert: ὃ δέ γε τούτου δεινότερον, ὦ Ἱππία, οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὴς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις. Das gleiche legt Plato Gorg. 490, E Sokrates und Kallikles in den Mund, und so mag es wirklich dem historischen Sokrates angehören.

6) So im Euthydem, wo die Sophisten am Ende zugeben, dass sie alles wissen und verstehen, und schon als kleine Kinder verstanden haben, die Sterne zu zählen und Schuhe zu flicken u. s. w. (293, E ff.), dass die jungen Hunde und die Spanferkel ihre Geschwister seien (298, D) und dgl., und zum Schlusse der Trumpf, auf welchen der Gegner die Waffen streckt, und

zu verblüffen [1]), den bedächtigen durch rasche Folgerungen zu überrumpeln [2]), den ungewandten zu auffallenden Behauptungen [3]) und un|geschickten Ausdrücken [4]) zu verleiten. Aussagen, die nur in einer bestimmten Beziehung und einem beschränkten Umfang gemeint waren, werden absolut genommen; was vom Subjekt gilt, wird auf's Prädikat übergetragen; aus oberflächlichen Analogieen werden die gewagtesten Schlüsse gezogen. Es wird etwa gefolgert, dass es unmöglich sei, etwas zu lernen, denn was man schon weiss, das könne man nicht mehr lernen, und wovon man nichts weiss, das könne man nicht suchen, der verständige lerne nichts, weil er die Sache schon wisse, und der unverständige nicht, weil er sie nicht begreife [5]); es wird behauptet,

---

alles in tollen Jubel ausbricht, dass Ktesippus ausruft: πυππὰξ, ὦ Ἡράκλεις! und Dionysodor erwiedert: πότερον οὖν ὁ Ἡρακλῆς πυππάξ ἐστιν ἢ ὁ πυππὰξ Ἡρακλῆς;

[1] So führt sich Thrasymachus Rep. 336, C in das Gespräch mit den Worten ein: τίς ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει, ὦ Σώκρατες, καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; im Euthydem 283, B beginnt Dionysodor: ὦ Σώκρατές τε καὶ ὑμεῖς οἱ ἄλλοι, . . . πότερον παίζετε ταῦτα λέγοντες, ἢ . . . σπουδάζετε; (ähnlich Kallikles Gorg. 481, B) und nachdem Sokrates gesagt hat, es sei ihm ernst, warnt er ihn noch: σκόπει μὴν, ὦ Σώκρατες, ὅπως μὴ ἔξαρνος ἔσει ἃ νῦν λέγεις.

[2] Soph. el. c. 15. 174, b, 8: σφόδρα δὲ καὶ πολλάκις ποιεῖ δοκεῖν ἐληλέγχθαι τὸ μάλιστα σοφιστικὸν συκοφάντημα τῶν ἐρωτώντων, τὸ μηδὲν συλλογισαμένους μὴ ἐρώτημα ποιεῖν τὸ τελευταῖον, ἀλλὰ συμπεραντικῶς εἰπεῖν, ὡς συλλελογισμένους, „οὐκ ἄρα τὸ καὶ τό.“

[3] M. s. hierüber soph. el. c. 12, wo verschiedene Kunstgriffe angegeben werden, durch welche der Mitunterredner zu falschen oder paradoxen Aussagen verlockt werden könne.

[4] Dahin gehört von den sophistischen Wendungen, welche Aristoteles aufführt, der Solöcismus (dass der Gegner zu Sprachfehlern, oder auch umgekehrt, wenn er richtig redet, zu der Meinung, als ob er Fehler mache, verleitet wird), soph. el. c. 14. 32, und das ποιῆσαι ἀδολεσχεῖν, ebd. c. 13. 31; das letztere besteht darin, dass der Gegner genöthigt wird, den Subjektsbegriff im Prädikat zu wiederholen, z. B.: τὸ σιμὸν κοιλότης ῥινός ἐστιν, ἔστι δὲ ῥὶς σιμὴ, ἔστιν ἄρα ῥὶς ῥὶς κοίλη.

[5] Dieser bei den Sophisten, wie es scheint, sehr beliebte Fangschluss wird öfters, in verschiedenen Wendungen, angeführt: von Plato Meno 80, E. Euthyd. 275, D f. 276, D f., von Aristoteles Soph. el. c. 4. 165, b, 30 vgl. Metaph. IX, 8. 1049, b, 33 und was Prantl Gesch. d. Log. I, 23 weiter anführt.

wer etwas weiss, der wisse alles, denn der wissende sei kein nichtwissender[1]; wer Eines Menschen Vater oder Bruder ist, der sei jedermanns Vater oder Bruder, denn der Vater könne nicht Nicht-Vater, der Bruder nicht Nicht-Bruder sein[2]; wenn A nicht B ist, und B ein Mensch ist, so sei A kein Mensch[3]; wenn der Mohr schwarz ist, könne er nicht weiss sein, also auch nicht an den Zähnen[4]; wenn ich gestern dasass und heute nicht mehr, so sei es zugleich wahr, und nicht wahr, dass ich dasitze[5]; wenn eine Flasche Arznei dem Kranken gut bekommt, so werde ihm ein Fuder davon noch besser bekommen[6]; es werden Fragen gestellt, wie der sog. Verhüllte[7], und schwierige Fälle ersonnen, wie der Schwur, falsch zu schwören[8], u. dgl. Die ausgiebigste Fundgrube für sophistische Künste bieten aber die Zweideutigkeiten des sprachlichen Ausdrucks[9], und je weniger es den Sophisten um wirkliche Erkenntniss zu thun war, je weniger zugleich in der damaligen Zeit noch für die grammatische Bestimmung der Wort- und Satzformen und für die logische Unterscheidung der verschiedenen Kategorieen geschehen war, um so ungebundener musste sich der Witz auf diesem weiten Felde herumtummeln, in einem Volke besonders, das in der Rede so gewandt, und an Wortspiele und Worträthsel so gewöhnt war, wie die Griechen 1). Mehrdeutige Ausdrücke werden im ersten Satz in Einer Bedeutung genommen, und im zweiten in einer andern 2), was nur verbunden | einen richtigen Sinn giebt, wird getrennt 3), was getrennt werden sollte, wird verbunden 4), die Ungleichheit

---

[1] Euthyd. 293, B ff., wo die unsinnigsten Folgerungen daraus gezogen werden.

[2] Ebd. 297, D ff. mit ähnlich widerlegender Uebertreibung.

[3] Soph. el. c. 5. 166, b, 32.

[4] Ebd. 167, a, 7 vgl. Plato Phileb. 14, D.

[5] Soph. el. c. 22. 178, b, 24. Aehnlich c. 4. 165, b, 30 ff.

[6] Euthyd. 299, A ff., wo noch mehr dergleichen.

[7] Man zeigt einen verhüllten, und fragt einen seiner Bekannten, ob er ihn kenne; bejaht er es, so sagt er eine Unwahrheit, denn er kann nicht wissen, wer unter der Hülle versteckt ist; verneint er es, so sagt er gleichfalls eine, denn er kennt ja den versteckten. Diese und einige ähnliche Wendungen bespricht Arist. soph. el. c. 24.

[8] Es hat sich jemand zu einem Meineid eidlich verpflichtet, wenn er nun diesen Meineid wirklich schwört, ist diess ein εὐορκεῖν oder ein ἐπιορκεῖν? soph. el. c. 25. 180, a, 34 ff.

[9] Arist. soph. el. c. 1. 165, a, 4: εἷς τόπος εὐφυέστατός ἐστι καὶ δημοσιώτατος ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων, weil die Worte als allgemeine Bezeichnungen nothwendig vieldeutig seien. Vgl. Plato Rep. 454, A, wo die Dialektik durch das διαιρεῖν κατ' εἴδη charakterisirt wird, die Eristik durch die Gewohnheit, κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν.

---

1) Beispiele liessen sich, auch abgesehen von den Komikern, aus der Masse der sprüchwörtlichen Redensarten in Menge beibringen. Auch Aristoteles soph. el. 182, b, 15 erinnert bei den sophistischen Wortspielen an jene λόγοι γελοῖοι, die ganz im Geschmack unserer Volkswitze sind, z. B. ποτέρα τῶν βοῶν ἔμπροσθεν τέξεται; οὐδετέρα, ἀλλ' ὄπισθεν ἄμφω. Aehnlicher Art ist, was Arist. Rhet. II, 24. 1401, a, 12 anführt: σπουδαῖον εἶναι μῦν, denn von ihr kommen die μυστήρια.

2) Zum Beispiel: τὰ κακὰ ἀγαθά· τὰ γὰρ δέοντα ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ δέοντα (s. el. c. 4. 165, b, 34). — ἆρα ὃ ὁρᾷ τις, τοῦτο ὁρᾷ; ὁρᾷ δὲ τὸν κίονα, ὥστε ὁρᾷ ὁ κίων. — ἆρα ὃ σὺ φῂς εἶναι, τοῦτο σὺ φῂς εἶναι; φῂς δὲ λίθον εἶναι, σὺ ἄρα φῂς λίθος εἶναι. — ἆρ' ἔστι σιγῶντα λέγειν; u. s. w. — (ebd. 166, b, 9, ähnlich c. 22. 178, b, 29 ff. Gleichen Kalibers und theilweise identisch mit diesen sind die Fangschlüsse im Euthydem 287, A. D. 300, A—D. 301, C f.) — ἆρα ταῦτα ἡγεῖ σὰ εἶναι, ὧν ἂν ἄρξῃς καὶ ἐξῇ σοι αὐτοῖς χρῆσθαι ὅ τι ἂν βούλῃ; mithin: ἐπειδὴ σὸν ὁμολογεῖς εἶναι τὸν Δία καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς, ἆρα ἔξεστί σοι αὐτοὺς ἀποδόσθαι u. s. w. (Euth. 301, E ff. ebenso soph. el. c. 17. 176, b, 1: ὁ ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζῴων; ναί. κτῆμα ἄρα ὁ ἄνθρωπος τῶν ζῴων). — „Was jemand gehabt hat und nicht mehr hat, hat er verloren; wenn also jemand von zehen Steinchen Eines verliert, so hat er zehen verloren, denn er hat nicht mehr zehen.“ „Wenn mir jemand, der mehrere Würfel hat, blos Einen giebt, so hat er mir gegeben, was er nicht hatte, denn er hat nicht blos Einen“ (s. el. c. 22. 178, b, 29 ff.). — Τοῦ κακοῦ σπουδαῖον τὸ μάθημα· σπουδαῖον ἄρα μάθημα τὸ κακόν. (Euthydem bei Arist. s. el. c. 20. 177, b, 16; die Zweideutigkeit liegt hier in dem μάθημα, welches sowohl das Wissen im subjektiven Sinn, als den Gegenstand des Wissens, bezeichnen kann.)

3) So Euthyd. 295, A ff.: Du erkennst alles immer mit demselben (der Seele), also erkennst du alles immer. Soph. el. c. 4. 5. 166, a, u. 168, a, o: „zwei und drei ist fünf, also ist zwei fünf und drei fünf“; „A und B ist ein Mensch, wer also A und B schlägt, hat Einen Menschen geschlagen und nicht mehrere“ u. dgl. Ebd. c. 24. 180, a, 8: τὸ εἶναι τῶν κακῶν τι ἀγαθόν· ἡ γὰρ φρόνησίς ἐστιν ἐπιστήμη τῶν κακῶν, ist sie aber (muss der vollständige Schluss gelautet haben) ἐπιστήμη τῶν κακῶν, so ist sie auch τὶ τῶν κακῶν.

4) Z. B. Euthyd. 298, D f. (vgl. s. el. c. 24. 179, a, 34): Du hast einen Hund und der Hund hat Junge; οὐκοῦν πατὴρ ὢν σός ἐστιν, ὥστε σὸς πατὴρ γίγνεται. Soph. el. c. 4. 166, a, 23 ff.: δυνατὸν καθήμενον βαδίζειν καὶ μὴ γράφοντα γράφειν und ähnliches. Ebd. c. 20. 177, b, 12 ff., wo als Paralogismen Euthydem's angeführt werden: ἆρ' οἶδας σὺ νῦν οὔσας ἐν Πειραιεῖ τριήρεις ἐν Σικελίᾳ ὤν; („weisst Du in Sicilien, dass Schiffe im Piräeus sind?“ oder: „kennst

der Sprache im Gebrauch der Wortformen wird zu kleinen Neckereien benützt [1]) u. dgl. | In allen diesen Dingen kennen die Sophisten kein Maass und kein Ziel. Im Gegentheil, je greller die Ungereimtheit, je lächerlicher die Behauptung, je blühender der Unsinn ist, in welchen der Mitunterredner verwickelt wird, um so grösser ist der Spass, um so höher steigt der Ruhm des dialektischen Klopffechters, um so lauter erschallt der Beifallsjubel der Zuhörer. Von den grossen Sophisten der ersten Generation können wir zwar, schon nach den platonischen Schilderungen, mit Sicherheit annehmen, dass sie noch nicht bis auf diese Stufe von marktschreierischer Possenreisserei und kindischer Freude an albernen Witzen herabstiegen; aber schon von ihren

---

Du in Sicilien die Schiffe, die im Piräeus sind.“ Diese Auffassung ergiebt sich aus Arist. Rhet. II, 24. 1401, a, 26. Alexander's Erklärung der Stelle scheint mir nicht richtig.) ἆρ' ἔστιν, ἀγαθὸν ὄντα σκυτέα μοχθηρὸν εἶναι; — ἆρ' ἀληθὲς εἰπεῖν νῦν ὅτι σὺ γέγονας; — οὐ κιθαρίζων ἔχεις δύναμιν τοῦ κιθαρίζειν· κιθαρίσαις ἂν ἄρα οὐ κιθαρίζων. Aristoteles leitet in allen diesen Fällen den Fehler von der σύνθεσις, der falschen Wortverbindung, her, und diess ist auch ganz richtig; die Zweideutigkeit beruht darauf, dass die Worte; πατὴρ ὢν σός ἐστιν heissen können; „er ist, Vater seiend, Dein“, und: „er ist der, welcher Dein Vater ist“, das καθήμενον βαδίζειν δύνασθαι: „als ein sitzender im Stande sein, zu gehen“, und: „im Stande sein, sitzend zu gehen“, das ἀγαθὸν ὄντα σκυτέα μοχθηρὸν εἶναι: „als ein guter Schuster schlecht (ein schlechter Mensch) sein“, und: „als guter Schuster ein schlechter Schuster sein“, das εἰπεῖν νῦν ὅτι σὺ γέγονας: „jetzt sagen, dass du zur Welt kamst“, und: „sagen, dass du jetzt zur Welt kamst“ u. s. f.

[1]) Soph. el. c. 4. 166, b, 10. c. 22, Anf. Aristoteles nennt diess παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, und als Beispiel davon führt er an: ἆρ' ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα ποιεῖν τε καὶ πεποιηκέναι; οὔ. ἀλλὰ μὴν ὁρᾷν γέ τι ἅμα καὶ ἑωρακέναι τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἐνδέχεται, denn der Fehlschluss beruht hier darauf, dass die Analogie von ποιεῖν τι wegen der Gleichheit der grammatischen Form auf ὁρᾷν τι angewandt wird. Ebendahin gehören die von Aristophanes (Wolken 651 ff.) persifflirten Behauptungen des Protagoras über das Geschlecht der Wörter, dass man nämlich der Analogie gemäss ὁ μῆνις und ὁ πήληξ sagen müsste (soph. el. 14. 173, b, 19). — Von einem andern grammatischen Paralogismus, dem Spiel mit Wörtern, die sich nur durch die Aussprache und Betonung unterscheiden, wie οὐ und οὗ, δίδομεν und διδόμεν (s. el. c. 4. 166, b, o. c. 21), bemerkt Aristoteles selbst, dass ihm weder in den Schriften der Sophisten noch in der mündlichen Ueberlieferung über sie Beispiele desselben vorgekommen seien, weil sich diese Wortspiele beim Sprechen selbst, auf das die sophistischen Künste immer berechnet waren, aufdecken.

nächsten Schülern ist diess nach allem, was wir wissen, geschehen, und von ihnen selbst ist zu dieser Entartung wenigstens der Grund gelegt worden. Denn die ersten Urheber dieser Eristik waren sie unstreitig [1]). Ist aber einmal die abschüssige Bahn einer Dialektik betreten, der es nicht mehr um die sachliche Wahrheit, sondern nur um die Bethätigung einer persönlichen Ueberlegenheit zu thun ist, so kann man nicht mehr willkührlich darauf anhalten, sondern die Streitlust und die Eitelkeit wird alle ihre Vortheile benützen, und alles, was dieser Standpunkt gestattet, sich erlauben, und sie wird hiebei das Recht ihres Princips so lange für sich haben, bis dieses selbst durch ein höheres widerlegt ist. Die eristischen Auswüchse der Sophistik sind daher so wenig zufällig, als in der späteren Zeit der geschmacklose Formalismus der Scholastik, und so gewiss wir auch zwischen den Possen eines Dionysodor und der Eristik eines Protagoras unterscheiden müssen, so dürfen wir doch nie übersehen, dass jene von dieser in gerader Linie abstammen.

5. Die Ansichten der Sophisten über Tugend und Recht, Staat und Religion. Die sophistische Rhetorik.

Was so eben bemerkt wurde, findet auch auf die sophistische Ethik seine Anwendung. Die Begründer der Sophistik haben die Lebensansicht, welche ihrem wissenschaftlichen Standpunkt entsprach, theils noch gar nicht, theils wenigstens nicht mit der Rücksichtslosigkeit ausgesprochen, wie ihre Nachfolger, aber sie haben die Keime ausgestreut, aus denen sich dieselbe mit geschichtlicher Nothwendigkeit entwickeln musste. Ist daher auch immer zwischen den Anfängen der sophistischen Ethik und ihrer späteren Ausbildung zu unterscheiden, so dürfen wir doch darum ihren Zusammenhang und ihre gemeinschaftlichen Voraussetzungen nicht übersehen.

Die Sophisten wollten Tugendlehrer sein, und sie betrachteten diess gerade desshalb als ihre eigentliche Aufgabe, weil sie an die wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge nicht glaubten und keinen Sinn dafür hatten. Den Begriff der Tugend scheinen nun die älteren Sophisten zunächst in demselben Sinn und in derselben Unbestimmtheit genommen zu haben, wie diess bei ihren Volksgenossen in jener Zeit gewöhnlich war. Sie fassten unter diesem Namen alles das zusammen, was nach griechischen Begriffen den tüchtigen Mann machte: einerseits also alle praktisch nützlichen Fertigkeiten, mit Einschluss der körperlichen Gewandtheit, namentlich aber alles das, was für das häusliche und bürgerliche Leben von Werth ist[1]), andererseits auch die Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit des Charakters. Denn dass die letztere nicht ausgeschlossen war, und dass die sophistischen Lehrer der ersten Generation weit entfernt waren, den herrschenden sittlichen Ansichten grundsätzlich entgegenzutreten, ergiebt sich aus allem, was uns über ihre Sittenlehre bekannt ist. Protagoras verheisst bei PLATO seinem Schüler, er solle jeden Tag, den er in seiner Gesellschaft zubringe, besser werden; er will ihn zu einem guten Hausvater und einem wackern Bürger machen[2]); er nennt die Tugend das schönste; er will nicht jede Lust für ein Gut halten, sondern nur die Lust am Schönen, und nicht jeden Schmerz für ein Uebel[3]); und in dem Mythus[4]), welchen Plato im wesentlichen doch wohl einer protagorischen Schrift entnommen hat[5]), führt er aus: die Thiere haben ihre natürlichen Vertheidigungsmittel, den Menschen sei zu ihrem Schutze der Sinn für Gerechtigkeit und die Scheu vor dem Unrecht (δίκη und αἰδώς) von den Göttern verliehen; diese Eigenschaften seien jedem von Natur eingepflanzt, und wem sie fehlten, der könnte in keinem Gemeinwesen geduldet werden, und ebendesshalb haben in politischen Fragen alle eine Stimme, und alle betheiligen sich durch Unterweisung und Ermahnung an der sittlichen Erziehung der Jugend. Das Recht erscheint hier als ein natürliches Gesetz, die spätere Unterscheidung des natürlichen und des positiven Rechts ist dem Redner noch fremd. Zu ihrer Ausbildung bedarf die natürliche Anlage, wie Protagoras sagt, des Unterrichts; andererseits kann aber auch dieser sein Ziel nur da erreichen, wo ihm die Natur und die Uebung zu Hülfe kommt1). — Gorgias lehnte zwar den Namen und die Verantwortlichkeit eines Tugendlehrers ab, wenigstens that er diess in seinen späteren Jahren2), diess hinderte ihn aber nicht, über die Tugend zu sprechen. Dabei hatte er es jedoch nicht auf eine allgemeine Bestimmung ihres Wesens abgesehen, sondern er schilderte im einzelnen, worin die Tugend des Mannes und der Frau, des Greises und des Knaben, des Freien und des Sklaven bestehe, ohne sich dabei von der herrschenden Meinung zu entfernen3). Unsittliche | Grundsätze wer-

---

[1]) Vgl. S. 908 f.

---

[1] Vgl. S. 883 f.

[2] Prot. 318, A. E f., s. o. 883, 2. 884, 2.

[3] Prot. 349, E. 351, B ff. In dem, was ebd. 349, B f. über die Theile der Tugend gesagt wird, ist wohl kaum etwas ächt protagorisches enthalten.

[4] A. a. O. 320, C ff.

[5] STEINHART Pl. Werke I, 422 bezweifelt diess, weil der Mythus Plato's ganz würdig sei, aber warum soll er für Protagoras zu gut sein? Die Sprache hat eine eigenthümliche Färbung und die Gedanken und ihre Einkleidung passen ganz für den Sophisten. Aus welchem Werk er stammt, lässt sich nicht ausmachen; FREI 182 ff. nimmt mit andern an, es sei die Schrift περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, BERNAYS dagegen Rh. Mus. VII, 466 glaubt, dass diess der Titel eines rhetorischen Werks sei.

---

1) M. s. die Worte aus dem μέγας λόγος des Prot. bei Cramer Anecd. Paris. I, 171 (Mullach Fr. Philos. II, 134, 9): φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται· καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν. Hierin ist bereits die Frage angedeutet, welche Plato am Anfang des Meno aufwirft, und welche die alte Philosophie seit Sokrates so lebhaft beschäftigt hat, wie sich die Belehrung einerseits zur Naturanlage, andererseits zur sittlichen Uebung verhalte.

2) Plato Meno 95, B: τί δαὶ δή; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς; — καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς. Vgl. Gorg. 449, A.

3) Arist. Polit. I, 13. 1260, a, 27: Die sittliche Aufgabe sei für verschiedene nicht die gleiche, man dürfe daher die Tugend nicht allgemein definiren, wie Sokrates; πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετὰς, ὥσπερ Γοργίας. Nach diesem Zeugniss dürfen wir um so unbedenklicher auf Gorgias zurückführen, was Plato Meno 71, D f. seinem Schüler, unter ausdrücklicher Hinweisung auf den Lehrer, in den Mund legt: τί φῂς ἀρετὴν εἶναι; . . . 'Αλλ' οὐ χαλεπὸν, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν. πρῶτον μὲν, εἰ βούλει, ἀνδρὸς ἀρετὴν, ῥᾴδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετὴ, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. (M. vgl. über diesen Grundsatz Welcker Kl. Schriften II, 522 f.) εἰ δὲ βούλει γυναικὸς ἀρετὴν, οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν σώζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὖσαν τοῦ ἀνδρός. καὶ ἄλλη ἐστὶ παιδὸς ἀρετὴ καὶ θηλείας καὶ ἄῤῥενος καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρὸς, εἰ μὲν βούλει ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει δούλου. καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταί εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅ τι ἔστι· καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν, ὡσαύτως δὲ, οἶμαι, ὦ Σώ-

den ihm von Plato nicht schuldgegeben, vielmehr trägt er Bedenken, zu den Folgerungen eines Kallikles fortzugehen[1]. Auch Hippias hat sich in jenem Vortrag, worin er dem Neoptolemus durch Nestor Lebensregeln ertheilen liess[2], mit der Sitte und Ansicht seines Volks gewiss nicht in Widerspruch gesetzt[3]. Von Prodikus ohnedem ist es bekannt, welche Anerkennung seine Tugendlehre auch bei solchen fand, die sonst der Sophistik keineswegs hold sind. Sein Herakles[4], der ihm so viel Lob eingetragen hat, schilderte den Werth und das Glück der Tugend, die Erbärmlichkeit eines weichlichen, dem Sinnengenuss verkauften Lebens. In einem Vortrag über den Reichthum scheint er ausgeführt zu haben, der Besitz sei für sich genommen noch kein Gut, es komme vielmehr alles auf den Gebrauch an, für den ausschweifenden und unmässigen sei es ein Unglück, die Mittel zur Befriedigung seiner Leidenschaften zu besitzen[5]. Endlich geschieht einer Rede über den Tod Erwähnung, worin er die Uebel des Lebens schilderte, den Tod als Erlöser von diesen Uebeln pries, und die Todesfurcht mit der Bemerkung beschwichtigte, dass der Tod weder die Lebenden noch die Gestorbenen berühre, jene nicht, weil sie noch leben, diese nicht, weil sie nicht mehr sind[6].

κρατες, καὶ ἡ κακία. Die allgemeineren Bestimmungen, welche S. 73, C. 77, B dem Meno abgedrungen werden, lassen sich Gorgias nicht mit Sicherheit beilegen, wenn auch vielleicht einzelne beiläufige Aeusserungen desselben dafür benützt sind. Ein Wort über weibliche Tugend führt Plut. mul. virt. Anf. S. 242 an; auf die Tugend bezieht Foss S. 47 mit Recht auch das Apophthegma bei Prokl. z. Hesiod Opp. 340 Gaisf. über Sein und Scheinen.

[1] Gorg. 459, E f. vgl. 482, C. 456, C ff. Auch was Plut. De adulat. et am. 23, S. 64 von ihm anführt, man dürfe seinen Freunden zwar keine ungerechte Handlung zumuthen, aber für sie wohl auch etwas unrechtes thun, war mit den herrschenden sittlichen Begriffen schwerlich im Widerspruch, während es die Idee des Rechts im allgemeinen voraussetzt.

[2] Der Inhalt desselben wird im grösseren Hippias 286, A, ohne Zweifel richtig, dahin angegeben: Neoptolemus fragt Nestor, ποῖά ἐστι καλὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἄν τις ἐπιτηδεύσας νέος ὢν εὐδοκιμώτατος γένοιτο· μετὰ ταῦτα δὴ λέγων ἐστὶν ὁ Νέστωρ καὶ ὑποτιθέμενους αὐτῷ πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα.

[3] Er rühmt sich dort, mit seinem Vortrag in Sparta Glück gemacht zu haben.

[4] Bei Xen. Mem. II, 1, 21 ff.

[5] Eryxias 395, E. 396, E — 397, D.

[6] Axiochus 366, C — 369, C. Dass das weitere, und namentlich die

In | allem diesem ist zwar von neuen Gedanken und wissenschaftlichen Bestimmungen nicht viel zu finden[1]), ebensowenig aber auch von sophistischer Bezweiflung der sittlichen Grundsätze[2]), Prodikus erscheint hier vielmehr als ein Lobredner der alten Sitte und Lebensansicht[3]), als ein Mann aus der Schule der praktischen Weisen und Lehrdichter, eines Hesiod und Solon, eines Simonides und Theognis. Wollte man daher die sophistische Moral nach dem Verhältniss beurtheilen, in welches die ersten Sophisten selbst sich zu der Denkweise ihres Volkes gesetzt haben, so würde man kaum einen Grund haben, zwischen ihnen und den älteren Weisen zu unterscheiden.

In Wahrheit verhält es sich aber doch anders. Mochten sich auch die Urheber der Sophistik keines Widerpruchs gegen die herrschenden Grundsätze bewusst sein, so musste doch ihr ganzer Standpunkt dazu hindrängen. Die Sophistik ist an sich selbst ein Hinausgehen über die bisherige sittliche Ueberlieferung, sie erklärt diese schon durch ihr blosses Dasein für ungenügend. Hätte man einfach der gemeinen Sitte zu folgen, so wären besondere Tugendlehrer entbehrlich, jeder würde von selbst aus dem Verkehr mit seinen Angehörigen und Bekannten lernen, was er

---

Begründung des Unsterblichkeitsglaubens 370, C ff., gleichfalls von Prodikus entlehnt sei, ist mir nicht wahrscheinlich, und auch der Verfasser deutet es mit keinem Wort an. Eben dieser Umstand spricht aber für die Glaubwürdigkeit der vorhergehenden Hinweisungen auf unsern Sophisten.

1) Der Herakles am Scheideweg ist nur eine neue Einkleidung der Gedanken, welche schon Hesiod in der bekannten Stelle über den Pfad der Tugend und des Lasters 'E. κ. 'Hμ. 285 ff. niedergelegt hat; zu der Stelle des Eryxias vergleicht Welcker S. 493 mit Recht Aussprüche des Solon (s. o. S. 92, 2) und Theognis (s. V. 145 ff. 230 ff. 315 ff. 719 ff. 1155); Derselbe zeigt S. 502 ff., dass die Euthanasie des Axiochus in der keïschen Sitte und Lebensansicht ihre specielle Begründung findet, und im allgemeinen bemerkt er S. 434: „noch älter, als Simonides, konnte die Weisheit des Prodikos (bei Plato) genannt werden, wenn sie nicht über die einfältigen Vorstellungen der Dichter hinausgieng, und der philosophischen Ergründung und Bestimmtheit entbehrte."

2) Denn dass sich die halb eudämonistische Begründung der sittlichen Ermahnungen in dem Vortrag über Herakles von dem Standpunkt der gewöhnlichen griechischen Sittlichkeit (welche Plato z. B. im Phädo 68, D ff. und öfters desshalb tadelt) nicht entfernt, muss ich Welcker (S. 532) zugeben.

3) Auch sein Lob des Landbaus bringt Welcker 496 f. richtig damit in Verbindung.

zu thun hat. | Wird umgekehrt die Tugend einmal zum Gegenstand eines besonderen Unterrichts gemacht, so lässt es sich weder verlangen noch erwarten, dass sich dieser Unterricht auf die blosse Ueberlieferung des herkömmlichen, oder auf die Mittheilung solcher Lebensregeln beschränke, von denen das sittliche Verhalten selbst nicht berührt wird; sondern die Tugendlehrer werden thun, was die Sophisten auch von Anfang an gethan haben, sie werden untersuchen, was Recht und Unrecht sei, worin die Tugend bestehe, wesshalb sie vor dem Laster den Vorzug verdiene u. s. w. Auf diese Frage war aber unter Voraussetzung des sophistischen Standpunkts nur Eine folgerichtige Antwort möglich. Wenn es keine allgemein gültige Wahrheit giebt, so kann es auch kein allgemein gültiges Gesetz geben; wenn der Mensch in seinem Vorstellen das Maass aller Dinge ist, so wird er es auch in seinem Thun sein; wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, so muss auch für jeden recht und gut sein, was ihm recht und gut dünkt. Jeder hat, mit anderen Worten, das natürliche Recht, seiner Willkühr und seinen Neigungen zu folgen, und wenn er durch Gesetz und Sitte daran verhindert wird, so ist diess nur eine Verletzung jenes Naturrechts, ein Zwang, dem niemand verbunden ist sich zu fügen, wenn er ihn zu durchbrechen oder zu umgehen die Macht hat.

Diese Schlüsse wurden auch wirklich bald genug gezogen. Wollen wir auch auf das, was PLATO in dieser Beziehung dem Protagoras in den Mund legt[1]), keinen Beweis bauen, da es über die eigenen Erklärungen dieses Sophisten wahrscheinlich hinausgeht[2]), so lautet doch sein Versprechen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen[3]), sehr bedenklich; denn wenn der Redner sich dessen rühmen darf, dass er dem Unrecht zum Sieg zu verhelfen im Stande sei, so muss der Glaube an die Unverbrüchlichkeit des Rechts nothwendig erschüttert werden. Noch gefährlicher wurde demselben die Unterscheidung und Entgegensetzung des natürlichen und des positiven Rechts, dieser Lieblingssatz der späteren sophistischen Ethik, welchem wir zuerst und in voller Bestimmtheit im Munde des Hippias begegnen. Bei Xenophon bestreitet dieser Sophist die Verbindlichkeit der Gesetze, weil sie so oft wechseln[1]), indem er als göttliches oder Naturgesetz nur solches gelten lassen will, was überall gleich gehalten werde[2]); | wie wenig aber dessen sei, mochten ihm seine archäologischen Forschungen zur Genüge gezeigt haben. Aehnlich sagt er bei Plato[3]), das Gesetz zwinge die Menschen als ein Gewaltherrscher, vieles zu thun, was wider die Natur sei. Diese Grundsätze erscheinen dann bald als das allgemeine Glaubensbekenntniss der Sophisten. Bei Xenophon[4]) äussert sich der junge Alcibiades, dieser Freund der Sophistik, schon frühe in demselben Sinn, wie Hippias, und Aristoteles[5]) bezeichnet es als einen der beliebtesten sophistischen Gemeinplätze, was der platonische Kallikles behauptet[6]): die Natur und das Herkommen stehen in den mei-

---

[1]) Theät. 167, C: οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.

[2]) S. S. 917 f.

[3]) Der nähere Nachweis über den Sinn dieses Versprechens wird unten gegeben werden.

---

1) Mem. IV, 4, 14, nachdem Sokrates den Begriff der Gerechtigkeit auf den der Gesetzlichkeit zurückgeführt hat: νόμους δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πῶς ἄν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὕς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται;

2) A. a. O. 19 ff. giebt Hippias zwar zu, dass es auch ungeschriebene Gesetze gebe, die von den Göttern herstammen, zu diesen will er aber nur die rechnen, welche überall gelten, wie die Verehrung der Götter und der Eltern, wogegen z. B. das Verbot der Blutschande, wegen der entgegenstehenden Uebung mancher Völker, nicht dazu gezählt wird.

3) Prot. 337, C.

4) Mem. I, 2, 40 ff.

5) Soph. el. c. 12. 173, a, 7: πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν ὥςπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον, ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον, καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλὸν κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν. Aehnlich Plato Theät. 172, B: ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι, ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον· καὶ ὅσοι γε δὴ μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγου λέγουσιν ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσι.

6) Gorg. 482, E ff. Dass Kallikles kein Sophist im engeren Sinn, sondern ein Politiker ist, welcher sich über die unfruchtbare Elenktik sogar geringschätzig genug äussert (s. o. S. 880), ist unerheblich, denn unverkennbar will ihn doch Plato als Vertreter der sophistischen Bildung betrachtet wissen, der ihre äussersten Consequenzen zu ziehen kein Bedenken trägt. So sind es ja auch offenbar in erster Linie die Sophisten und Sophistenschüler, an welche

sten Fällen im Widerspruch, das natürliche Recht sei einzig und allein das Recht des Stärkeren, und wenn die herrschenden Meinungen und Gesetze diess nicht anerkennen, so liege der Grund davon nur in der Schwäche der meisten Menschen; die Masse der Schwachen habe es vortheilhafter für sich gefunden, sich durch Rechtsgleichheit vor den Starken zu schützen, kräftigere Naturen werden sich aber dadurch nicht hindern lassen, dem wahren Naturgesetz, dem des Vortheils, zu folgen. Alle positiven Gesetze erscheinen demnach auf diesem Standpunkt nur als willkührliche Satzungen, die von denen, welche die Macht dazu haben, in ihrem eigenen Nutzen aufgestellt werden: die Regierenden machen, wie Thrasymachus sagt[1]), zum Gesetz, was ihnen nützt, das Recht ist nichts anderes, als der Vortheil des Machthabers. Nur Thoren und Schwächlinge werden sich desshalb durch jene Gesetze gebunden glauben, der Aufgeklärte weiss, wie wenig es damit auf sich hat: das sophistische Ideal ist die unbeschränkte Herrschermacht, wäre sie auch mit den ruchlosesten Mitteln erworben, und ein Polus weiss bei Plato [2]) keinen anderen glücklicher zu preisen, als den Perserkönig oder den macedonischen Archelaus, der durch zahllose Treulosigkeiten und Bluttbaten zum Thron emporgestiegen ist. Das letzte Ergebniss ist mithin hier das gleiche, wie in der theoretischen Weltbetrachtung, die unbeschränkte Subjektivität: in der sittlichen, wie in der natürlichen Welt, wird ein Werk des Menschen erkannt, der durch sein Vorstellen die Erscheinungen, durch seinen Wil-

---

Plato denkt, wenn er Gess. X, 889, D von Leuten erzählt, die behaupten: τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνῃ δέ· ἧς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις . . . . τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δίκαια οὐδ' εἶναι τοπαράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα· ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις, ἀλλ' οὐ δή τινι φύσει.

1) Nach Plato Rep. I, 338, C ff., der diese Grundsätze dem chalcedonensischen Redner gewiss nicht ohne Veranlassung in den Mund legt; auch was S. 925, 2 angeführt ist, stimmt damit überein: Thrasymachus giebt zu, dass die Gerechtigkeit ein grosses Gut wäre, aber er läugnet, dass sie sich auch unter den Menschen finde, weil eben alle Gesetze von den Machthabern für ihren Vortheil gemacht sind.

2) Gorg. 470, C ff. Aehnlich Thrasymachus Rep. I, 344, A vgl. Gess. II, 661, B. Isokr. Panath. 243 f.

len die Sitten und Gesetze erzeugt, der aber weder hier noch dort durch die Natur und Nothwendigkeit der Sache gebunden ist[1]).

---

[1]) Das obige Ergebniss scheint mir auch durch Grote's lebhafte Vertheidigung der sophistischen Ethik (Hist. of Gr. VIII, 504 ff. VII, 51 f. ebenso Lewes Hist. of Phil. I, 108 ff.) nicht umgestossen zu werden, so vieles und treffendes sie auch zur Berichtigung der Irrthümer und Uebertreibungen an die Hand giebt, welche es früher zu keiner unbefangenen geschichtlichen Darstellung der Sophistik kommen liessen. Es wäre allerdings sehr übereilt, den Sophisten im allgemeinen, und ohne dass zwischen den einzelnen unterschieden wird, sittengefährliche Grundsätze, oder gar ein unsittliches Leben, schuldzugeben. Aber nicht minder übereilt ist es, wenn Grote (VIII, 527 f. 532 f.) und Lewes a. a. O. behaupten, solche Grundsätze, wie sie Plato seinem Kallikles und Thrasymachus in den Mund legt, haben von keinem Sophisten in Athen vorgetragen werden können, weil die Zuhörer, um deren Beifall es doch den Sophisten zu thun war, dadurch auf's äusserste gegen sie empört worden wären. Mit diesem Grund könnte man auch beweisen, dass Protagoras jene Zweifel am Dasein der Götter, die seine Verurtheilung herbeiführten, nicht geäussert, und noch mancher andere manches, was man ihm übel nahm, nicht gesagt haben könne. Aber woher wissen wir denn, dass ein Thrasymachus und Seinesgleichen bei denen, welche den sophistischen Unterricht vorzugsweise zu suchen pflegten, bei den ehrgeizigen jungen Politikern, bei der aristokratischen Jugend, deren Vorbilder Alcibiades und Kritias waren, mit den Ansichten, die Plato ihnen zuschreibt, den gleichen Anstoss erregen mussten, welchen sie bei der demokratischen, in Religion, Politik und Moral am alten hängenden Bürgerschaft allerdings erregt haben? — Wenn ferner Grote (VIII, 495 ff.) Protagoras wegen seines Versprechens, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, mit der Bemerkung vertheidigt, der gleich Grundsatz sei auch Sokrates, Isokrates und andern zum Vorwurf gemacht worden, so heisst diess den Fragepunkt verrücken: Protagoras war er eben nicht blos fälschlich vorgeworfen, sondern er selbst hatte ihn aufgestellt; und macht er weiter geltend, dass doch niemand einen Rechtsanwalt darum tadle, wenn er seine Beredsamkeit dem Unrecht so gut, wie dem Recht, leihe, so ist auch diess nur halb wahr: der Advokat soll freilich auch für den Verbrecher geltend machen, was sich mit gutem Gewissen für ihn sagen lässt; aber wenn er aus der Kunst, dem Unrecht zum Siege zu verhelfen, ein Gewerbe macht, wird ihn jedermann einen Rechtsverdreher nennen. Eben diess aber ist das anstössige an dem Versprechen des Protagoras: nicht das wird ihm verübelt, und wurde es schon von seinen Zeitgenossen, dass er eine Kunst lehrte, mit der Missbrauch getrieben werden konnte, sondern dass er diese Kunst gerade von Seiten des Missbrauchs empfahl. — Die Ausführungen des Hippias über νόμος und φύσις haben Grote und Lewes ganz unberücksichtigt gelassen.

Unter die Vorurtheile und die willkührlichen Satzungen mussten nun die Sophisten ganz besonders auch den religiösen Glauben ihres Volks rechnen. Wenn überhaupt kein Wissen möglich ist, so muss ein Wissen um die verborgenen Ursachen der Dinge doppelt unmöglich sein, und wenn alle positiven Einrichtungen und Gesetze Erzeugnisse menschlicher Willkühr und Berechnung sind, so wird es sich mit der Götterverehrung, die bei den Griechen gerade ganz und gar zum öffentlichen Recht gehört, nicht anders verhalten. Diess haben denn auch bedeutende Wortführer der sophistischen Denkweise unumwunden ausgesprochen. „Von den Göttern, erklärt Protagoras, kann ich nichts wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind“ [1]); von Thrasymachus werden Zweifel an der göttlichen Vorsehung erwähnt [2]); Kritias endlich behauptet [3]), anfangs haben die Menschen ohne Gesetz und Ordnung gelebt, wie die Thiere, zum Schutz gegen Gewaltthaten seien Strafgesetze gegeben worden; da aber diese nur

---

1) Der berühmte Anfang jener Schrift, wegen der er Athen verlassen musste, lautete nach Diog. IX, 51 u. a. (auch Plato Theät. 162, D): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Andere geben minder richtig den ersten Satz so an: περὶ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι δύναμαι λέγειν. M. s. darüber Frei 96 f., und besonders Krische Forsch. 132 ff.

2) Hermias in Phädr. S. 192 o. Ast: (Θρασύμ.) ἔγραψεν ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον, τὴν δικαιοσύνην· ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους.

3) In den Versen, welche Sextus Math. IX, 54 mittheilt, und wegen deren Ders. Pyrrh. III, 218 und Plut. De superstit. 13, S. 171 den Kritias als Atheisten mit Diagoras zusammenstellen. Die gleichen Verse werden jedoch in den Placita I, 7, 2 parall., vgl. ebd. 6, 7, Euripides zugeschrieben, welcher sie dem Sisyphus in dem gleichnamigen Drama in den Mund gelegt habe. Dass ein solches von Euripides existirte, lässt sich nach den positiven Angaben Aelian's V. H. II, 8 kaum bezweifeln: vielleicht hat aber Kritias gleichfalls einen Sisyphus geschrieben, und man wusste später nicht mehr sicher, ob die bekannten Verse ihm oder Euripides angehörten; auch Athen. XI, 496, b erwähnt eines Schauspiels, dessen Urheberschaft zwischen Kritias und Euripides streitig war. M. vgl. Fabricius z. Sext. Math. a. a. O. Bayle Dict. Critias, Rem. H. Von wem aber jene Verse geschrieben und wem sie in den Mund gelegt waren, jedenfalls sind sie ein Denkmal der sophistischen Ansicht von der Religion.

die offenbaren Verbrechen verhindern konnten, sei ein kluger und erfinderischer Mann darauf gekommen, zur Verhütung des geheimen Unrechts von den Göttern zu erzählen, die mächtig und unsterblich das verborgene sehen; und um die Furcht vor ihnen zu vermehren, habe er ihnen den Himmel zum Wohnsitz angewiesen. Zum Beweis dieser Ansicht berief man sich auch wohl auf die Verschiedenheit der Religionen; wäre der Glaube an Götter in der Natur gegründet, sagte man, so müssten alle dieselben Götter verehren, die Verschiedenheit der Götter beweise am besten, dass ihre Verehrung nur aus menschlicher Erfindung und Uebereinkunft herstamme [1]). Was von den positiven Einrichtungen überhaupt gilt, soll auch von der positiven Religion gelten: weil sie bei verschiedenen verschieden ist, weiss man sie nur für etwas willkührlich gemachtes zu halten. Naturgemässer erklärte Prodikus die Entstehung des Götterglaubens. Die Menschen der Vorzeit, sagte er [2]), haben Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, und überhaupt alles, was uns Nutzen bringt, für Götter gehalten, ähnlich wie die Aegyptier den Nil, und desshalb werde das Brod als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephäst [3]). Die Volksgötter als solche wurden aber bei dieser Ansicht gleichfalls geläugnet [4]); denn dass Prodikus ihrer in der Rede über Herakles in der hergebrachten Weise erwähnt [5]), kann nicht mehr beweisen, | als die entsprechende Verwendung derselben im protagorischen Mythus[1]; dass er andererseits von den vielen Volksgöttern den Einen natürlichen oder wahren Gott unterschied[2]), ist durch kein Zeugniss zu erhärten. Auch die Aeusserungen des Hippias, welcher die ungeschriebenen Gesetze bei XENOPHON[3]), der herrschenden Meinung gemäss, auf die Götter zurückführt, sind unerheblich, und könnten im besten Fall nur darthun, dass dieser Sophist für seine Person zu inconsequent war, um von seiner Ansicht über die Gesetze die naheliegende Anwendung auf die Religion zu machen. Die Sophistik im ganzen konnte zur Volksreligion folgerichtiger Weise nur die Stellung eines Protagoras und Kritias einnehmen.

---

[1]) PLATO Gess. X, 889, E: θεοὺς, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι [die σοφοὶ] τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι. Vgl. hiezu S. 922, 2. 6.

[2]) Bei SEXT. Math. IX, 18. 51 f. CIC. N. D. I, 42, 118 vgl. EPIPH. Exp. fid. 1088, C.

[3]) Damit steht wohl auch die Bedeutung in Verbindung, welche Prod. nach THEMIST. or. XXX, 349, b dem Landbau für die Entstehung der Religion beilegte, wenn er ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπων καὶ μυστήρια καὶ πανηγύρεις καὶ τελετὰς τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει, νομίζων καὶ θεῶν εὔνοιαν ἐντεῦθεν ἐς ἀνθρώπους ἐλθεῖν καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος. Namentlich die Erndte- und Herbstfeste mögen ihm als Geburtsstätten der Götterverehrung erschienen sein, welche ja ganz besonders den Erzeugnissen des Feldes gelten sollte; eine Ansicht, die allerdings im Demeter- und Dionysoskult ihre Anhaltspunkte hatte.

[4]) Wesshalb Cicero und Sextus a. d. a. O. Prodikus zu den Atheisten, in der antiken Bedeutung dieses Wortes, rechnen.

[5]) XEN. Men. II, I, 28.

Mit dieser ethischen Lebensansicht steht nun die Rhetorik der Sophisten in einem ähnlichen Zusammenhang, wie ihre Eristik mit der Erkenntnisstheorie. Wie dem, welcher ein objektives Wissen läugnet, nur der Schein des Wissens vor anderen übrig bleibt, so bleibt dem, welcher ein objektives Recht läugnet, nur der Schein des Rechts vor anderen und die Kunst, diesen Schein zu erzeugen. Diese Kunst aber ist die Redekunst[4]). Denn die Rede war nicht blos unter den damaligen Verhältnissen das wesentlichste Mittel, um im Staate zu Macht und Einfluss zu gelangen, sondern sie ist es überhaupt, durch welche die Ueberlegenheit des Gebildeten über den Ungebildeten sich bewährt. Wo daher der Geistesbildung jener Werth beigelegt wird, welchen die Sophisten und ihr Zeitalter ihr beilegten, da wird immer auch die Kunst der Rede gepflegt werden, und wo dieser Bildung eine tiefere wissenschaftliche und sittliche Begründnug fehlt, da wird nicht blos die Bedeutung der Beredsamkeit überschätzt werden, sondern sie selbst wird sich auch einseitig, mit Vernachlässigung des inneren Gehaltes, auf den augenblicklichen Erfolg und die äussere Form richten. Auch hier wird aber unvermeidlich dasselbe geschehen, wie bei der einseitigen Verwendung der dialektischen Formen zur Eristik. Die Form, der kein entsprechender Inhalt zur Seite steht, wird ein äusserlicher, leerer und unwahrer Formalismus, und je grösser die Fertigkeit ist, mit der dieser Formulismus gehandhabt wird, um so rascher muss sich der Verfall einer Bildung, die auf ihn beschränkt ist, entscheiden.

---

[1] PLATO Prot. 320, C. 322, A.

[2] Wie WELCKER a. a. O. 521 anzunehmen geneigt ist.

[3] Mem. IV, 4, 19 ff. s. o. 922, 2.

[4] So wird die Aufgabe der Rhetorik von dem platonischen Gorgias bestimmt, Gorg. 454, B (vgl. 452, E): die Rhetorik sei die Kunst ταύτης τῆς πειθοῦς, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις καὶ περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα, wesshalb sie Sokrates dann 455, A unter Zustimmung des Sophisten definirt als πειθοῦς δημιουργὸς πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς, περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον. Dass das Wesen der sophistischen Rhetorik damit richtig bezeichnet ist, wird alles folgende darthun; wenn jedoch DOXOPATER in Aphthon., Rhet. gr. ed. Walz II, 104, diese Definition dem Gorgias selbst beilegt, so hat er diess sicher nur aus unserer Stelle, und ebendaher stammt auch diejenige, welche die anonyme Einleitung zu den στάσεις des Hermogenes b. WALZ Rhet. gr. VII, 33. SPENGEL Συν. T. 35 aus Plutarch's (ohne Zweifel des Neuplatoniker's) Commentar zum Gorgias als ὅρος ῥητορικῆς κατὰ Γοργίαν anführt.

Durch diese Bemerkungen erklärt sich die Bedeutung und Eigenthümlichkeit der sophistischen Rhetorik. Von den meisten Sophisten ist uns bekannt, und auch von den übrigen lässt sich kaum bezweifeln, dass sie diese Kunst geübt und gelehrt haben, indem sie theils allgemeine Regeln und Theorieen aufstellten, theils Vorbilder zur Nachahmung, oder auch fertige Redestücke zur unmittelbaren Benützung lieferten 1); nicht wenige

---

1) Theoretische Werke über rhetorische Gegenstände sind uns von Protagoras (s. u. und Frei 187 f.), Prodikus (s. o. 874, 3), Hippias (s. u. Spengel S. 60), Thrasymachus (m. s. über seine Ἔλεοι Arist. s. el. c. 33. 183, b, 22. Rhet. III, 1. 1404, a, 13. Plato Phädr. 267, C; nach Suid. u. d. W. und dem Scholiasten z. Aristoph. Vögeln V. 881 hatte er auch eine τέχνη geschrieben, von welcher die Ἔλεοι vielleicht ein Theil sind; s. Spengel 96 ff. Hermann De Thras. 12. Schanz S. 131 f.), Polus (s. o. 878, 4), Euenus (Plato Phädr. 267, A s. o. 879, 4) bekannt. Dass Gorgias eine τέχνῃ hinterlassen habe, behauptet Diog. VIII, 58 und der von Spengel Συναγ. Τεχν. 82 angeführte Verfasser von Prolegomenen zu Hermogenes; zu den *artium scriptores* rechnet ihn auch Quintil. III, 1, 8. Dionysius bemerkt in dem Bruchstück, welches ein Scholiast zu Hermogenes (bei Spengel Σ. T. 78) mittheilt: δημηγορικοῖς δὲ ὀλίγοις (Γοργίου περέτυχον λόγοις) καί τισι καὶ τέχναις. Ders. erwähnt De compos. Verb. c. 12, S. 68 R. einer Erörterung des Gorg. περὶ καιροῦ mit dem Beisatz, er sei der erste, welcher darüber geschrieben habe. Spengel a. a. O. 81 f. glaubt dennoch wegen der S. 909, 2 angeführten aristotelischen Stelle und Cic. Brut. 12, 46 Gorgias die Abfassung einer rednerischen Lehrschrift absprechen zu müssen. In-

von | ihnen machten die Rhetorik sogar zum Hauptgegenstand ihres Unterrichts [1]). Ihre eigenen Vorträge waren rednerische Schaustücke [2]); neben den Reden, welche sie fertig mitbrachten [3]), suchten sie eine Ehre darin, auch unvorbereitet, auf alle

---

dessen ist (wie Schanz S. 131 richtig erinnert) keine von beiden Stellen entscheidend: Cicero nennt nach Aristoteles Korax und Tisias als die ersten Verfasser rednerischer Kunstlehren, Protagoras und Gorgias als die ersten, welche Reden über Gemeinplätze verfassten, diess schliesst aber nicht aus, dass auch sie Kunstlehren schrieben; aus der Aeusserung in der Schrift gegen die Sophisten scheint allerdings hervorzugehen, dass Aristoteles den Gorgias als Bearbeiter der Rhetorik einem Tisias und Thrasymachus nicht gleich stellte, aber nicht, dass ihm von demselben keine rhetorische Schrift bekannt war. Dagegen weist auch Plato Phädr. 261, B. 267, A mit Bestimmtheit auf technische Ausführungen des Gorg. Dieselben bestanden aber wahrscheinlich nicht in Einer vollständigen Theorie der Redekunst, sondern in Abhandlungen über einzelne Fragen; darauf deutet wenigstens in dem angeführten Bruchstück des Dionys der Ausdruck: τέχναι τινές. (So auch Welcker Kl. Schr. II, 456, 176.) — Noch wichtiger, als ihre Lehrschriften, war aber ohne Zweifel das Beispiel und die praktische Anleitung der sophistischen Redner (Protagoras bei Stob. Floril. 29, 80 verwirft gleichsehr die μελέτη ἄνευ τέχνης und die τέχνη ἄνευ μελέτης), und namentlich jene Reden über allgemeine Themata (θέσεις oder *loci communes*, im Unterschied von den besondern Fällen, um welche sich die gerichtlichen und Staatsreden drehten, den ὑποθέσεις oder *causae* — m. s. darüber Frei Quaest. Prot. 150 ff., dem ich nur in der Unterscheidung der *theses* von den *loci communes* nicht folgen kann), welche von Protagoras, Gorgias, Thrasymachus, Prodikus erwähnt werden; m. s. Aristoteles bei Cic. Brut. a. a. O. Diog. IX, 53 (Prot. πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις). Quintil. III, 1, 12, und über Thrasymachus im besondern Suid. u. d. W., welcher dem Chalcedonier ἀφορμαὶ ῥητορικαὶ, nach Welcker's Vermuthung (Kl. Schr. II, 457) mit den von Plutarch Sympos. I, 2, 3, 3 citirten ὑπερβάλλοντες identisch, beilegt, und Athen. X, 416, a, der etwas aus seinen Proömien mittheilt. Dass nur Quintilian dem Prodikus die Bearbeitung von Gemeinplätzen zuschreibt, lässt vermuthen, er habe nicht in derselben Weise, wie die drei andern, Gemeinplätze zum Zweck des Unterrichts ausgeführt, im weitern Sinn konnten aber Reden, wie die oben (S. 919) von ihm erwähnten, und ebenso der Vortrag des Hippias (s. a. a. O.), auch zu den Gemeinplätzen gerechnet werden. Die Benützung solcher Gemeinplätze war schon bei Gorgias eine sehr mechanische, s. o. 909, 2.

[1]) M. vgl. hierüber ausser dem folgenden S. 877 f. 918, 2.

[2]) Ἐπίδειξις, ἐπιδείκνυσθαι sind bekanntlich die stehenden Ausdrücke dafür; m. vgl. beispielshalber Plato Gorg., Anf. Protag. 320, C. 347, A.

[3]) Wie der Herakles des Prodikus, die Prunkreden des Hippias, Prot.

möglichen Anfragen, um stattliche Antworten nicht verlegen zu sein 1); neben der rednerischen Fülle, die ihnen jede beliebige Ausdehnung ihrer Darstellungen erlaubte, rühmten sie sich auch der Kunst, ihre Meinung in den kürzesten Ausdruck zusammenzudrängen 2); neben der selbständigen Erörterung betrachteten sie auch die Erklärung der Dichter | als einen Theil ihrer Aufgabe 3); neben dem grossen und werthvollen fanden sie es geist-

---

347, A und oben 877, 1, die Reden des Gorgias (s. o. 870, 3), namentlich die berühmte olympische, u. a.

1) Als der erste, welcher in solchen Stegreifreden seine Kunst zeigte, wird Gorgias bezeichnet; Plato Gorg. 447, C: καὶ γὰρ αὐτῷ ἓν τοῦτ' ἦν τῆς ἐπιδείξεως· ἐκέλευε γοῦν νῦν δὴ ἐρωτᾷν ὅ τι τις βούλοιτο τῶν ἔνδον ὄντων καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι. Cic. De orat. I, 22, 103: *quod primum ferunt Leontinum fecisse Gorgiam: qui permagnum quiddam suscipere ac profiteri videbatur, cum se ad omnia, de quibus quisque audire vellet, esse paratum denuntiaret.* Ebd. III, 32, 129 (woher Valer. VIII, 15, ext. 2). Fin. II, 1, 1. Quintil. Inst. II, 21, 21. Philostr. v. Soph. 482 lässt ihn, gewiss nur aus Missverständniss, im Theater in Athen so auftreten. Vgl. Foss 45. Aehnliches über Hippias oben S. 875, 3.

2) So Protagoras bei Plato Prot. 329, B. 334, E ff., wo es von ihm heisst: ὅτι σὺ οἷός τ' εἶ καὶ αὐτὸς καὶ ἄλλον διδάξαι περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μακρὰ λέγειν ἐὰν βούλῃ, οὕτως, ὥστε τὸν λόγον μηδέποτε ἐπιλιπεῖν, καὶ αὖ βραχέα οὕτως, ὥστε μηδένα σου ἐν βραχυτέροις εἰπεῖν. Das gleiche sagt der Phädrus 267, B von Gorgias, wenn es von ihm und Tisias heisst: συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνεῦρον, und er selbst Gorg. 449, C: καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο ἕν ἐστιν ὧν φημί, μηδέν' ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν, worauf ihn Sokrates, ebenso, wie Prot. 335, A u. ö. den Protagoras, ersucht, sich ihm gegenüber der Brachylogie zu bedienen. Dabei machte er es sich aber, was die Makrologie betrifft, nach Arist. Rhet. III, 17. 1418, a, 34 ziemlich leicht, indem er alles mit seinem Thema verwandte ausführlich hereinzog; ähnlich sein Schüler Lykophron b. Arist. soph. el. 15. 174, b, 32 und Alex. z. d. St. Schol. in Arist. 310, a, 12. Hippias seinerseits macht im Protagoras 337, E f. Sokrates und Protagoras den vermittelnden Vorschlag, jener solle nicht streng auf der dialogischen Kürze bestehen, und dieser seine Beredsamkeit so weit im Zaum halten, dass ihre Reden das Mittelmaass nicht übersteigen, und Prodikus wird im Phädrus 267, B darüber verspottet, dass er, mit Hippias einverstanden, sich viel damit gewusst habe, μόνος αὐτὸς εὑρηκέναι ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων, ἀλλὰ μετρίων.

3) Plato Prot. 338, E: ἡγοῦμαι, ἔφη [Πρωτ.], ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστι δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς καὶ ἃ μὴ καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι, worauf die bekannte Verhandlung über das simonideïsche Gedicht folgt. Aehnlich hat Hippias am Anfang des kleineren

reich, zur Abwechslung auch wohl das geringe, alltägliche und unerfreuliche zu lobpreisen [1]. Den höchsten Triumph dieser Kunst hatte schon Protagoras darin gefunden, dass sie im Stande sei, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, das unwahrscheinliche als wahrscheinlich darzustellen [2]; und in ähnlichem

---

Hippias über Homer und andere Dichter gehandelt, und noch Isokrates (Panath. 18. 33) liegt gegen die Sophisten zu Felde, die von eigenen Gedanken entblösst im Lyceum über Homer und Hesiod schwatzen.

[1] So erwähnen Plato Symp. 177, B und Isokr. Hel. 12 Lobreden auf das Salz und die Seidenraupen, Alcidamas schrieb nach Menander π. ἐπιδεικτ. Rhet. gr. IX, 163 ein Lob des Todes und ein Lob der Armuth, und von Polykrates, dessen Redekunst der sophistischen jedenfalls nahe verwandt ist, kennen wir Lobreden auf Busiris und Klytämnestra und eine Anklage gegen Sokrates (Isokr. Bus. 4. Quintil. II, 17, 4), ein Lob der Mäuse (Arist. Rhet. II, 24. 1401, b, 15), der Töpfe und der Steinchen (Alex. π. ἀφορμ. ῥητ. Rhet. gr. IX, 334 W. III, 3 Sp.). Ebendahin gehört Isokrates' Busiris und die Rede Antiphon's (Welcker Kl. Schr. II, 427 vermuthet, des S. 879, 5 besprochenen Sophisten, nicht des Rhamnusiers, dem sie Athen. IX, 397, c u. a. beilegen) über die Pfauen.

[2] Dass Prot. seinen Schülern versprochen habe, sie zu lehren, wie man den ἥττων λόγος zum κρείττων machen könne, bezeugt Arist. Rhet. II, 24, Schl. Nachdem er nämlich hier von den Kunstgriffen gesprochen hat, durch welche das unwahrscheinliche wahrscheinlich gemacht werden kann, fügt er bei: καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα. ψεῦδός τε γάρ ἐστι, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκὸς, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ. Es liegt am Tage, dass Arist. hiemit jenes Versprechen als ein von Protagoras selbst thatsächlich gegebenes bezeichnet, und nicht blos (wie Grote H. of Gr. VIII, 495 die Sache darstellt) sein eigenes Urtheil über die Rhetorik ausspricht, dass daher Gellius N. A. V, 3, 7 vollkommen mit ihm übereinstimmt, wenn er sagt: *pollicebatur se id docere, quanam verborum industria causa infirmior fieret fortior, quam rem graece ita dicebat:* τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. (Ebenso Steph. Byz. Ἄβδηρα unter Berufung auf Eudoxus, und der Scholiast zu den Wolken V. 113 vgl. Frei Qu. Prot. 142 f.) Zugleich ergiebt sich auch aus diesen Stellen der Sinn jenes Versprechens: der ἥττων λόγος ist die den Gründen, und somit dem Rechte nach schwächere Sache, welche durch die Kunst des Redners zur stärkeren gemacht werden soll; und es ist insofern nicht aus der Luft gegriffen, wenn Aristophanes in den Wolken 112 ff. 875 f. 882 ff. mit boshafter Deutlichkeit aus dem ἥττων λόγος einen ἄδικος λ. macht: Prot. kündigte freilich nicht mit ausdrücklichen Worten an, dass er die Kunst lehren wolle, der ungerechten Sache zum Sieg zu verhelfen, aber er versprach doch, dass man bei ihm lernen könne, jeder beliebigen Sache zum Sieg zu verhelfen,

Sinn sagt Plato [1]) von Gorgias, er habe die Entdeckung gemacht, dass am Schein mehr liege, als an der Wahrheit, und er habe es verstanden, durch seine Reden das grosse klein, und das kleine gross erscheinen zu lassen. Je gleichgültiger sich aber so der Redner gegen den Inhalt verhielt, um so höher mussten die tech|nischen Hülfsmittel der Sprache und der Darstellung im Werth steigen. Diese sind es daher, um welche sich die rhetorischen Anweisungen der Sophisten fast ausschliesslich drehten, wie diess gleichzeitig auch ausser Zusammenhang mit philosophischen Ansichten in der sicilischen Rednerschule des Korax und Tisias geschah [2]). Mit dem grammatischen und lexikalischen der Sprache beschäftigten sich Protagoras und Prodikus, welche dadurch die ersten Begründer einer wissenschaftlichen Sprachforschung bei den Griechen geworden sind [3]). Protagoras [4]) unterschied, ohne Zweifel zuerst, die drei Geschlechter der Hauptwörter [5]), die Zeiten der Zeitwörter [6]), und die Arten der Sätze [7]), er

---

In der Folge wird das gleiche noch vielen anderen nachgesagt: Aristophanes beschuldigt den Sokrates, wie der Meteorosophie, so auch der Kunst, den ἥττων λόγος zum κρείττων zu machen; bei Plato bezeichnet Sokrates diese Anschuldigung, indem er sich gegen sie vertheidigt (Apol. 18, B. 19, B), zugleich als einen landläufigen Anklagepunkt gegen alle Philosophen (a. a. O. 23, D: τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι .... τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), und noch Isokrates π. ἀντιδόσ. 15 hat den gleichen Vorwurf abzuwehren. Nur kann man (wie schon S. 924 bemerkt ist) daraus, dass er andern mit Unrecht gemacht wurde, nicht schliessen, er sei auch Protagoras mit Unrecht gemacht worden.

[1]) Phädr. 267, A vgl. Gorg. 456, A ff. 455, A (s. o. 927, 4). Einer ähnlichen Aussage eines Ungenannten über Prodikus und Hippias bei Spengel Συναγ. τεχν. 213. Rhet. gr. v. Walz VII, 9) legt Welcker a. a. O. 450 mit Recht kein Gewicht bei.

[2]) S. Spengel a. a. O. 22—39.

[3]) M. vgl. zum folgenden auch Lersch Die Sprachphilosophie der Alten I, 15 ff. Alberti Die Sprachphilosophie vor Platon (Philologus XI, 1856. S. 681 ff.) 699 f.

[4]) M. s. über ihn Frei 130 ff. Spengel 40 ff. Schanz 141 f.

[5]) Arist. Rhet. III, 5. 1407, b, 6. Dabei bemerkte er, dass die Sprache manches als männlich behandle, was eigentlich weiblich sein sollte (Ders. soph. el. c. 14, Anf. von Alex. z. d. St., Schol. 308, a, 32 nur wiederholt; s. o. 915, 1); Aristophanes, der in den Wolken dieses, wie anderes, von Protagoras auf Sokrates überträgt, nimmt davon V. 651 ff. Veranlassung zu vielen Scherzen.

[6]) μέρη χρόνου Diog. IX, 52.

gab überhaupt Anleitung zum richtigen Gebrauch der Sprache[1]). Prodikus ist durch die Unterscheidung sinnverwandter Wörter bekannt, die er in einem eigenen Vortrag[2]) gegen hohes Honorar lehrte; der reichliche Scherz, welchen Plato über diese Entdeckung ausgiesst[3]), lässt vermuthen, dass er seine Unterschei-

---

7) εὐχωλὴ, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή Diog. IX, 53. Da Quintil. Inst. III, 4, 10 dieser Eintheilung in dem Abschnitt über die Gattungen der Reden (Staatsreden, Gerichtsreden u. s. f.) erwähnt, vermuthet Spengel S. 44, dass sie sich nicht auf die grammatische Form der Sätze, sondern auf den rednerischen Charakter der Vorträge und ihrer Theile beziehe; dass sie jedoch zunächst grammatischer Art ist, erhellt aus der Angabe (Arist. Poët. c. 19. 1456, b, 15), Prot. habe Homer getadelt, dass er die Ilias statt einer Bitte in dem μῆνιν ἄειδε mit einem Befehl an die Muse beginne.

[1]) Plato Phädr. 267, C: Πρωταγόρεια δὲ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα; — Ὀρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. Vgl. Krat. 391, C: διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων (die ὀνόματα, überhaupt die Sprache), ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου. Aus diesen Stellen (denen wir Prot. 339, A. Plut. Per. c. 36 beifügen können), und aus Aristoph. a. a. O. wird mit Recht geschlossen, dass sich Prot. bei diesen Erörterungen der Ausdrücke ὀρθὸς, ὀρθότης zu bedienen pflegte. Dagegen wird bei Themist. or. XXIII, 289, D die ὀρθοέπεια und ὀρθοῤῥημοσύνη nicht (wie Lersch S. 18 angiebt) Protagoras, sondern Prodikus zugeschrieben.

[2]) Die Fünfzigdrachmenrede περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, deren schon oben S. 871, 7 erwähnt wurde. Dass nicht die Frage, ob die Sprache φύσει oder νόμῳ sei, sondern die über den richtigen Gebrauch der Wörter und den Unterschied zwischen anscheinend gleichbedeutenden Ausdrücken den Gegenstand dieser Rede bildete, glaube ich trotz der entgegengesetzten Ansicht von Lersch (a. a. O. 16) mit Welcker (S. 453) und den meisten schon wegen Plato Euthyd. 277, E annehmen zu müssen. Das διαιρεῖν περὶ ὀνομάτων Charmid. 163. D vollends lässt sich nur auf jene Wortunterscheidungen beziehen; und sollte auch Prodikus die Aufstellung seiner Regeln mit der gleichen Behauptung begründet haben, welche Plato Krat. 383, A Kratylus beilegt: ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, so würden wir doch den Hauptinhalt jenes Vortrags, der offenbar die Quintessenz der ganzen prodiceïschen Sprachwissenschaft enthielt, nur in dem suchen können, was von den Leistungen unseres Sophisten auf diesem Gebiete allein erwähnt wird, der διαίρεσις ὀνομάτων.

[3]) M. vgl. über diese Wortkunde, ohne die er (Welcker 454) „bei Plato niemals spricht, und kaum erwähnt wird", Prot. 337, A ff. 339 E ff. Meno 75, E. Krat. 384, B. Euthyd. 277, E ff. Charm. 163, A. D. Lach. 197, D. Besonders die erste von diesen Stellen persifflirt die Weise des Sophisten mit der heitersten Uebertreibung. Weiter vgl. Arist. Top. II, 6. 112, b, 22. Prantl Gesch. d. Log. I, 16.

dungen und Definitionen nicht ohne Selbstgefälligkeit und vielfach wohl auch am unrechten Ort anbrachte. Auch Hippias gab Regeln über die Behandlung der Sprache[1]), die sich aber auf das Sylbenmaass und den Wohlklang beschränkt haben mögen. Die Reden des Protagoras scheinen sich nach der Art, wie ihn Plato sprechen lässt, neben vorherrschender Klarheit und Ungezwungenheit des Ausdrucks durch eine gefällige Würde, eine bequeme Fülle und eine leichte dichterische Färbung empfohlen zu haben, wenn sie auch wohl nicht selten zu gedehnt waren[2]). Prodikus bediente sich, wenn wir aus der Erzählung bei Xenophon schliessen dürfen[3]), einer gewählten Sprache, bei der die feineren Unterschiede der Wörter sorgfältig beachtet wurden, die aber allem nach nicht sehr kräftig und von den Verirrungen, welche Plato an ihr tadelt, nicht frei war. Hippias scheint den Prunk auch in seiner Darstellung nicht verschmäht zu haben, Plato wenigstens charakterisirt ihn in der kurzen Probe, die er giebt[4]), durch übermässigen Wortschwall und häufige Metaphern. Dass er seinen Reden durch die stoffliche Mannigfaltigkeit ihres Inhalts einen besonderen Reiz zu geben suchte, lässt sich von dem kenntnissreichen und auf die Vielseitigkeit seines Wissens eiteln Mann erwarten; um so erwünschter mochte ihm seine Gedächtnisskunst, zunächst als Hülfsmittel für den rednerischen Vortrag sein[5]). Den grössten Ruhm und den bedeutendsten Einfluss auf den griechischen Styl gewann

---

[1]) περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν καὶ γραμμάτων ὀρθότητος, Plato Hipp. min. 368, D; π. γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν, Hipp. maj. 285, C. Aus Xen. Mem. IV, 4, 7 dagegen kann man nichts schliessen; was Mähly a. a. O. XVI, 39. Alberti a. a. O. 701 und andere darin finden, ist viel zu gesucht: die Frage ist die ganz einfache, aus wie vielen und was für Buchstaben das Wort Σωκράτης bestehe.

[2]) Die σεμνότης seiner Darstellung bemerkt auch Philostr. v. Soph. I, 10, Schl. freilich wohl nur nach Plato, die κυριολεξία Hermias in Phädr. 192, 0. Nach dem Bruchstück bei Plut. consol. ad Apoll. 33 bediente er sich seines heimischen Dialekts, wie Demokrit, Herodot und Hippokrates.

[3]) Dass wir dazu ein Recht haben, wiewohl die xenophontische Darstellung nicht wörtlich getreu ist (Mem. II, 1, 34), zeigt Spengel 57 f.

[4]) Prot. 337, C ff. vgl. Hipp. maj. 286, A, im übrigen fehlt den beiden Hippias diese Mimik.

[5]) Ueber diese Kunst, sowie über die Vielwisserei des Hippias vgl. S. 876, 2; über die Mnemonik im besondern Mähly XVI, 40 f.

Gorgias[1]). Witzig und geistreich, wie dieser Mann war, wusste er den reichen Bilderschmuck, die Wort- und Gedankenspiele der sicilischen Beredsamkeit mit dem glänzendsten Erfolg in das eigentliche Griechenland zu verpflanzen. Gerade an ihm und seiner Schule lässt sich aber auch die schwache | Seite dieser Rhetorik am deutlichsten nachweisen. Die Gewandtheit, mit der Gorgias seine Vorträge dem Gegenstand und den Umständen anzupassen, den Scherz und den Ernst je nach Bedürfniss zu handhaben, dem bekannten einen neuen Reiz zu geben, das auffallende ungewohnter Behauptungen zu mildern wusste[2]), der Schmuck und Glanz, den er der Rede durch überraschende und emphatische Wendungen, durch gehobenen, an's dichterische anstreifenden Ausdruck, durch zierliche Redefiguren, rhythmische Wortfügung und symmetrisch gegliederte Satzbildung verschaffte[3]), wird auch von solchen | anerkannt, die im übrigen nicht allzu günstig über ihn urtheilen. Zugleich sind aber auch die späteren Kunstrichter darüber einig, dass er und seine Schüler1) in der Anwendung dieser Hülfsmittel die Grenze des guten Geschmacks weit überschritten. Ihre Darstellungen waren mit ungewöhnlichen Ausdrücken, mit Tropen und Metaphern, mit prunkenden Beiwörtern und Synonymen, mit künstlich gedrechselten Antithesen, mit Wortspielen und Gleichklängen überladen2), ihr Styl bewegte sich mit ermüdender Symmetrie in kleinen, zweigliedrig geordneten Sätzen, die Gedanken standen zu dem Aufwand an rhetorischen Mitteln in keinem Verhältniss, und die ganze Manier konnte auf den reineren Geschmack der Folgezeit nur den Eindruck des gezierten und frostigen machen3). Einen | richtigeren

---

[1]) S. o. S. 868. Ueber den Charakter der gorgianischen Beredsamkeit handelt Geel 62 ff., und gründlicher Schönborn De auth. declamat. Gorg. 15 ff. Spengel 63 ff. Foss 50 ff.

[2]) Plato sagt im Phädrus (s. o. 932, 1) von ihm und Tisias: τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι διὰ ῥώμην λόγου, καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς, Arist. Rhet. III, 18. 1419, b, 3 führt von ihm die Regel an: δεῖν τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ, und nach Dionys. (s. o. 928, 1) war er der erste, welcher über die Beachtung der Verhältnisse durch den Redner (περὶ καιροῦ) schrieb, wenn auch nach der Ansicht des Kritikers nicht befriedigend.

[3]) Arist. Rhet. III, 1. 1404, a, 25: ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο ἡ λέξις, οἷον ἡ Γοργίου. Dionys. ep. ad Pomp. 764: τὸν ὄγκον τῆς ποιητικῆς παρασκευῆς. De vi dic. Dem. 963: Θουκυδίδου καὶ Γοργίου τὴν μεγαλοπρέπειαν καὶ σεμνότητα καὶ καλλιλογίαν. Vgl. ebd. 968. ep. ad Pomp. 762. Diodor XII, 53: als G. nach Athen kam, τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως ἐξέπληξε τοὺς 'Αθηναίους (ähnlich Dion. jud. de Lys. 458) . . . πρῶτος γὰρ ἐχρήσατο τῆς λέξεως σχηματισμοῖς περιττοτέροις καὶ τῇ φιλοτεχνίᾳ διαφέρουσιν, ἀντιθέτοις καὶ ἰσοκώλοις καὶ παρίσοις καὶ ὁμοιοτελεύτοις καί τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἃ τότε μὲν διὰ τὸ ξένον τῆς κατασκευῆς ἀποδοχῆς ἠξιοῦτο, νῦν δὲ περιεργίαν ἔχειν δοκεῖ καὶ φαίνεται καταγέλαστον πλεονάκις καὶ κατακόρως τιθέμενον. Philostr. v. Soph. I, 9, 1 (vgl. ep. 73 [13], 3) ὁρμῆς τε γὰρ τοῖς σοφισταῖς ἦρξε καὶ παραδοξολογίας καὶ πνεύματος καὶ τοῦ τὰ μεγάλα μεγάλως ἑρμηνεύειν, ἀποστάσεών τε (die emphatische Unterbrechung der Rede durch einen neuen Satzanfang; s. Frei Rh. Mus. VII, 543 ff.) καὶ προςβολῶν (wohl ähnlicher Art, s. Foss 52) ὑφ' ὧν ὁ λόγος ἡδίων ἑαυτοῦ γίνεται καὶ σοβαρώτερος, wesshalb ihn Phil. übertreibend mit Aeschylus vergleicht. Als Redefiguren, die Gorgias erfunden, d. h. die er zuerst mit Bewusstsein und Absicht angewandt habe, werden namentlich genannt: die πάρισα oder παρισώσεις (*paria paribus adjuncta*, die Wiederholung

---

derselben Ausdrücke, die Gleichheit des syntaktischen Baus und der Glieder in zwei Sätzen), die παρόμοια oder παρομοιώσεις (das Spiel mit ähnlich lautenden Wörtern, die ὁμοιοτέλευτα und ὁμοιοκάταρκτα) und die Antithesen; m. vgl. Cic. Orat. 12, 38 ff. 52, 175. 49, 165. Dionys. ep. II. ad Amm. S. 792. 808. jud. de Thuc. 869. De vi dic. Dem. 963. 1014. 1033. Arist. Rhet. III, 9. 1410, a, 22 ff. Die Figuren, welche Diodor a. a. O. aufzählt, sind hierin enthalten, die ἀποστάσεις und προςβολαὶ, welche Philostratus nennt, hat Gorgias vielleicht angewendet, ohne ausdrückliche Regeln darüber zu geben; keinenfalls kann man aus Arist. a. a. O. schliessen, dass er sie nicht gekannt habe, denn dort handelt es sich nur um die Figuren, welche aus dem Verhältniss der Satztheile entstehen. Mit den scharf zugespitzten Antithesen und den gleichgliedrigen Sätzen war dann unmittelbar auch der Rhythmus gegeben, wie Cicero a. d. a. O. bemerkt. — Aehnliche Künste legt Plato dem Polus bei, Phädr. 267, C: τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων, ὡς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν, ὀνομάτων τε Λικυμνείων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας; (über die Stelle selbst, deren Text etwas verdorben scheint, und über den darin erwähnten Rhetor Licymnius s. m. Spengel 84 ff. Schanz S. 134 f.) Ebendahin gehört, was der Phädrus 267, A über Euenus bemerkt.

1) Polus, Alcidamas, Lykophron.

2) Wesshalb Arist. Rhet. III, 3. 1406, a, 18 von Alcidamas sagt, die Epitheten seien bei ihm nicht eine Würze (ἥδυσμα) der Rede, sondern die Hauptkost (ἔδεσμα).

3) Reichliche Belege zu dem obigen finden sich ausser dem Bruchstück aus der epitaphischen Rede des Gorgias (s. o. 870, 3) in der unübertrefflichen platonischen Nachbildung gorgianischer Redekunst, Symp. 194, E ff. vgl. 198, B ff., und in den häufigen, durch Beispiele unterstützten Urtheilen der Alten; m. s. was S. 935, 3 angeführt wurde, ferner Plato Phädr. 267, A. C. Gorg. 467, B. 448, C (wozu die Scholien bei Spengel S. 87 zu vgl.). Xenoph. conv. 2, 26. Arist. Rhet. III, 3 (das ganze Kap.). Denselben

Weg schlug Thrasymachus ein. Theophrast rühmt von ihm[1]), er habe zuerst die mittlere Redegattung aufgebracht, indem er die Nüchternheit der gewöhnlichen Sprache durch reicheren Schmuck belebte, ohne doch darum in die Uebertreibungen der gorgianischen Schule zu verfallen; auch Dionys[2]) gesteht seiner Darstellung diesen Vorzug zu, und aus anderweitigen Nachrichten sehen wir, dass er die Rhetorik mit wohlberechneten Vorschriften über die Art, wie auf das Gemüth und die Affekte der Zuhörer zu wirken sei[3]), und mit Erörterungen über den Satzbau[4]), das Sylbenmaass[5]) und den äusseren Vortrag[6]) bereicherte. Nichtsdestoweniger können wir Plato[7]) und Aristoteles[8]) nicht Unrecht geben, wenn sie auch hier die rechte Gründ-

---

Rhet. II, 19. 24. 1392, b, 8. 1402, a, 10. Eth. N. VI, 4. 1140, a, 19 über Agathon (von dem auch die Fragmente bei Athen. V, 185, a. 211, e. XIII, 584, a zu vergleichen sind). Dionys. Jud. d. Lys. 458. Jud. de Isaeo 625. De vi dic. in Dem. 963. 1033. Longin π. ὕψ. c. 3, 2. Hermog. π. ἰδ. II, 9. Rhet. gr. III, 362. (II, 398 Speng.) Planud. in Hermog. ebd. V, 444. 446. 499. 514 f. Demetr. De interpret. c. 12. 15. 29, ebd. IX, 8. 10. 18. (III, 263. 264. 268 Sp.) Doxopater in Aphth. ebd. II, 32. 240. Joseph. Rhacendyt. Synops. c. 15, Schl. ebd. III, 562. 521. Jo. Sicel. in Hermog. ebd. VI, 197. Suid. Γοργ. Synes. ep. 82. 133 τὶ ψυχρὸν καὶ Γοργιαῖον). Quintil. IX, 3, 74. Hieher gehören auch die Apophthegmen bei Plut. aud. po. c. 1, S. 15 (glor. Ath. c. 5). Cimon c. 10. Mul. virt. 1, S. 242, E. Qu. conv. VIII, 7, 2, 4 und was Alex. Top. 209 u. (Schol. 287, b, 16) von Lykophron, Philostr. ep. 73, 3 von Aeschines anführt.

1) Bei Dionys. jud. Lys. 464. De vi dic. Dem. 958. Dion. selbst hält Lysias für den ersten, der die mittlere Redegattung aufbrachte; mit Recht folgt aber Spengel 94 f. und Hermann De Thrasym. 10 Theophrast.

2) A. d. a. O., und jud. de Isaeo 627. Doch bemerkt Dion., die Darstellung des Thras. habe seiner Absicht nur theilweise entsprochen, und Cic. Orat. 12, 39 tadelt seine kleinen versartigen Sätze. Ein grösseres Bruchstück des Thras. theilt Dion. De Demosth. a. a. O., ein kleineres Clemens Strom. VI, 624, C mit.

3) Plato Phädr. 267, C; über seine Ἔλεοι oben S. 928, 1.

4) Suid. u. d. W.: πρῶτος περίοδον καὶ κῶλον κατέδειξε.

5) Arist. Rhet. III, 8. 1409, a, 1. Cic. Orator 52, 175. Quintil. IX, 4, 87.

6) Arist. Rhet. III, 1. 1404, a, 13.

7) Phädr. 267, C. 269, A. D. 271, A.

8) Arist. Rhet. III, 1. 1354, a, 11 ff., wo Thras. zwar nicht genannt, aber in die allgemeinen Aeusserungen des Philosophen über seine Vorgänger

lichkeit vermissen. Es handelt sich bei ihm, wie bei den andern, doch immer nur um die technische Ausbildung des Redners, an eine tiefere Begründung seiner Kunst durch die Psychologie und die Logik, wie sie jene mit Recht fordern, wird nicht gedacht. Die Sophistik bleibt auch hierin ihrem Charakter getreu; nachdem sie den Glauben an eine objektive Wahrheit zerstört, und der Wissenschaft, welcher es um die Sache zu thun ist, entsagt hat, bleibt ihr als einziges Ziel ihres Unterrichts eine formale Gewandtheit, der sie weder eine wissenschaftliche Grundlage noch eine höhere sittliche Bedeutung zu geben weiss. |

6. Der Werth und die geschichtliche Bedeutung der Sophistik. Die verschiedenen Richtungen innerhalb derselben.

Wenn wir es versuchen, uns über den Charakter und die geschichtliche Stellung der Sophistik ein allgemeines Urtheil zu bilden, so tritt dem zunächst das Bedenken entgegen, dass ursprünglich nicht blos Lehrer in verschiedenen Fächern, sondern auch Männer von verschiedener Denkweise Sophisten genannt wurden. Was berechtigt uns, aus dieser Zahl einzelne herauszugreifen und sie im Unterschied von allen andern ausschliesslich als Sophisten zu bezeichnen, von „der Sophistik" als einer bestimmten Lehre oder Geistesrichtung zu reden, während es doch gar keine bestimmten Lehrsätze oder Methoden gab, zu denen alle, die man Sophisten nennt, sich bekannt hätten? Diesem Einwurf hat in neuerer Zeit bekanntlich GROTE [1]) ein grosses Gewicht beigelegt. Die Sophisten, bemerkt er, seien nicht eine Schule gewesen, sondern ein Stand, in dessen Mitgliedern die verschiedensten Ansichten und Charaktere vertreten waren, und wenn man einen Athener zur Zeit des peloponnesischen Kriegs nach den berühmtesten Sophisten seiner Heimath gefragt hätte, so würde er unfehlbar Sokrates in erster Reihe genannt haben. Indessen folgt daraus zunächst doch nur, dass der Name der Sophisten in unserem Sprachgebrauch eine engere Bedeutung erhalten hat, als ihm

---

um so gewisser miteingeschlossen ist, da er ausdrücklich von den Künsten redet, in denen jener seine besondere Stärke hatte, der διαβολὴ, ὀργὴ, ἔλεος u. s. w., wie SPENGEL S. 96 richtig bemerkt.

1) H. of Gr. VIII, 505 ff. 483.

ursprünglich zukam; für unerlaubt dürfte man diess aber nur dann halten, wenn sich keine gemeinsame Eigenthümlichkeit aufzeigen liesse, welche diesem Namen in seiner jetzigen Bedeutung entspräche. Diess ist jedoch nicht der Fall. Sind auch die Männer, welche wir zu den Sophisten zu rechnen pflegen, durch keine gemeinschaftlichen, von ihnen allen anerkannten Lehrsätze mit einander verbunden, so lässt sich doch eine Gleichartigkeit ihres Charakters nicht verkennen; und diese Gleichartigkeit zeigt sich nicht blos in ihrem Auftreten als Lehrer, sondern auch in der ganzen Stellung, welche sie sich zu der Wissenschaft ihrer Zeit gaben, in ihrer Abkehr von der physikalischen und überhaupt aller blos theoretischen Forschung, in der Beschränkung auf die praktisch nützlichen Fertigkeiten, in der Skepsis, zu welcher die meisten und bedeutendsten von ihnen sich ausdrücklich bekennen, in der Disputirkunst, deren Uebung und Einübung gleichfalls von den meisten bezeugt wird, in der formal technischen Behandlung der Rhetorik, in der freien Kritik und der naturalistischen Erklärung des Götterglaubens, in den Ansichten über Recht und Sitte, deren Keime schon die protagorische und gorgianische Skepsis ausstreut, wenn sie selbst auch erst in der Folge bestimmter zum Vorschein kommen. Finden sich auch nicht alle diese Züge bei allen einzelnen Sophisten, so findet sich doch ein Theil derselben bei jedem, und sie alle liegen so sehr in der gleichen Richtung, dass wir die individuelle Verschiedenheit unter jenen Männern zwar nicht übersehen dürfen, darum aber doch sie alle als die Vertreter derselben Bildungsform zu betrachten berechtigt sind.

Wie ist nun aber über den Werth, den Charakter und die geschichtliche Bedeutung dieser Erscheinung zu urtheilen?

Erwägt man alles befremdende und verkehrte, was der Sophistik anhaftet, so könnte man der Ansicht beizutreten geneigt sein, welche früher ganz allgemein war, und der es auch in neuerer Zeit an Vertheidigern nicht gefehlt hat[1]), dass dieselbe schlechthin nichts anderes sei, als eine Entartung und Verirrung, eine von allem wissenschaftlichen Ernst und allem Sinn für Wahrheit entblösste, aus den niedrigsten Triebfedern entsprungene Verkehrung der Philosophie in leere Scheinweisheit und feile Disputirkunst, die systematisirte Unsittlichkeit und Frivolität. Nichts destoweniger ist es ein unverkennbarer Fortschritt des geschichtlichen Verständnisses, dass man in neuerer Zeit angefangen hat, diese Vorstellung zu verlassen, und die Sophisten nicht blos von ungerechten Anschuldigungen zu befreien, sondern auch in dem, was wirklich einseitig und verkehrt an ihnen ist, eine ursprünglich berechtigte Grundlage und ein natürliches Erzeugniss der geschichtlichen Entwicklung zu erkennen[1]). Schon der unermessliche Einfluss dieser Männer, und die hohe Berühmtheit, welche manchen derselben auch von ihren Gegnern bezeugt wird, müsste uns abhalten, sie für die leeren Schwätzer und die eiteln Scheinphilosophen zu erklären, für die man sie sonst ansah. Denn was man auch von der Schlechtigkeit einer entarteten Zeit sagen mag, die eben wegen ihrer eigenen Gehalt- und Gesinnungslosigkeit in den Sophisten ihren entsprechendsten Ausdruck erkannt habe: wer in irgend einer Periode der Geschichte, und wäre es die verdorbenste, das Losungswort der Zeit ausspricht und an die Spitze der geistigen Bewegung tritt, den werden wir | vielleicht für schlecht, aber in keinem Fall für unbedeutend halten dürfen. Aber die Zeit, welche die Sophisten bewundert hat, war gar nicht blos diese Periode des Verfalls und der Entartung, sondern zugleich die einer hohen und in ihrer Art einzigen Bildung, das

---

[1]) Z. B. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 70 ff. Brandis I, 516, besonders aber Ritter I, 575 ff. 628. Vorr. z. 2. Aufl. XIV ff. und Baumhauer in der S. 851, 1 genannten Schrift. Milder beurtheilt Brandis Gesch. d. Entw. I, 217 f. die Sophistik.

---

[1]) Nachdem schon Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 175 ff. die Verdienste der Sophisten um die Verbreitung von Bildung und Kenntnissen anerkannt hatte, war es zuerst Hegel (Gesch. d. Phil. II, 3 ff.), der ein tieferes Verständniss der Sophistik und ihrer geschichtlichen Stellung anbahnte; diese Erörterungen ergänzte Hermann (s. o. 851, 1) mit gründlichen gelehrten Nachweisungen, durch welche namentlich die kulturgeschichtliche Bedeutung der Sophistik und ihr Zusammenhang mit ihrer Zeit in's Licht gestellt wird; weiter vgl. m. Wendt zu Tennemann I, 459 ff. Marbach Gesch. d. Phil. I, 152 157. Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 144 ff. Schwegler Gesch. d. Phil. 21 ff. (etwas ungünstiger Griech. Phil. 84 f.) Haym Allg. Encykl. Sect. III, B. XXIV, 39 f. Ueberweg Grundr. I, §. 27. Am entschiedensten, aber nicht ohne apologetische Einseitigkeit, haben Grote und Lewes in ihren mehrerwähnten Werken die Parthei der Sophisten genommen.

Zeitalter des Perikles und Thucydides, des Sophokles und Phidias, des Euripides und Aristophanes; und es waren nicht etwa nur die schlechtesten und unbedeutendsten jenes Geschlechts, sondern die Grössen ersten Rangs, welche die Wortführer der Sophistik aufgesucht und für sich selbst benützt haben. Hätten diese Männer nicht mehr mitzutheilen gehabt, als eine täuschende Scheinweisheit und eine leere Rhetorik, so würden sie nicht so mächtig auf ihre Zeit gewirkt, nicht diesem gewaltigen Umschwung in der Gesinnung und Denkweise der Griechen zu Trägern gedient haben; der ernste und hochgebildete Sinn eines Perikles würde sich schwerlich an ihrer Gesellschaft erfreut, ein Euripides würde sie nicht geschätzt, ein Thucydides nicht von ihnen gelernt, ein Sokrates ihnen keine Schüler zugewiesen haben; selbst auf die entarteten aber geistvollen Zeitgenossen der genannten, auf einen Kritias und Alcibiades, hätten sie wohl kaum für die Dauer ihre Anziehungskraft ausgeübt. Was es daher auch gewesen sein mag, auf dem der Reiz des sophistischen Unterrichts und der sophistischen Vorträge beruhte, so viel müssen wir schon hieraus schliessen, dass es etwas neues und bedeutendes, neu und bedeutend wenigstens für jene Zeit war.

Worin dieses näher bestand, wird sich aus den voranstehenden Erörterungen ergeben. Die Sophisten sind die Aufklärer ihrer Zeit, die Encyklopädisten Griechenlands, und sie theilen ebenso die Vorzüge, wie die Mängel dieser Stellung. Es ist wahr, die grossartige Spekulation, der sittliche Ernst, die gediegene, in den Gegenstand versenkte wissenschaftliche Gesinnung, welche wir an den früheren und späteren Philosophen zu bewundern so vielfachen Anlass haben, fehlt den Sophisten. Ihr ganzes Auftreten erscheint anspruchsvoll und prahlerisch, ihr unstetes Wanderleben, ihr Gelderwerb, ihr Haschen nach Schülern und Beifall, ihre gegenseitigen Eifersüchteleien, ihre oft lächerliche Ruhmredigkeit bilden einen merkwürdigen Gegensatz zu der wissenschaftlichen Hingebung eines Anaxagoras und Demokrit, zu der anspruchslosen Grösse eines Sokrates, dem edlen Stolz eines Plato; ihr Zweifel zerstört alles wissenschaftliche Streben in der Wurzel, ihre Eristik hat nur die Verwirrung des Mitunterredners zum letzten Ergebniss, ihre Redekunst ist auf den Schein berechnet und dient dem Unrecht so gut, wie der Wahrheit, ihre Ansichten von der Wissenschaft sind niedrig, ihre sittlichen Grundsätze gefährlich. Selbst die besten und bedeutendsten Vertreter der sophistischen Denkweise können wir von diesen Fehlern nicht durchaus freisprechen: wollten sich auch Protagoras und Gorgias mit der herrschenden Sitte nicht in Widerspruch setzen, so haben doch beide zu der wissenschaftlichen Skepsis, zu der sophistischen Eristik und Rhetorik, ebendamit aber mittelbar auch zu der Läugnung allgemeingültiger sittlicher Gesetze den Grund gelegt; hat auch ein Prodikus die Tugend in beredten Worten gepriesen, so ist doch seine ganze Erscheinung derjenigen eines Protagoras, Gorgias und Hippias zu nahe verwandt, als dass wir ihn aus der Reihe der Sophisten herausnehmen, oder in wesentlich anderem Sinn, als jene es auch sind, einen Vorgänger des Sokrates nennen dürften[1]. | Bei anderen vollends, wie Thrasymachus, Euthydem, Dionysodor, bei dem ganzen Haufen der unselbständigen Schüler und Nachahmer, sehen wir die Einseitigkeiten und Uebertreibungen des sophistischen | Standpunkts

---

[1] Von diesem schon in der ersten Auflage dieser Schrift S. 263 f. ausgesprochenen Urtheil über Prodikus kann ich auch nach Welcker's Gegenbemerkungen Klein. Schr. II, 528 ff. nicht abgehen. Nicht als ob ich alles das, was eine unkritische Vorstellung den Sophisten unterschiedslos schuldgiebt, und was an vielen von ihnen wirklich zu tadeln ist, auf Prodikus übertragen, oder jede verwandtschaftliche Beziehung desselben zu Sokrates läugnen wollte. Aber alle Fehler und Einseitigkeiten der Sophistik finden sich auch bei einem Protagoras, Gorgias, Hippias nicht; auch sie haben die Tugend, deren Lehrer sie sein wollten, zunächst im Sinn der gewöhnlichen Ansicht aufgefasst, und die spätere Theorie der Selbstsucht wird keinem von ihnen beigelegt, wenn auch die zwei ersten durch ihre Skepsis, Protagoras durch seine Behandlung der Rhetorik, Hippias durch die Unterscheidung des positiven und natürlichen Gesetzes sie vorbereiten. Auch als Vorläufer des Sokrates sind jene Männer in gewissem Sinn zu betrachten, und die Bedeutung eines Protagoras und Gorgias scheint mir in dieser Beziehung sogar grösser, als die des Prodikus. Denn einen Stand der Lehrer zu begründen, durch Unterricht auf die sittliche Verbesserung der Menschen zu wirken (Welcker 535), war auch ihre Absicht; der Inhalt ihrer Moral stimmte mit der prodiceïschen und mit der herrschenden sittlichen Ansicht im wesentlichen, wie bemerkt, gleichfalls zusammen, und stand dem eigenthümlichen und neuen in der sokratischen Ethik nicht ferner, als die populären Sittensprüche des Prodikus; in der Behandlung dieses Stoffs aber kommt Gorgias durch seine Erörterungen über die Tugenden der einzelnen Menschenklassen einer wissenschaftlichen Bestimmung jedenfalls näher, als Prodikus mit seiner allgemeinen und populären Lobpreisung der Tugend, und der Mythus, welchen Plato dem Protagoras in den Mund legt, nebst den daran geknüpften Bemerkungen über die Lehrbarkeit der Tugend, steht an wirklichem Gedankengehalt hoch über dem prodiceïschen Apolog. Was son-

---

stige Leistungen betrifft, so mögen die Wortunterscheidungen des keïschen Weisen immerhin einigen Einfluss auf die sokratische Methode der Begriffsbestimmung gehabt haben, sie mögen überhaupt zu den Untersuchungen über die verschiedenen Bedeutungen der Wörter, welche in der Folge namentlich für die aristotelische Metaphysik so wichtig wurden, einen nicht werthlosen Beitrag geliefert haben: aber theils war auch hierin Protagoras dem Prodikus vorangegangen, theils können diese Wortunterscheidungen, welche Plato geringschätzig genug behandelt, an eingreifender Bedeutung für die spätere und zunächst schon für die sokratische Wissenschaft den dialektischen und erkenntnisstheoretischen Erörterungen eines Protagoras und Gorgias nicht gleichgestellt werden, die gerade durch ihr skeptisches Ergebniss zur Unterscheidung des Wesens von der sinnlichen Erscheinung, zur Erzeugung einer Begriffsphilosophie hindrängten. Zugleich zeigt aber eben die Beschränkung der prodiceïschen Wissenschaft auf den sprachlichen Ausdruck, und die übertriebene Wichtigkeit, welche diesem Gegenstand beigelegt wurde, dass es sich hier durchaus nur um solches handelt, was in der formellen und einseitig rhetorischen Richtung der sophistischen Wissenschaft lag. Wenn ferner hinsichtlich der Moral des Prodikus WELCKER zugegeben werden muss, dass ihre eudämonistische Begründung noch kein Beweis eines sophistischen Charakters ist, so darf man doch andererseits nicht übersehen, dass sich von dem eigenthümlichen der sokratischen Sittenlehre, von dem grossen Grundsatz der Selbsterkenntniss, von der Zurückführung der Tugend auf's Wissen, von der Ableitung der sittlichen Vorschriften aus allgemeinen Begriffen bei Prodikus noch keine Spur findet. Was wir endlich von seinen Ansichten über die Götter wissen, ist ganz im Geist der sophistischen Bildung. Mag daher auch Prodikus „der unschuldigste unter den Sophisten" (SPENGEL 59) genannt werden, sofern von ihm keine für die Sittlichkeit oder die Wissenschaft verderblichen Grundsätze bekannt sind, so ist es darum doch nicht blos eine äusserliche Aehnlichkeit, sondern auch die innere Verwandtschaft seines wissenschaftlichen Charakters und Verhaltens mit demjenigen der Sophisten, die mich verhindert, von dem Vorgang der alten Schriftsteller abzuweichen, welche ihn diesen einstimmig beizählen. (M. vgl. hierüber auch S. 873, 3.) Die Bestreitung der sittlichen Grundsätze gehört nicht nothwendig zum Begriff des Sophisten, und auch die theoretische Skepsis ist davon nicht untrennbar, wenn schon beides allerdings in der Consequenz des sophistischen Standpunkts lag; ein Sophist ist jeder, der mit dem Anspruch eines Weisheitslehrers auftritt, während es ihm doch nicht um die wissenschaftliche Erforschung des Gegenstands, sondern nur um die formelle und praktische Bildung des Subjekts zu thun ist, und diese Merkmale treffen auch bei Prodikus zu. M. vgl. zu dem vorstehenden jetzt auch SCHANZ a. a. O. S. 41 ff.

in abschreckender Nacktheit hervortreten. Nur vergesse man nicht, dass diese Mängel in der Hauptsache nichts anderes sind, als die Rückseite und die Entartung eines bedeutenden und berechtigten Strebens, dass man daher die Eigenthümlichkeit der Sophisten gleichsehr verkennt, und ihren wirklichen Leistungen gleich wenig gerecht wird, wenn man sie blos als Zerstörer, und wenn man sie, wie Grote, einfach als Vertreter der altgriechischen Lebensansicht behandelt. Die frühere Zeit hatte sich in ihrem praktischen Verhalten auf die sittliche und religiöse Ueberlieferung, in ihrer Wissenschaft auf die Betrachtung der Natur beschränkt; es war diess wenigstens ihr vorherrschender Charakter gewesen, wenn auch in einzelnen Erscheinungen, wie immer, die spätere Bildungsform sich ankündigte und vorbereitete. Jetzt kommt es zum Bewusstsein, dass diess nicht genüge, dass nichts für den Menschen Werth und Geltung haben könne, was sich nicht seiner persönlichen Ueberzeugung bewährt, ein persönliches Interesse für ihn gewonnen hat. Es macht sich mit Einem Wort das Princip der Subjektivität geltend. Der Mensch verliert die Ehrfurcht vor dem Gegebenen als solchem, er will nichts mehr für wahr annehmen, was er nicht geprüft hat, er will sich mit nichts mehr beschäftigen, wovon er keinen Nutzen für sich selbst sieht, er will aus eigener Einsicht heraus handeln, alles, was ihm vorkommt, für sich verwenden, überall zu Hause sein, über alles sprechen und absprechen. Es erwacht das Verlangen nach allgemeiner Bildung, und die Philosophie macht sich diesem Verlangen dienstbar. Weil aber dieser Weg zum erstenmal eingeschlagen wird, weiss man sich auf demselben nicht sogleich zurechtzufinden: der Mensch hat den Punkt in sich selbst noch nicht entdeckt, in den er sich zu stellen hat, um die Welt in der richtigen Beleuchtung zu erblicken, und in seinem Handeln das Gleichgewicht nicht zu verlieren. Die bisherige Wissenschaft genügt dem geistigen Bedürfniss nicht mehr, man findet ihren Umfang zu beschränkt, ihre Grundbegriffe unsicher und widersprechend; aber statt die Physik durch eine Ethik zu ergänzen, schiebt man sie gänzlich bei Seite, statt eine neue wissenschaftliche Methode zu suchen, wird die Möglichkeit des Wissens geläugnet. Ebenso geht es auf dem sittlichen Gebiete. Es ist richtig erkannt, dass die Wahrheit eines Grundsatzes, die Verbindlichkeit eines Gesetzes durch seine thatsächliche Geltung noch nicht dargethan ist, dass das Herkommen als solches kein Beweis für die Nothwendigkeit der Sache ist; aber statt nun die inneren Verpflichtungsgründe im Wesen der sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse aufzusuchen, begnügt man sich mit dem negativen Ergebniss, mit | der Ungültigkeit der bestehenden Gesetze, mit der Verwerfung der überlieferten Sitten und Meinungen, und als das positive zu dieser Verneinung bleibt nur das zufällige, durch kein Gesetz und keine allgemeinen Grundsätze geregelte Thun des Einzelnen, die Willkühr und der persönliche Vortheil. Nicht anders verhält es sich auch mit der Stellung, welche die Sophisten zur Religion einnahmen. Dass sie die Götter ihres Volkes bezweifelten und in denselben Gebilde des menschlichen Geistes erkannten, wird man ihnen nicht zum Vorwurf machen, und die geschichtliche Bedeutung dieser Zweifel nicht gering anschlagen dürfen. Der Fehler liegt nur darin, dass sie auch hier die Verneinung durch keine Bejahung zu ergänzen wissen, dass ihnen mit dem Glauben an diese Götter die Religion überhaupt verloren geht. Die sophistische Aufklärung ist so allerdings ihrem Wesen nach oberflächlich und einseitig, in ihren Ergebnissen unwissenschaftlich und gefährlich. Aber nicht alles, was für uns trivial ist, war es auch für die Zeitgenossen der ersten Sophisten, und nicht alles, dessen Verderblichkeit die Erfahrung in der Folge herausgestellt hat, liess sich darum auch von Anfang an vermeiden. Die Sophistik ist die Frucht und das Organ der eingreifendsten Umwälzung, welche in der Denkweise und im Geistesleben des griechischen Volkes vor sich gieng. Dieses Volk stand an der Schwelle einer neuen Zeit, es eröffnete sich ihm die Aussicht in eine bis dahin unbekannte Welt der Freiheit und der Bildung: können wir uns wundern, wenn ihm auf der rasch erklommenen Höhe schwindelte, wenn sein Selbstgefühl die Grenzen überschritt, wenn der Mensch sich durch die Gesetze nicht mehr gebunden glaubte, nachdem er ihren Ursprung aus dem menschlichen Willen erkannt hatte, wenn er alles für subjektive Erscheinung hielt, weil wir alles im Spiegel unseres Bewusstseins sehen? An der bisherigen Wissenschaft war man irre geworden, eine neue war noch nicht gefunden; die bestehenden sittlichen Mächte konnten ihre Berechtigung nicht beweisen, das höhere

Gesetz im Innern des Menschen war noch nicht erkannt; über die Naturphilosophie, die Naturreligion und die naturwüchsige Sittlichkeit strebte man hinaus, aber was man an ihre Stelle zu setzen hatte, war nur die empirische, von den äusseren Eindrücken und den sinnlichen Trieben abhängige Subjektivität. So sank man, indem man sich vom Gegebenen unabhängig machen wollte, unmittelbar wieder in die Abhängigkeit von demselben zurück, und ein seiner allgemeinen Tendenz nach berechtigtes Streben trug um seiner Einseitigkeit willen für die Wissenschaft und für das Leben verderbliche Früchte [1]). Aber diese Einseitigkeit war nicht zu vermeiden, und in der Geschichte der Philosophie ist sie auch nicht zu beklagen. Die Gährung der Zeit, der die Sophisten angehören, hat viele trübe und unreine Stoffe an die Oberfläche getrieben, aber diese Gährung musste der Geist durchmachen, ehe er sich zur sokratischen Weisheit abklärte und | wie wir Deutsche ohne die Aufklärungsperiode wohl schwerlich einen Kant hätten, so hätten die Griechen schwerlich einen Sokrates und eine sokratische Philosophie gehabt ohne die Sophistik.

Zu der früheren Philosophie verhielten sich die Sophisten, wie wir bereits wissen, einestheils polemisch, indem sie nicht blos ihre Ergebnisse, sondern ihre ganze Richtung, und überhaupt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniss bekämpften; zugleich benützten sie aber die Anknüpfungspunkte, welche sich

---

1) Dass die Sophisten freilich weder die alleinige noch die hauptsächlichste Ursache der sittlichen Zerrüttung waren, welche während des peloponnesischen Krieges überhand nahm, dass die Verirrungen ihrer Ethik mehr ein Anzeichen als ein Grund dieser Zerrüttung sind, liegt am Tage, und ist auch schon S. 856 f. hervorgehoben worden. Grote (VII, 51 f. VIII, 544 f.) beruft sich dafür mit Recht auch auf Plato's Erklärung Rep. VI, 492, A f.: man solle nur nicht meinen, dass die Sophisten es seien, welche die Jugend verderben, der Hauptsophist sei vielmehr das Volk selbst, welches keine von seinen Meinungen und Neigungen abweichende Ansicht dulde; die Sophisten seien nichts weiter, als Leute welche das Volk geschickt zu behandeln, seinen Vorurtheilen und Wünschen zu schmeicheln wissen, und die gleiche Kunst auch andere lehren. Nur braucht man darum nicht mit Grote (VIII, 508 ff.), im Widerspruch gegen die bestimmtesten Aussagen des Thucydides (III, 82 ff. III, 52) und das unzweideutige Zeugniss der Geschichte, zu läugnen, dass in jener Zeit überhaupt eine Verwirrung der sittlichen Begriffe, eine Abnahme des Sinns für Gesetzlichkeit und der politischen Tugend stattgefunden habe.

ihnen in der älteren Philosophie darboten [1]), und ihrer Skepsis insbesondere legten sie theils die heraklitische Physik, theils die dialektischen Beweise der Eleaten zu Grunde. Desshalb jedoch überhaupt eine eleatische und eine protagorische Sophistik zu unterscheiden [2]), sind wir schwerlich berechtigt; denn das Ergebniss ist bei Protagoras und Gorgias im wesentlichen das gleiche, die Unmöglichkeit des Wissens, und für die praktische Seite der Sophistik, für die Eristik, die Moral und die Rhetorik, macht es keinen grossen Unterschied, ob dieses Ergebniss aus heraklitischen oder eleatischen Voraussetzungen abgeleitet wird. Die Mehrzahl der Sophisten nimmt daher auf diese Verschiedenheit der wissenschaftlichen Ausgangspunkte nicht weiter Rücksicht, und kümmert sich wenig um den Ursprung der skeptischen Argumente, die sie nach ihrer jeweiligen Brauchbarkeit verwendet. Von mehreren bedeutenden Sophisten ohnedem, wie Prodikus, Hippias, Trasymachus, würde schwer zu sagen sein, in welche der beiden Klassen sie gehören. Wird weiter diesen beiden noch die Atomistik, als Ausartung der empedokleïschen und anaxagorischen Physik, beigefügt [3]), so ist schon früher (S. 761 ff.) gezeigt worden, dass die Atomistik nicht zu den sophistischen Schulen gehört; auch die Sophistik wird aber unrichtig beurtheilt, und das eigenthümliche und neue an ihr wird übersehen, wenn man sie nur als Ausartung der früheren Philosophie, oder gar nur als Ausartung einzelner von ihren Zweigen behandelt. Das gleiche gilt gegen RITTER'S Bemerkung, der spätere Pythagoreïsmus sei gleichfalls eine Art Sophistik. Wenn endlich HERMANN [4]) eine eleatische, heraklitische und abderitische Sophistik unterscheidet, und der

---

1) Vgl. S. 854 f. 859 ff.

2) SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. 71 f., der diesen Unterschied mit der spitzfindigen und selbst fast sophistisch zu nennenden Formel bezeichnet, in Grossgriechenland sei Sophistik, δοξοσοφία, in Jonien Vielwisserei, Wissen um den Schein, σοφοδοξία (beide Worte bedeuten aber ganz dasselbe). RITTER I 589 f. BRANDIS und HERMANN, s. u. Jonische und italische Sophisten hatte, schon AST Gesch. d. Phil. 96 f. unterschieden.

3) SCHLEIERMACHER und RITTER a. d. a. O.

4) Zeitschr. f. Alterthumsw. 1834, 369 f. vgl. 295 f. Plat. Phil. 190. 299, 151. De philos. Jon. aetatt. 17. Vgl. PETERSEN philol.-histor. Stud. 36, der Protagoras auf Heraklit und Demokrit gemeinschaftlich zurückführt.

ersten Gorgias, der zweiten Euthydem, der dritten Protagoras zum Vertreter giebt, so erhebt sich hiegegen das doppelte Bedenken, dass nicht blos die Vertheilung der bekannten Sophisten in diese drei Klassen kein reines Ergebniss liefert, sondern dass auch die Eintheilung selbst dem geschichtlichen Sachverhalt nicht entspricht. Denn Protagoras stützt seine Erkenntnisstheorie nicht auf atomistische, sondern ausschliesslich auf heraklitische Bestimmungen, und Euthydem unterscheidet sich von ihm nicht dadurch, dass er das heraklitische reiner fasst, sondern umgekehrt dadurch, dass er es mit einzelnen Sätzen vermengt, welche von den Eleaten entlehnt sind[1]. Keine von diesen Eintheilungen erscheint daher richtig und ausreichend. |

---

[1] Hermann führt für sich an, dass Demokrit ebenso, wie Protagoras, das erscheinende für das wahre erkläre; es ist indessen schon S. 742 ff. gezeigt worden, dass diess nur eine Folgerung ist, welche Aristoteles aus seinem Sensualismus zieht, von welcher er selbst aber weit entfernt war. Ferner: wie Demokrit nur gleiches von gleichem erkannt werden lasse, so behaupte auch Protagoras, dass das erkennende ebenso bewegt sein müsse, wie das erkannte, wogegen nach Heraklit ungleiches von ungleichem erkannt werde. Hier ist es jedoch Hermann begegnet, zwei sehr verschiedene Dinge zu verwechseln. Von Heraklit sagt Theophrast (s. o. 385, 1), er lasse ähnlich, wie später Anaxagoras, bei der Sinnesempfindung (denn nur von dieser gilt der Satz, und nur auf sie wird er von Theophrast bezogen; die Vernunft ausser uns, das Urfeuer, erkennen wir auch nach Heraklit mit dem vernünftigen und feurigen in uns) entgegengesetztes durch entgegengesetztes erkannt werden, das warme durch das kalte u. s. w. Dieser Behauptung widerspricht aber Protagoras so wenig, dass er vielmehr mit Heraklit die Sinnesempfindung aus dem Zusammentreffen entgegengesetzter Bewegungen, einer aktiven und einer passiven, herleitet (s. o. 896 ff. vgl. m. 584 f.). Dass dagegen erkennendes und erkanntes gleichsehr bewegt sein müssen, hat Heraklit nicht blos nicht geläugnet, sondern er gerade hat es zuerst und allein unter den alten Physikern ausgesprochen, und Protagoras hat diese Behauptung, wie a. a. O. nach Plato u. a. gezeigt wurde, nirgends anders her, als von ihm. Wird endlich noch gesagt, der Herakliteer Kratylus behaupte bei Plato das gerade Gegentheil des protagorischen Satzes, so kann ich diess nicht finden; es scheint mir vielmehr, die Behauptungen, dass die Sprache das Werk der Namenmacher sei, dass alle Namen gleich richtig seien, dass man nichts falsches sagen könne (Krat. 429, B. D), stimmen vollkommen mit dem protagorischen Standpunkt überein, und wenn Proklus (in Crat. 41) Euthydem's Satz, dass allen alles zugleich wahr sei, dem bekannten protagorischen entgegenstellt, so sehe ich zwischen beiden schlechthin keinen erheblichen Unterschied. M. vgl. die Nachweisungen,

Auch die inneren Unterschiede zwischen den einzelnen Sophisten zeigen sich nicht so bedeutend, dass sich eine durchgreifende Unterscheidung verschiedener Schulen darauf gründen liesse. Wenn z. B. Wendt [1]) die Sophisten in solche theilt, die sich mehr als Redner zeigten, und solche, die mehr als Lehrer der Weisheit und Tugend auftraten, so kann man schon an diesen „mehr“ sehen, wie unsicher ein solcher Eintheilungsgrund ist, und versucht man die geschichtlich bekannten Namen an die zwei Klassen zu vertheilen, so kommt man sofort in Verlegenheit [2]). Der rhetorische Unterricht war bei den Sophisten in der Regel von der Anleitung zur Tugend nicht getrennt, die Redekunst galt ihnen eben für das bedeutendste Werkzeug der politischen Tüchtigkeit,

---

welche S. 905 gegeben wurden. Da nun überdiess alle unsere Zeugen, und schon Plato, die protagorische Erkenntnisstheorie zunächst von der heraklitischen Physik herleiten, da andererseits von einer Atomenlehre sich bei Protagoras keine Spur findet, und sogar jede Möglichkeit derselben in seiner Theorie fehlt, so wird die Geschichte auch fernerhin bei der gewöhnlichen Ansicht über das Verhältniss des Protagoras zu Heraklit stehen bleiben müssen. — Dem vorstehenden Urtheil tritt auch Frei Quaest. Prot. 105 ff. Rhein. Mus. VIII, 273 u. a. bei. Wenn aber Vitringa De Prot. 188 ff. für einen Zusammenhang des Protagoras mit Demokrit geltend macht, dass doch auch dieser (wie Prot. s. o. S. 896) eine anfangslose Bewegung, ein Thun und Leiden habe, so hält er sich an viel zu unbestimmte Vergleichungspunkte: die Frage ist, ob wir eine Theorie, welche von der Voraussetzung ausgeht, dass es kein unveränderliches Sein gebe, statt desjenigen Systems, dessen Grundlage eben diese Voraussetzung bildet, vielmehr von einem solchen, welches alle Veränderung des ursprünglich Seienden läugnet, statt Heraklit's von Demokrit herleiten dürfen. Auch was Vitringa weiter beibringt, hat wenig Beweiskraft.

1) Zu Tennemann I, 467. Aehnlich unterscheidet Tennemann selbst a. a. O. solche Sophisten, welche zugleich Redner waren, und solche, welche die Sophistik von der Rhetorik trennten. Er selbst weiss aber in die zweite Klasse nur Euthydem und Dionysodor zu stellen, und auch diese gehören streng genommen nicht in dieselbe, denn auch sie lehrten die gerichtliche Beredsamkeit, die sie auch später nicht ganz aufgaben; Plato Euthyd. 271, D f. 273, C f.

2) Wendt rechnet zur ersten Klasse ausser Tisias, der nur Rhetor, nicht Sophist war, Gorgias, Meno, Polus, Thrasymachus, zur zweiten Protagoras, Kratylus, Prodikus, Hippias, Euthydem. Aber Gorgias hat auch als Tugendlehrer, namentlich aber durch seine skeptischen Untersuchungen, seine Bedeutung, Protagoras, Prodikus und Euthydem haben sich in ihrem Unterricht und ihren Schriften viel mit Rhetorik beschäftigt.

und die theoretische Seite der Sophistik, die in philosophischer Beziehung gerade das wichtigste ist, wird bei jener Eintheilung nicht berücksichtigt. Um nichts | besser ist die Unterscheidung von PETERSEN[1]): subjektiver Skepticismus des Protagoras, objektiver Skepticismus des Gorgias, moralischer Skepticismus des Thrasymachus, religiöser Skepticismus des Kritias. Was hier als Eigenthümlichkeit des Thrasymachus und Kritias bezeichnet wird, ist ihnen mit der Mehrzahl der Sophisten, wenigstens der jüngeren, gemein; auch Protagoras und Gorgias sind sich aber in ihren Resultaten und ihrer allgemeinen Richtung nahe verwandt; Hippias und Prodikus endlich finden in jener Eintheilung keine geeignete Stelle. Auch gegen die Darstellung von BRANDIS[2]) lässt sich manches einwenden. BRANDIS bemerkt, die heraklitische Sophistik des Protagoras und die eleatische des Gorgias habe sich sehr bald in einer zahlreichen Schule vereinigt, die sich in verschiedene Richtungen verzweigte. Unter diesen werden nun zunächst zwei Klassen unterschieden, die dialektischen Skeptiker und diejenigen, welche ihre Angriffe auf die Sittlichkeit und die Religion richteten. Zu jenen rechnet BRANDIS Euthydem, Dionysodor und Lykophron, zu diesen Kritias, Polus, Kallikles, Thrasymachus, Diagoras. Ausserdem wird dann noch Hippias und Prodikus genannt, von denen jener für seine Redekunst eine Mannigfaltigkeit realer Kenntnisse angestrebt, dieser durch seine sprachlichen Erörterungen und seine paränetischen Vorträge Samen zu ernsteren Betrachtungen ausgestreut habe. So richtig hier aber erkannt ist, dass sich protagorische und gorgianische Sophistik bald verschmolzen, so gewährt doch die Unterscheidung der dialektischen und der ethischen Skepsis desshalb keinen guten Eintheilungsgrund, weil beide ihrer Natur nach auf's engste zusammenhängen, und die eine nur die unmittelbare Anwendung der andern ist; finden sie sich daher im einzelnen auch nicht immer beisammen, so begründet diess doch keine wesentliche Verschiedenheit der wissenschaftlichen Richtung. Von den meisten Sophisten sind wir aber zu wenig unterrichtet, um sicher beurtheilen zu können, wie es sich in dieser

---

1) Philos.-histor. Studien 35 ff.

2) Gr.-röm. Phil. I, 523. 541. 543.

Beziehung mit ihnen verhielt, und einen Prodikus und Hippias stellt auch Brandis in keine von jenen zwei Kategorieen. Vitringa [1]) führt diese beiden neben Protagoras und Gorgias als die Häupter der vier sophistischen Schulen auf, welche er annimmt; wenn aber von diesen vier Schulen die des Protagoras als sensualistische, die des Prodikus als moralische, die des Hippias als physische, die des Gorgias als politisch-rhetorische bezeichnet wird, so erhalten wir dadurch kein ganz richtiges Bild von der Eigenthümlichkeit und dem gegenseitigen Verhältniss jener Männer [2]), und wenn alle uns bekannten Sophisten in die genannten vier Schulen vertheilt werden, so giebt uns die Geschichte dazu schwerlich ein Recht [3]).

Wenn uns von den Schriften der Sophisten mehr erhalten und ihre Ansichten vollständiger überliefert wären, so wäre es uns | vielleicht dennoch möglich, den Charakter der verschiedenen Schulen etwas weiter zu verfolgen. Aber unsere Nachrichten sind hiefür zu dürftig, und eine feste Begrenzung der Schulen scheint die Sophistik auch wirklich ihrer ganzen Natur nach auszuschliessen, eben weil sie nicht ein objektives Wissen, sondern nur subjektive Denkfertigkeit und Lebensgewandtheit gewähren will. Diese Bildungsform ist an kein wissenschaftliches System und Princip gebunden, ihre Eigenthümlichkeit zeigt sich vielmehr gerade in der Leichtigkeit, mit welcher sie sich aus den verschiedensten Theorieen herausnimmt, was sich für den jeweiligen Zweck verwenden lässt; und sie pflanzt sich aus diesem Grunde nicht in geschlossenen Schulen, sondern in freierer Weise, durch verschiedenartige geistige Ansteckung fort[1]). Mag es daher auch sein, dass der eine von eleatischen, der andere von heraklitischen Voraussetzungen zu seinen Ergebnissen gelangte, dass dieser die Eristik, jener die Rhetorik mit Vorliebe pflegte, dieser sich auf die sophistische Praxis beschränkte, jener auch ihre Theorie vortrug, dass jener den ethischen, dieser den dialektischen Untersuchungen grössere Aufmerksamkeit zuwandte, dieser ein Rhetor, jener ein Tugendlehrer oder Sophist genannt sein wollte, und mag in diesen Beziehungen die Eigenthümlichkeit der ersten sophistischen Lehrer sich auf ihre Schüler vererbt haben, so sind doch alle diese Unterschiede durchaus fliessend, und sie können nicht für eine wesentlich verschiedene Auffassung des sophistischen Princips, sondern nur für eine verschiedene Bethätigung desselben nach Maassgabe der individuellen Anlage und Neigung beweisen.

---

[1] De Sophistarum scholis, quæ Socratis ætate Athenis floruerunt. Mnemosyne II (1853), 223—237.

[2] Vitr. nennt die Lehre des Prot. „absoluten Sensualismus“; aber seine Erkenntnisstheorie ist vielmehr eine Skepsis, welche allerdings von sensualistischen Voraussetzungen ausgeht, seine ethisch-politischen Ansichten andererseits werden von Vitringa (a. a. O. 226) mit jenem Sensualismus nur in eine sehr gezwungene Verbindung gebracht; seine Rhetorik ohnedem, ein Haupttheil seiner Thätigkeit, hängt wohl mit seiner Skepsis, aber nicht mit dem Sensualismus zusammen. Prodikus ferner ist nicht blos Moralist, sondern auch Rhetor: bei Plato treten seine Erörterungen über die Sprache entschieden in den Vordergrund. Noch weniger lässt sich Hippias blos als Physiker, sondern höchstens als Polyhistor bezeichnen; es scheint sogar, der grössere Theil seiner Reden und Schriften sei historischen und moralischen Inhalts gewesen. Wenn endlich Gorgias in der späteren Zeit nur Rhetorik lehren wollte, so können doch weder seine skeptischen Ausführungen noch seine Tugendlehre bei der Bestimmung seines wissenschaftlichen Charakters übergangen werden.

[3] Zur Schule des Protagoras rechnet Vitr. Euthydem und Dionysodor, zu der des Gorgias Thrasymachus; aber dass sich die ersteren nicht blos an Protagoras halten, ist schon S. 905 gezeigt worden, dass andererseits Thrasymachus zur gorgianischen Schule gehörte, wird nirgends bezeugt, und der Charakter seiner Rhetorik (s. o. S. 937) spricht nicht dafür. Dagegen hätte Agatho, der aber kein Sophist war, als Schüler des Gorgias, nicht des Prodikus, bezeichnet werden müssen (vgl. S. 936, 3); dass er bei Plato Prot. 315, D dem letzteren zuhört, beweist nichts.

Mit mehr Recht kann man die frühere und die spätere Sophistik auseinanderhalten. Erscheinungen, wie die, welche Plato im Euthydem so meisterhaft gezeichnet hat, unterscheiden sich von den bedeutenden Gestalten eines Protagoras und Gorgias nicht viel weniger, als die Tugend eines Diogenes von der des Sokrates, und die jüngeren Sophisten überhaupt tragen die unverkennbaren Spuren der Ausartung an sich. Die sittlichen Grundsätze insbesondere, welche später mit Recht so grossen Anstoss gegeben haben, sind den sophistischen Lehrern der ersten Zeit noch fremd. Nur darf man nie | übersehen, dass die spätere Gestalt der Sophistik selbst nichts zufälliges, sondern eine unver-

---

1) Wie Brandis S. 542 treffend bemerkt.

meidliche Folge dieses Standpunkts war, und dass desshalb ihre Vorzeichen schon bei seinen berühmtesten Vertretern beginnen. Wo der Glaube an eine allgemeingültige Wahrheit so, wie hier, verlassen, alle Wissenschaft in Eristik und Rhetorik verflüchtigt ist, da wird am Ende alles von der Willkühr und dem Vortheil des Einzelnen abhängig, und auch die wissenschaftliche Thätigkeit wird aus einem Wahrheitsstreben, dem es um die Sache zu thun ist, zu einem Mittel für die Befriedigung der Selbstsucht und Eitelkeit herabgesetzt. Die ersten Urheber einer solchen Denkweise tragen in der Regel noch Bedenken, diese Folgerungen rein zu ziehen, weil ihre eigene Bildung noch theilweise der früheren Zeit angehört; bei denen dagegen, welche von Anfang an in der neuen Bildungsform aufgewachsen, durch keine entgegenstehenden Erinnerungen gebunden sind, können sie nicht ausbleiben, und mit jedem weiteren Schritt auf dem einmal betretenen Wege müssen sie sich greller herausstellen. Aber die einfache Rückkehr zu dem alten Glauben und der alten Sitte, wie sie ein Aristophanes verlangt, konnte weder gelingen, noch auch Männern, die ihre Zeit tiefer verstanden, genügen. Den richtigen Weg, um über die Sophistik hinauszukommen, zeigte nur Sokrates, indem er in dem Denken selbst, dessen Macht sich in jener durch die Zerstörung der bisherigen Ueberzeugungen bewährt hatte, eine tiefere Grundlage für die Wissenschaft und die Sittlichkeit zu gewinnen suchte.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 347, Z. 15 v. u. ist statt „angegeben“ zu setzen: angegebenen;
S. 362, Z. 19 statt „Nur“: Nun;
S. 441, Z. 12 v. u. statt „Poseidon“: Zeus und Poseidon.
S. 477, Z. 11 v. u. lese man: Aristokles ebd. XIV, 17, 1.

Meinen Bemerkungen über die angebliche Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides, S. 468 f. der gegenwärtigen Ausgabe, ist Alberti in seiner so eben erschienenen Monographie über Sokrates („Sokrates“. Gött. 1869) S. 16 f. entgegengetreten. Es scheint mir jedoch nicht, dass dieselben durch seine Einwendungen entkräftet seien. Plato, glaubt er, habe „vermöge der geschichtsphilosophischen Rücksicht auf die gegebenen Beziehungen zwischen der Sokratik und der Philosophie seiner Zeit den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit nicht bis zu dem Grade entsagen können und dürfen, dass seine Fictionen historische Unmöglichkeiten enthielten.“ Aber warum soll er diess nicht gedurft haben? Enthalten denn nicht, strenggenommen, alle Fiktionen historische Unmöglichkeiten, d. h. Dinge, welche eben desshalb nicht geschehen sind, weil die Bedingungen ihres Geschehens nicht gegeben waren? Sind die Anachronismen des platonischen Gastmahls, des Protagoras u. s. w. keine „historischen Unmöglichkeiten?“ Ist es historisch möglich, dass Sokrates alles das wirklich gesagt hat, was Plato ihm in den Mund legt? Mein Gegner hätte daher jedenfalls nur behaupten dürfen — und es war diess wohl auch eigentlich seine Meinung —, dass bei der von mir angenommenen Erdichtung der Widerspruch mit dem wirklichen Sachverhalt zu auffallend, die Unwahrscheinlichkeit zu gross gewesen wäre. Allein wie weit in einem solchen Falle die Dichtung gehen kann, ohne allzu unwahrscheinlich zu werden, diess lässt sich theils überhaupt schwer bestimmen, theils hängt hier alles von dem Stande des Wissens ab, welchen ein Schriftsteller bei seinen Lesern voraussetzen muss. Woher wissen wir nun, dass die Leser der platonischen Gespräche, ja auch nur Plato selbst, über das Zeitalter des Parmenides genau genug unterrichtet waren, um Anstoss daran zu nehmen, wenn er um 10—20 Jahre zu jung gemacht wurde? Waren sie diess aber nicht, so lässt sich nicht absehen, was Plato abhalten musste, ihn in eine mit dem wirklichen Altersverhältniss beider Männer unvereinbare Verbindung mit Sokrates zu bringen, falls sich ihm diess aus anderweitigen Gründen empfahl. Ein „Zwang“ zu dieser Fiktion war allerdings nicht vorhanden: Plato hätte statt des Parmenides auch einen andern Eleaten mit Sokrates zusammenführen können; von einem solchen „Zwang“ habe ich aber auch nicht gesprochen, und andererseits wird wohl Alberti einräumen, dass es sehr passend war, und bedeutende künstlerische Vortheile bot, wenn die platonische Verbesserung der eleatischen Lehre dem Stifter der Schule selbst in den Mund gelegt, und dadurch als eine in der tieferen Consequenz jener Lehre liegende dargestellt wurde, und dass wir die ansprechende Schilderung des Parmenides und Zeno im Eingang des platonischen Gesprächs ungerne missen würden. Bemerkt Alberti schliesslich, wenn die Blüthe des Parmenides zwischen 500 und 490 v. Chr. fiel (wofür aber Diog. IX, 23 die 69ste Olympiade, d. h. 504—500 v. Chr., giebt), so habe er wohl um 450 als πάνυ πρεσβύτης mit Sokrates zusammentreffen können, so hat er übersehen, dass Parmenides nach Plato Parm. 127, B bei dieser Zusammenkunft περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἑξήκοντα war; wer aber um 450 65 Jahre alt ist, dessen ἀκμὴ fällt nicht allein später, als 500, sondern auch später, als 490.

Philos.H
Z51p

12044

Author Zeller, Eduard

Title Die Philosophie der Griechen...

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU